HENRIQUE AMORIM
Organizador

TRABALHO (IMATERIAL), VALOR e CLASSES SOCIAIS

Diálogos com pesquisadores contemporâneos

ALAIN BIHR
ANDRÉ TOSEL
ANTOINE ARTOUS
CELSO FREDERICO
DANIEL BENSAÏD
DOMINIQUE MÉDA
FRANCISCO DE OLIVEIRA
FRANCISCO TEIXEIRA
GÉRARD DUMÉNIL
HELENA HIRATA
JACQUES BIDET
JEAN LOJKINE
JOÃO QUARTIM DE MORAES
JOHN WEEKS
JORGE GRESPAN
LEDA PAULANI
MARCOS DEL ROIO
MICHAEL LÖWY
MICHEL HUSSON
RICARDO ANTUNES
ROBERT CASTEL
SADI DAL ROSSO

EDUFSCar

Trabalho (imaterial), valor e classes sociais: diálogos com pesquisadores contemporâneos

Henrique Amorim (org.)

SciELO Books / SciELO Livros / SciELO Libros

AMORIM, H., ed. *Trabalho (imaterial), valor e classes sociais:* diálogos com pesquisadores contemporâneos [online]. São Carlos: EdUFSCar, 2017. ISBN: 978-65-80216-18-5. https://doi.org/10.7476/9786580216185.

All the contents of this work, except where otherwise noted, is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International license.

Todo o conteúdo deste trabalho, exceto quando houver ressalva, é publicado sob a licença Creative Commons Atribuição 4.0.

Todo el contenido de esta obra, excepto donde se indique lo contrario, está bajo licencia de la licencia Creative Commons Reconocimento 4.0.



REITORA Wanda Aparecida Machado Hoffmann

VICE-REITOR Walter Libardi

DIRETOR DA EDUFSCAR Igor José de Renó Machado

EdUFSCar Editora da Universidade Federal de São Carlos

CONSELHO EDITORIAL

Ana Lúcia Brandl

Alessandra de Almeida Lucas

Arthur Autran Franco de Sá Neto

Gladis Maria de Barcellos Almeida

Igor José de Renó Machado (Presidente)

Larissa Pires de Andrade

Maria Leonor Ribeiro Casimiro Lopes Assad

Odete Rocha

Piero de Camargo Leirner

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
Editora da Universidade Federal de São Carlos
Via Washington Luís, km 235
13565-905 São Carlos, SP, Brasil
Telefax (16) 3351-8137
www.editora.ufscar.br
edufscar@ufscar.br
Twitter: @EdUFSCar
Facebook: @editora.edufscar

Trabalho (imaterial), valor e classes sociais: diálogos com pesquisadores contemporâneos

HENRIQUE AMORIM
Organizador



© 2017, Henrique Amorim

Coordenação editorial
Vitor Massola Gonzales Lopes

Projeto gráfico
Renato Zocco

Preparação e revisão de texto
Marcelo Dias Saes Peres
Daniela Silva Guanais Costa
Vivian dos Anjos Martins

Editoração eletrônica
Renan Alcântara
Letícia Paulucci
Walklenguer Oliveira
Bianca Brauer

Coordenadoria de administração, finanças e contratos
Fernanda do Nascimento

Ficha catalográfica elaborada pelo DePT da Biblioteca Comunitária da UFSCar

T758i

Trabalho (imaterial), valor e classes sociais [livro eletrônico]: diálogos com pesquisadores contemporâneos / organizador: Henrique Amorim. – São Carlos : EdUFSCar, 2017.
1047 Kb; ePUB

ISBN: 978-65-80216-18-5

1. Trabalho. 2. Classes sociais. 3. Valor (Economia). I. Título.

CDD: 331 (20a)
CDU: 331

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra pode ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônicos ou mecânicos, incluindo fotocópia e gravação) ou arquivada em qualquer sistema de banco de dados sem permissão escrita do titular do direito autoral.

Versão digital: abril de 2019

à Fabi

Table of Contents / Sumário / Tabla de Contenido

Front Matter / Elementos Pré-textuais / Páginas Iniciales
Prefácio
Apresentação
Alain Bihr
André Tosel
Antoine Artous
Celso Frederico
Daniel Bensaïd
Dominique Méda
Francisco de Oliveira
Francisco Teixeira
Gérard Duménil
Helena Hirata
Jacques Bidet
Jean Lojkine
João Quartim de Moraes
John Weeks
Jorge Grespan
Leda Paulani
Marcos Del Roio
Michael Löwy
Michel Husson
Ricardo Antunes
Robert Castel
Sadi Dal Rosso

Posfácio

Prefácio

Alfredo Saad Filho[*]

Esta obra de Henrique Amorim é singularmente valiosa; ela é também ousada, provocante e otimista. O conjunto de entrevistas neste livro oferece um panorama vivo da história do marxismo e de alguns dos debates econômicos, filosóficos e sociológicos mais vibrantes da atualidade, além de aspectos da vida e do método dos pesquisadores que fazem avançar o projeto marxista. Essas entrevistas trazem um tesouro de informações a ser revelado ao longo do tempo. Pela sua importância, este livro terá vida longa.

O material trazido à luz nessas páginas enfatiza a centralidade do trabalho assalariado no capitalismo contemporâneo, a validade da teoria do valor-trabalho e a atualidade da análise marxista das classes sociais, além de iluminar temas específicos como a alienação, o papel do trabalho intelectual e a questão unicamente marxista do “intelecto geral”. Apesar de suas inevitáveis diferenças, os pesquisadores entrevistados compartilham princípios metodológicos e têm perspectivas convergentes sobre o papel histórico, a relevância e o potencial do marxismo para informar a análise social e a atividade política.

As entrevistas indicam, também, que o marxismo e a intervenção dos marxistas incluem a crítica a diferentes aspectos do capitalismo, as alternativas a esse modo de produção e lutas para construir essas alternativas na prática. Ao se integrar ao mundo real com tal amplitude, o marxismo tem se envolvido em todos os grandes debates nas ciências sociais desde fins do século XIX. Essas intervenções são singularmente importantes, pois o Marxismo tem uma ligação de princípio com os movimentos e as perspectivas da classe trabalhadora, a abolição revolucionária do capitalismo, e a transição ao comunismo, que têm sido conceituadas de formas distintas na tradição marxista e ao longo do tempo. Com isso, a sorte do marxismo se liga profundamente à força e à composição das forças progressistas no mundo.

Devido às derrotas cumulativas desse campo progressista no período do neoliberalismo global, desde o final dos anos 1970, a economia política marxista tem se confinado cada vez mais à academia, onde ela é rejeitada pelos economistas convencionais pelas suas supostas falhas teóricas, e pelos não economistas, inclusive muitos sociólogos, filósofos e cientistas políticos, pelo seu suposto economicismo e reducionismo. Ao mesmo tempo, a consolidação incremental das fronteiras disciplinares tem fragmentado e diminuído as ambições da economia política marxista e aumentado a intolerância das disciplinas convencionais contra todo tipo de heterodoxia. Mesmo dentre elas, as críticas desferidas à economia política marxista revelam um entendimento simplista, estilizado e, frequentemente, ignorante do marxismo. Ao longo dos anos, o marxismo e a sua economia política têm sido sujeitos a uma reconstrução descuidada tanto pelos seus críticos como pelos que tentam utilizá-los, o que tende a remover o marxismo para longe do seu conteúdo original e das intenções dos seus fundadores.

Por fim, e com importância desigual conforme o tema, o lugar e a disciplina, o marxismo tem um ritmo histórico que, hoje em dia, se baseia fortemente na geração radicalizada na década de 1960. Entretanto, agora é preciso que uma nova geração de acadêmicos e ativistas ocupe esses espaços intelectuais e profissionais. Esse é o desafio mais urgente da geração atual de marxistas na academia.

Apesar dessas dificuldades, os elementos mais importantes do marxismo têm resistido aos testes dos tempos difíceis e dos preconceitos intelectuais. Por exemplo, pela sua ênfase nos modos de produção, as classes e a história, e sua atenção ao poder, aos conflitos, às contradições e ao sistêmico, o marxismo é genuinamente interdisciplinar, com o próprio Marx oferecendo um exemplo de contribuições ao longo de um espectro de áreas nas ciências sociais. Isso permite que a economia política marxista tenha uma presença crítica e construtiva em várias disciplinas e temas e mantenha seu apelo numa ampla frente de trabalhos intelectuais, desde o econômico até o ideológico, e desde o nível local até os destinos do mundo contemporâneo. Essas virtudes, únicas nas ciências sociais, são amplamente ilustradas nessa obra de Henrique Amorim.

Apesar desse grande potencial analítico e político, o marxismo, como todas as teorias sociais, não tem acesso imediato ou privilegiado à verdade, e ele não oferece respostas prontas aos problemas urgentes da atualidade. O marxismo é um guia para o estudo, espera-se que seja também um guia para a ação, mas ele não oferece uma plataforma para as construções puramente conceituais. Para Marx, a realidade é um todo concreto que determina seus momentos e não o contrário. Para entender a realidade devemos reconstruir no pensamento as estruturas reais de determinação entre o concreto e seus momentos, e apropriar conceitualmente os processos e relações de determinação entre os diferentes aspectos da realidade. O marxismo não inventa problemas nem coloca quebra-cabeças puramente intelectuais. Ele se dedica a entender a realidade através de uma análise sistemática e operando em níveis crescentemente complexos e concretos. Com isso, a economia política marxista busca iluminar as relações entre distintos aspectos do mundo real, e introduzir conceitos expressando essas relações.

A economia política marxista tem três dimensões principais. Primeiro, o seu foco se concentra nos processos materiais de reprodução social sob o capitalismo, incluindo o que é produzido, como, e as estruturas sociais apoiando esse modo de produção, especialmente as estruturas de exploração. Ao fazer isso, a economia política marxista ilumina as relações sistêmicas, apoiando o modo de produção capitalista através da história, em cada sociedade e através delas. Isso pode ajudar a superar a fragmentação das experiências de exploração e conduzir a uma explicação da existência das classes, da exploração, do imperialismo e de outras estruturas e processos sociais que nem sempre são óbvios.

Segundo, a economia política marxista é necessariamente interdisciplinar, porque a economia não existe à parte da sociedade, cultura, política, língua, relações internacionais e assim por diante. Nesse sentido, o pensamento crítico marxista é integrativo. A flexibilidade metodológica associada com a interdisciplinaridade não implica que a economia política marxista seja intrinsecamente desestruturada. Ao contrário, ela se estrutura pelas relações de

valor, como fica indicado claramente em várias entrevistas incluídas neste livro. Reciprocamente, não surpreende que a maioria dos pesquisadores entrevistados não tenha um método de trabalho fixo *a priori*. Eles partilham com Marx dos princípios de que não existem métodos gerais para a análise social, e que o método de pesquisa depende do contexto da análise e dos objetivos dos pesquisadores. Seria, portanto, impossível "copiar" o modo de trabalho de Marx e inútil tentar, pois o projeto marxista reflete a realidade e busca transformá-la, o que é incompatível com a mera reprodução de condições passadas.

Terceiro, a economia política marxista informa o ativismo político ao iluminar os limites das modalidades atuais de reprodução social, as tensões no tecido do presente e o potencial para desestabilizar a reprodução social e o processo de exploração através da atividade coletiva. Ao fazer isso, a economia política marxista apoia a construção de um futuro melhor, em que as pessoas possam realizar seu potencial para além das restrições sistêmicas impostas pelo capitalismo.

Partindo de qualquer ângulo e qualquer perspectiva, a economia política marxista se baseia na centralidade da análise das categorias do capital e do capitalismo, ao invés de partir da economia ou do econômico como categorias universais e abstratas.

No caso da análise das classes sociais, corretamente priorizada nessa obra de Henrique Amorim, a economia política de Marx revela o componente crucial e central da estrutura de classes do capitalismo – que o capital e o trabalho, necessariamente, se opõem e se enfrentam na compra e venda da força de trabalho. A economia política marxista examina as consequências desta estrutura de classes para a acumulação, a reprodução social, o desenvolvimento desigual, as crises e assim por diante. Portanto, longe de reduzir todos os fenômenos econômicos e sociais a esse substrato elementar, o que a economia política de Marx faz é abrir caminho para uma investigação mais ampla, mais sistemática e mais complexa da estrutura, das relações, dos processos e das consequências do capitalismo a partir dessas relações fundamentais de classe. Em resumo, a economia política de Marx não reduz a estrutura de classes ao capital e ao trabalho. Ao contrário, ela

localiza as outras classes em relação ao capital e trabalho, seja como parte essencial ou como relações contingentes do modo de produção capitalista.

Ao fazer isso, a economia política marxista demonstra que a produção capitalista necessariamente envolve conflitos sociais na produção e na distribuição. Ela também pode informar ações práticas para superar esse modo de produção, não apenas através do trabalho teórico consistente, mas, especialmente, e de forma urgente, para articular a possibilidade da liberdade humana, e até da sobrevivência biológica dada a degradação ambiental promovida pelo capitalismo.

Nada disso implica que o marxismo oferece uma chave mágica para a investigação científica ou a atividade política. O marxismo foi utilizado desde o final do século XIX por movimentos sociais e políticos que alcançaram triunfos significativos, muitas vezes a um custo elevadíssimo. Ele também foi usado para justificar crimes terríveis. Essa herança ambivalente é o destino de todas as teorias sociais influentes.

As entrevistas incluídas neste livro indicam que nenhuma interpretação de Marx é “perfeita”, no sentido de incluir todas as peças do quebra-cabeça intelectual que ele nos deixou. Além disso, nenhuma delas pode explicar a realidade por completo com as peças escolhidas. Felizmente, propor diferentes interpretações de Marx, ou atingir conclusões ligeiramente distintas a respeito da teoria do valor, não implica abandonar seu referencial teórico, trair Marx, ou rejeitar seu trabalho e tudo o que ele implica. Esse marxismo sectário e apocalíptico não contribui para o entendimento da realidade e, felizmente, ele saiu de moda faz tempo. A marxologia estéril não cumpre papel acadêmico, não atrai ninguém para a atividade política e, geralmente, se volta inteiramente para dentro, focalizando as citações de Marx e deixando de lado a interpretação e a transformação da realidade. Com o apoio dessa obra de Henrique Amorim, e informados pelas entrevistas nela contidas, podemos contribuir para o avanço da economia política marxista, livres dessas tradições negativas e prontos para enfrentar os desafios do futuro.

Alfredo Saad Filho

Londres, novembro de 2015.

Apresentação

Henrique Amorim

O que é trabalho imaterial? Foi a partir desta pergunta que inicialmente havia projetado a estruturação de um livro de entrevistas com pesquisadores contemporâneos. Em meados de 2009, iniciei a realização de um conjunto de entrevistas que seriam base para uma pesquisa sobre a teoria do valor-trabalho e sobre como essa teoria havia sido instrumentalizada pelo debate sobre o trabalho imaterial. No entanto, logo na montagem da primeira entrevista, percebi a necessidade de fundamentar esse percurso com base não apenas no trabalho imaterial, mas, alargando a problematização, tratar também do *Trabalho, Valor e Classes Sociais*, entendendo-os como relações sociais centrais tanto para a investigação do trabalho imaterial como também para a análise das sociedades capitalistas contemporâneas.

A motivação inicial foi, assim, aprofundada pela necessidade de confrontar a bibliografia contemporânea que discutia o trabalho imaterial, pressupondo-o como nova e central força produtiva e também por acontecimentos conjunturais significativos em todo o mundo como, por exemplo, a crise financeira que atingiu os Estados Unidos e a Europa a partir de 2008 e que ainda se faz presente entre nós em um cenário de aguda recessão econômica.

As possíveis respostas àquela primeira questão, *o que é trabalho imaterial?*, não poderiam, portanto, ser devidamente respondidas sem o exame dos conceitos centrais que haviam alicerçado o surgimento do debate sobre o trabalho imaterial, principalmente nas décadas de 1970, 1980 e 1990 e que, de variadas formas, foram revisitados diante da instabilidade econômico-política que se instaurou a partir de meados da década de 2000.

A discussão sobre o trabalho imaterial estava, com isso, imersa na conjuntura econômica e política de crise das formas da finança capitalista, que atingiu com força a produção industrial e os serviços em todo o mundo. Esse novo cenário social impôs a necessidade

de, primeiro, apresentar as várias concepções de trabalho imaterial, segundo, explicitar as temáticas centrais que cercam e dão base à discussão do trabalho, da produção imaterial, das classes sociais e do valor e, por fim, de apreender a leitura de cada um dos autores e autoras presentes neste livro sobre seus mais centrais objetos de estudo.

Ao explorar o tema do trabalho imaterial, pudemos, portanto, mergulhar em outros e variados temas caros às Ciências Sociais, à Economia, à Filosofia e à História a partir de questões que exploravam, por exemplo, aspectos relativos ao Estado, às novas tecnologias da informação e comunicação (NTICs), à intangibilidade das mercadorias, ao debate sobre a centralidade e não centralidade do trabalho, à relação entre tempo de trabalho e tempo livre, alienação e fetichismo da mercadoria, à mundialização do capital, à relação entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, trabalho manual e intelectual, ao trabalho abstrato, à discussão sobre o intelecto geral, ao economicismo, ao determinismo, à relação entre relações de produção e forças produtivas, ao enfrentamento entre os tipos ideais weberianos e as abstrações concretas marxianas, aos *cadres*, à multidão, ao capitalismo cognitivo, à revolução socialista, ao neomarxismo e altermarxismo, à burocracia, gerência, à revolução informacional, à renda básica e/ou renda universal que passavam necessariamente pela discussão de diversos autores, como Gorz, Negri, Lazzarato, Rubin, Hegel, Weber, Lukács, Bell, Offe, Habermas, Althusser, Touraine, Mallet, pela Escola de Frankfurt, por Gramsci, Keynes, Vincent, Mandel, Luxemburgo, Moulier-Boutang, além de uma apresentação mais detalhada de aspectos estruturais da obra de Marx, especialmente de *O Capital*[1] e dos *Grundrisse*,[2] sempre ancorados na investigação e problematização do trabalho, do valor e das classes sociais.

Os conceitos de *Trabalho (imaterial)*, *valor e classes sociais* tornaram-se, com isso, a espinha dorsal das questões que orientam as entrevistas deste livro. Assim, as entrevistas aqui reunidas se caracterizam, portanto, como uma apresentação de visões e leituras distintas sobre cada um destes conceitos, conferindo-nos, com isso, um leque, não dogmático, de interpretações sobre a realidade contemporânea e sobre as bases nas quais se estruturam as

sociedades capitalistas. Isso porque os temas do trabalho, do valor e das classes sociais são, para os pesquisadores aqui reunidos, além de sínteses de relações sociais concretas, meios para descortinar e analisar as sociedades capitalistas.

Informados por diferentes concepções de mundo, os pesquisadores que compõem este livro, demonstram, em seu conjunto, uma riqueza interpretativa, teórica e conceitual, que de imediato nos convida ao debate. Além disso, a profusão de diferentes interpretações sobre o trabalho imaterial, sobre as classes, sobre o valor e sobre tantos outros temas nos parece, para aqueles e aquelas que pesquisam diretamente estes temas, algo formador. Isto é, expormos concepções distintas sobre temas tão caros à teoria social que erigissem, sobretudo, a possibilidade de confrontarmos pontos de vista usualmente negligenciados e, ao mesmo tempo, superarmos concepções reducionistas e economicistas que aprisionam tais conceitos ao universo ou à esfera do econômico nos parece fundamental para a formação teórica e para o embate social.

Teoricamente, a motivação para explorar nas entrevistas o trabalho (imaterial), o valor e as classes sociais remonta às teorias constituídas nos anos 1970, sobretudo, aquelas que se apresentam como alternativas ao economicismo e ao determinismo de um certo marxismo, vinculado aos partidos comunistas no Brasil e no mundo sob orientação do partido comunista soviético.

Foi nesse período que as teorias da sociedade pós-industrial foram gestadas; teorias estas que se reivindicavam, primeiro, como protagonistas da ruptura com o paradigma produtivo, isto é, que se apresentavam como teorias que estruturavam suas análises para além da fábrica, procurando, segundo, estabelecer uma crítica ao economicismo e ao determinismo das análises situadas na esfera do econômico e que, por fim, situavam-se como teorias radicalmente anti-marxistas, na medida em que identificavam, no conjunto de autores e teorias marxistas, a base do paradigma produtivo, do economicismo e do determinismo.

A ideia-base que orientava as teorias da sociedade pós-industrial era a de que a dinâmica central das sociedades contemporâneas não estaria mais vinculada/presa ao trabalho e à produção

industrial. Na prática, essas teorias anunciaram o fim de um período, marcado por um forte processo de sociabilização, que tinha a indústria como seu principal eixo, e o início de um outro período, marcado, sobretudo, pela heterogeneidade política e cultural.

Mesmo admitindo que a indústria ainda tinha um papel importante para a constituição de sociabilidades e para a dinâmica da reprodução da relação capital/trabalho, ela não poderia mais ser considerada como um eixo central socialmente estruturante. As sociabilidades teriam, com isso, se desembaraçado dos domínios do produtivo para se constituírem cultural e politicamente.

Novos movimentos sociais, novos conflitos sociais, novas identidades culturais, relações de gênero, sexualidade, etnias, raça, por exemplo, se apresentavam como expressões sociais, políticas e simbólicas de grupos e indivíduos tão heterogêneos que pareciam, primeiro, não ter nada a ver com a lógica da produção – seja ela taylorista, fordista, toyotista, rígida ou flexível, no ocidente ou no oriente –, segundo, não caber mais dentro dos conceitos que sintetizavam, para os autores que vislumbravam de diferentes formas a sociedade pós-industrial, o paradigma produtivo.

De forma geral, o argumento de fundo das teorias da sociedade pós-industrial era o de que a análise marxista estava presa à produção tipicamente industrial e fabril, produção esta que teria se particularizado a partir do século XVIII e se desenvolvido até os anos 1960. Esse período da história seria aquele, portanto, no qual se identificaria a presença de uma classe operária, isto é, de um grupo de indivíduos mais ou menos homogêneos, tanto no que se refere às suas tarefas laborais quanto em relação aos seus hábitos, costumes, sentimentos, ideologias e filiações políticas e partidárias. Com o final desse período, marcado, sobretudo, por um enxugamento da indústria tradicional e por um processo de heterogeneização profissional e cultural, a teoria marxista, presa ao paradigma produtivo, não daria mais conta de compreender a realidade socialmente diversificada que se apresentara.

A tese do fim da sociedade do trabalho, que vinha a reboque da teoria da sociedade pós-industrial, se apresentava, finalmente, como um fato social total, e as alternativas políticas que se estruturavam a partir dela pareciam se submeter ou à convivência com um

capitalismo cada vez mais predador e destrutivo, tentando a todo custo resistir a um processo de colonização que há muito não respeita limites, ou a descarrilhar para a ideia pós-moderna de inapreensão das dinâmicas estruturais, situadas em interfaces de subjetividades fragmentárias e efêmeras que pulverizavam qualquer forma de identificação política coletiva anticapitalista.

É diante desse quadro analítico que muitas teorias, gestadas nas décadas seguintes, 1980, 1990 e 2000, são edificadas. Há nesse período um pressuposto teórico que é fartamente vulgarizado: os conceitos de trabalho, de valor e de classes sociais são reféns do economicismo. Ou seja, tais conceitos são tomados como limitados para a investigação das mais diversas relações sociais das sociedades capitalistas a partir daquele momento.

Assim, teorias como as de André Gorz da sociedade dual,[3] de Alain Touraine da sociedade pós-industrial,[4] de Jürgen Habermas do agir comunicativo,[5] de Daniel Bell e Claus Offe da sociedade de serviços,[6] de Alberto Melucci dos novos movimentos sociais,[7] de Axel Honneth, Nancy Fraser e Charles Taylor do reconhecimento,[8] de Gorz, Negri e Lazzarato do trabalho imaterial,[9] de Castells da sociedade da informação,[10] de Inglehart da guinada cultural,[11] de Rifkin do fim dos empregos,[12] de Negri da multidão,[13] de Ralf Dahrendorf e Alain Touraine dos conflitos sociais,[14] de Moulier-Boutang do capitalismo cognitivo,[15] e ainda com os dilemas levantados por estas teorias, tais como o da sociedade autônoma *versus* sociedade heterônoma; do mundo da vida *versus* sistema; da sociedade industrial *versus* sociedade de serviços; da produção material *versus* produção imaterial; e do reconhecimento *versus* redistribuição, por exemplo, todas estas teorias e dilemas teóricos pressupõem, para estruturarem seus diagnósticos sobre a realidade contemporânea, um ponto de partida comum: os conceitos marxianos de trabalho, valor e classes sociais seriam conceitos limitados por estarem situados na esfera do econômico.

Em que medida este pressuposto é correto? Para responder a esta questão procurei entender, com base nas entrevistas que compõem este livro, os limites dessa pressuposição na medida em que, ao questionar os autores e autoras de correntes teóricas e

linhas políticas variadas, pudesse qualificar quais seriam os fundamentos, inclusive metodológicos, dessa pressuposição. Quais conceitos de trabalho, valor e classes sociais essas teorias tinham como referência? Eles representavam as mais variadas correntes do marxismo ou se apegavam a uma definição específica destes conceitos? Faria sentido, do ponto de vista do método de Marx, falar em paradigma produtivo ou seriam trabalho, valor e classes sociais categorias analíticas concretas que podem sintetizar um modo de vida específico, apreendendo-o, assim, como sínteses múltiplas de aspectos políticos, culturais, estéticos, de gênero, sexuais, simbólicos e, também, econômicos?

Estas questões guiaram nossa pesquisa nos últimos anos e também o conjunto de entrevistas que compõem este livro. Sua publicização, sobretudo por conta da profundidade e versatilidade com que são trabalhados os conceitos e problemas sociais contemporâneos, nos parece urgente, seja para explicitar os fundamentos do debate sobre o trabalho imaterial, seja como mais um ponto de partida para sua problematização.

***

Entre os anos de 2009 e 2017, realizei vinte e duas entrevistas com pesquisadores franceses, ingleses e brasileiros. A escolha dos entrevistados seguiu diretamente o critério objetivo das temáticas do livro. Assim, entrevistei pesquisadores, filósofos, economistas, historiadores e cientistas sociais que haviam discutido os temas do trabalho, do valor e das classes sociais, sobretudo, de forma a articulá-los teoricamente.

Haveria outros pesquisadores a serem incluídos aqui. Não obstante, foi necessário, pelo acúmulo de trabalho realizado, evocar um fim, mesmo que ele não se apresentasse como ideal do ponto de vista da totalidade de pesquisadores que discutem tais temáticas. Esse fim evocado se deve, também, ao entendimento de que o conteúdo das entrevistas reunidas aqui já se apresentava minimamente suficiente para elaborar diagnósticos sobre o trabalho imaterial, para apresentar teorias e apreensões distintas sobre os temas do livro e, com isso, fornecer didaticamente, e com base

nessas variantes conceituais, ferramentas analíticas para uma compreensão mais complexa do trabalho imaterial, das classes sociais e do valor-trabalho.

A realização destas entrevistas, desde o seu início até a revisão final do livro, foi sem dúvida fruto de um trabalho coletivo. A estruturação do roteiro e elaboração das questões, a realização das entrevistas em Paris, Strasbourg, Londres, Campinas, São Paulo, Londrina, João Pessoa e Caxambu, a edição de um primeiro vídeo, as transcrições, as traduções, a edição do material final, a organização do livro e, por fim, a preparação para a publicação contaram com o trabalho de vários pesquisadores.

É nesse sentido que devo muito deste livro a companheiros e companheiras de pesquisa que, de distintas maneiras, colaboraram e foram fundamentais para sua realização. Assim, gostaria de agradecer a todos os entrevistados presentes no livro: Alain Bihr, André Tosel (*in memoriam*), Antoine Artous, Celso Frederico, Daniel Bensaïd (*in memoriam*), Dominique Méda, Francisco de Oliveira, Francisco Teixeira, Gérard Duménil, Helena Hirata, Jacques Bidet, Jean Lojkine, João Quartim de Moraes, John Weeks, Jorge Grespan, Leda Paulani, Marcos Del Roio, Michael Löwy, Michel Husson, Ricardo Antunes, Robert Castel (*in memoriam*) e Sadi Dal Rosso. A Alfredo Saad Filho pelo prefácio e a Giovanni Alves pelo posfácio. Agradeço à Carolina Cristina Alves e a Sávio Cavalcante pela realização e pela tradução da entrevista de John Weeks; agradeço à Santiane Arias pela tradução das entrevistas de Alain Bihr, Dominique Méda, Gérard Duménil, Jacques Bidet, Michel Husson e Robert Castel; à André Gerônimo, Angelina Moreno, Breno de Oliveira Santos, Bruna Fávaro, João Gabriel Pelegrini, João Gabriel Tury e Lívia Ciscato pelas transcrições e revisão, a Jair Batista da Silva que me acompanhou na entrevista com Chico de Oliveira; agradeço também a todas e todos integrantes do *Grupo de Pesquisa Classes Sociais e Trabalho* pelo estímulo à pesquisa. Agradeço especialmente a Leandro Galastri, pesquisador e amigo, que me acompanhou nas entrevistas em Paris, e à Fabiana Sanches Grecco pela leitura e revisão atentas. Agradeço ainda (*in memoriam*), ao meu saudoso e querido amigo, Filipe Raslan (Filipinho), que nos deixou em agosto de 2016, parceiro de grupo de

pesquisa e militância, por me ensinar a viver de forma mais leve e serena.

Henrique Amorim
Campinas, 8 de outubro de 2016.

Alain Bihr[*]

Professor da Université de Franche-Comté (UFC) e pesquisador do Laboratoire de Sociologie et d'Anthropologie (LASA), Alain Bihr é uma das grandes referências nos estudos marxistas sobre a extrema direita na França e o movimento operário europeu. Sendo também um dos fundadores da revista *À Contre Courant*, Bihr tem se dedicado com mais afinco, desde o início dos anos 2000, a analisar a lógica do capital manifesta em diversas instâncias da história, tais como na reprodução da sociabilidade capitalista e na configuração relacional das classes sociais. Entre suas publicações se destacam: *Du grand soir à l'alternative* (Ouvrières, 1991) traduzido para *Da grande noite à alternativa* (Boitempo, 1998) e publicado no Brasil na Coleção Mundo do Trabalho; *La reproduction du capital: prolégomènes à une théorie générale du capitalisme* (Page Deux, 2001); *La préhistoire du capital: le devenir-monde du capitalisme* (Page Deux, 2006); e *La logique méconnue du capital* (Page Deux, 2010).

Gostaria de começar por seu método de trabalho. Como você organiza a produção de seus textos?

Não tenho um método ou uma estrutura de trabalho definida, mas, de modo geral, escrevo livros que gostaria de ter lido. Eu me coloco uma questão e, na falta de respostas satisfatórias na literatura existente, escrevo livros buscando estas respostas. Pode parecer um pouco pretensioso, mas escrevo primeiro para responder às questões que me coloco. Agora, a maneira como trabalho é pela constante leitura e escrita, que hoje em dia é extremamente facilitada pela tecnologia, pela acessibilidade e facilidade de edição e revisão.

Quais foram suas principais influências teóricas?

A minha grande dívida intelectual é, incontestavelmente, com Henri Lefebvre. Foi ele quem me conduziu a Marx, Hegel etc. Sou filósofo de formação, fiz meus estudos em filosofia, lecionei no Liceu durante 20 anos. Entre os autores mais contemporâneos, que foram também meus contemporâneos, mesmo se me precedem em uma geração, apenas o Henri Lefebvre, nenhum outro. Estudei outros, me servi deles em algumas ocasiões, mas não é a mesma coisa que Henri Lefebvre, com quem tenho uma dívida importante. Lamento que hoje ele seja quase que completamente esquecido na França, felizmente não em outros lugares. Sei que no Brasil ainda existe gente que se refere a ele, suas obras são traduzidas e estudadas, é o caso também dos anglo-saxões e, em alguma medida, na Alemanha. Por que Lefebvre? Porque, na minha opinião, é quem tem de longe um conhecimento mais preciso de Marx e da enorme dívida de Marx com Hegel e a sua tradição filosófica, mesmo que a partir de uma dimensão crítica. Porque, da mesma maneira que existe em Marx uma crítica da economia política, existe em Marx uma crítica da filosofia, no mesmo sentido da palavra crítica, isto é, uma operação que consiste em apropriação e superação e que faz com que ele tenha sempre uma dimensão metafilosófica, para retomar um conceito lefebvriano. Isso Lefebvre mostrou bem. Particularmente, a maneira como ele soube mostrar que no coração do pensamento de Marx existe um paradigma totalmente original, uma espécie de modelo de compreensão da realidade social a partir da relação entre sujeito e objeto, sobretudo a dialética entre objetivação e alienação, apropriação e reapropriação. Lefebvre, em diversos textos, insistiu sobre a importância do conceito de alienação. Por exemplo, demonstro como é presente e importante em *O capital* o conceito de fetichismo, e como esse conceito foi completamente negligenciado pela grande maioria dos comentadores de Marx e é um conceito absolutamente fundamental. Na minha opinião, não dá para compreender *O capital*

sem essa dimensão da autonomização do valor, cujo fetichismo é evidentemente um momento. Henri Lefebvre, para mim, é fundamental. Além disso, ele tem mais de sessenta livros. Através de textos sobre Rabelais, Descartes, Diderot, Pascal e Musset, em cada um desses textos, capítulos que são como uma pequena joia, nos quais ele substitui a obra e o autor na condição da época e que constitui por inteiro o delineamento de uma teoria da individualidade burguesa. É extraordinário um autor marxista que fez uma teoria da individualidade burguesa. Bom, nós encontramos outros grandes autores no marxismo alemão, por exemplo, penso aqui na Escola de Frankfurt: Ernest Bloch e Georg Lukács, mas Lefebvre, para mim, é a maior figura da posteridade marxiana.

Quais os elementos conceituais que Marx não desenvolveu e que hoje se apresentam como fundamentais para a análise das sociedades contemporâneas?

Penso que a primeira coisa a ser incorporada à crítica da economia política de Marx é que ela mesma é inacabada. O que vejo é que Marx nos deixou vários campos sobre alguns dos quais ele trabalhou muito e outros em que apenas se contentou em indicar a existência de matérias a serem trabalhadas. Portanto, é fácil indicar em Marx o que falta. É estritamente impossível, para além das faculdades de um único homem, inclusive Marx, conceber a amplitude teórica necessária para se responder a todas as questões colocadas pela inteligência do capitalismo. O que Marx fez foi o que seria possível a um homem do seu tempo, isto é, analisar um capitalismo que estava ainda muito longe de ter percorrido toda a sua trajetória histórica. Embora já velho de alguns séculos, o capitalismo estava ainda apenas no início da sua trajetória. Portanto, há toda uma série de problemas que surgiram do próprio

desenvolvimento do capitalismo que Marx não poderia simplesmente perceber. Agora, se tratando d'*O capital*, para ser mais preciso, penso que apesar da estrutura da obra, Marx não completou sua trajetória teórica. Não esqueçamos que, enquanto ele esboçou os primeiros ensaios de sua crítica à Economia Política nos *Grundrisse*, por exemplo, e desenhou um plano geral, relativamente distante do próprio *O capital*, realizou apenas uma parte da conclusão deste plano. Em particular, tudo o que tratou da articulação entre as diferentes classes sociais, a articulação dessas classes sobre a forma do Estado, a relação entre os Estados, a teoria do mercado mundial e a teoria das crises para responder as diferentes questões que ele indica, em tudo isso há elementos que se encontram presentes n'*O capital* e nas obras anexas, mas são apenas elementos. Penso que tudo isso dá base ao que hoje é precisamente uma teoria da reprodução do capital. A reprodução do capital é um conceito que permite articular todas essas questões. Há, em Marx, a intuição, mas apenas a intuição, do capitalismo como um modo de produção e de reprodução que é completamente original. Ao meu ver, é necessário retomar isso. A maneira como o capitalismo para se reproduzir, para se estabelecer, para perdurar, teve que se apropriar de todas as atividades humanas, em toda profundidade da vida social, inclusive nos aspectos mais cotidianos. Aqui, nos deparamos justamente com os elementos de elaboração presentes em Henri Lefebvre em sua crítica da vida cotidiana etc. Há ainda, portanto, um grande campo de estudos sobre o ponto de vista marxista a ser trabalhado. Por exemplo, ainda não dispomos de uma verdadeira teoria marxista da individualidade ou de uma ética marxista. Claro, existem obras, tentativas, mas ainda permanece, em minha opinião, muito longe de onde podemos chegar.

Então, nesse sentido, deve-se superar ou atualizar o pensamento de Karl Marx?

Na verdade, estes são dois processos automaticamente intrincados. Se Marx me interessa é, sobretudo, porque estou convencido, e até o momento nada abalou essa convicção, de que ele é um ponto de partida obrigatório para a compreensão do mundo no qual vivemos, isto é, é necessário partir de Marx – partir de Marx quer dizer que, sem passar por ele, não chegaremos a grande coisa, mas permanecer somente nele não é garantia de muito mais, ou seja, não podemos nos contentar em repeti-lo. Assim, minha pesquisa se coloca em constante confrontação com Marx e os problemas que ele nos colocou. Esse é o ponto de partida que vai me permitir elaborar os instrumentos para a compreensão das nossas questões, não que todos esses instrumentos estejam em Marx, mas partindo dele podemos forjá-los. Isso permite também nos interrogarmos constantemente sobre o texto de Marx e sempre descobrir nele coisas novas. Penso que Marx é um imenso canteiro de obras. Ele nos deixou uma obra inacabada, mas que constitui um canteiro no qual é necessário escavar para encontrar o material necessário para a elaboração de instrumentos de compreensão de nosso mundo. Portanto, isso implica num questionamento constante dos seus textos e, ao mesmo tempo, na descoberta de coisas em função dos problemas que nos colocamos; problemas que não são os mesmos de cinquenta anos atrás, onde havia a necessidade de outra compreensão, outra leitura de Marx. O que estou dizendo não é algo exclusivo de Marx, toda obra que permanece viva é suscetível de ser tratada de outra forma, isto é, toda obra que continua a nos fornecer elementos para a compreensão do mundo atual está suscetível de se ver reinterrogada e reinterpretada em função de sua confrontação com a atualidade.

Você citou os Grundrisse. *Particularmente, a partir do início dos anos 1960 e 1970, esta obra de Marx foi revisitada por vários autores. Qual*

é a importância dessa obra e de sua retomada?

Digamos que tenha certa desconfiança dessa retomada dos *Grundrisse*. Desconfiança talvez seja muito forte, mas sou circunspecto em relação a essa retomada dos *Grundrisse*. Digamos que exageraram na importância dos *Grundrisse*. Eu me explico. Penso ser necessário considerar toda a trajetória de Marx, isto é, não isolar *O capital* das tentativas precedentes de crítica da economia política, entre as quais os *Grundrisse* são as primeiras. Não é o caso de considerar que a verdade está mais nos *Grundrisse* que n'*O capital*, ou o inverso. O que mais me chamou a atenção é que Marx experimenta, nesses diferentes textos, diferentes aspectos dos seus conceitos, o que quer dizer que nós temos que fazer um trabalho de elaboração conceitual que Marx não colocou de modo imediato em alguns de seus textos. Marx não colocou de modo imediato, por exemplo, o conceito de capital, nem o conceito de valor, mais-valia etc., porque ele descobre aos poucos que são conceitos polissêmicos, conceitos de múltiplas dimensões. O interesse de um texto como os *Grundrisse* e pelo conjunto de textos intermediários – porque entre os *Grundrisse* e *O capital* existem outros que é preciso estar atento, como os manuscritos de 1861/1863, eventuais cadernos a partir dos quais ele constituiu a teoria da mais-valia ou a versão primitiva d'*O capital* que Marx redige entre 1863/1865 – é o de enfatizar, em cada um desses momentos, um aspecto específico, e isso que é interessante; confrontar esses diferentes textos para ver como Marx trabalha e, por outro lado, como resolve problemas que se apresentam, levando a tais e tais conceitos e inflexões sem considerar que um texto se sobrepõe ao outro. Ao contrário, é preciso considerar a totalidade dessa elaboração e tentar compreender justamente a riqueza que ela nos apresenta, tentando articular diferentes aspectos de sua obra. Portanto, não sou a favor de considerar os *Grundrisse* como sendo superior ao *O capital*, ou o inverso. Penso que são ensaios que têm uma ordem cronológica, ou seja, que é preciso que os

entendamos como etapas de uma trajetória, mas, ao mesmo tempo, como explorações diferentes dos conceitos em uma leitura comparada.

Desde a década de 1970, importantes autores vêm questionando a ideia de que o trabalho é o elemento central da sociedade capitalista. Como você analisa o debate sobre a centralidade do trabalho?

Eu compreendo esta questão de maneira muito radical. Faz parte de pressupostos marxistas de base que consideram que não se pode compreender o modo de organização e funcionamento da sociedade humana, qualquer que seja ela, se não tivermos uma análise do trabalho, compreendido na sua dupla dimensão de articulação entre os homens e a natureza e dos homens entre si, isto é, como uma atividade de apropriação pelos homens da natureza e de uma atividade socialmente organizada, que implica diferentes formas de relação entre os homens. É isso que entendo por centralidade do trabalho. Nesse sentido, a centralidade do trabalho é válida em todo o tempo e lugar. Não há centralidade do trabalho hoje que não havia no Egito dos faraós, ou na China de Ming, ou no século XVII. Nesse sentido, há sempre uma centralidade do trabalho. Simplesmente, quer seja na dimensão com relação à natureza ou na dimensão da relação dos homens entre si, o trabalho, precisamente porque ele é uma realidade social e histórica, se apresenta sob formas e conteúdos sempre diferentes. Mas não há mais ou menos centralidade do trabalho hoje que no século XIX ou em outros séculos. Ou seja, hoje, como ontem e amanhã, para compreender o mundo em que vivemos, é necessário começar por saber aquilo que nós somos. Às pessoas que

contestam a tese da centralidade do trabalho nesse sentido, peço que reflitam sobre o que significa a crise ecológica, porque ela nos leva precisamente a esta centralidade. Ela interroga precisamente a maneira como nós nos articulamos com a natureza e nos mostra quanto o destino das sociedades humanas permanece fundamentalmente dependente da maneira como essa articulação opera. Portanto, contestar a tese da centralidade do trabalho numa sociedade cada vez mais hipotecada, no seu futuro e no seu modo de funcionamento imediato, pela enorme crise ecológica é um paradoxo.

Como compreender a relação entre forças produtivas e relações de produção? Em que polo desta relação estaria a primazia do devir social?

Na dialética entre forças produtivas e relações sociais de produção, sempre atribuí um papel decisivo às relações de produção. Entendo que o desenvolvimento das forças produtivas é, em grande medida, comandado no interior do capitalismo pelos imperativos da reprodução das relações de produção, tanto que eles próprios são, em parte, determinados pela luta de classes, isto é, pelas relações de força entre capital e trabalho. São essas relações de força que vão determinar a forma e o conteúdo do progresso das forças produtivas. Não acredito absolutamente em qualquer autonomia do desenvolvimento das forças produtivas. Evidentemente, pode se produzir inovações técnicas e científicas que vão tornar possível uma revolução das relações de produção, inclusive, por consequência, uma nova configuração das relações de classe, mas é sempre em definitivo, segundo os imperativos da reprodução das relações de produção tal como se apresentam também no nível das relações entre as classes sociais, que a exploração acontece. Nós podemos ver, por exemplo, a maneira como foi utilizada toda a potencialidade que se abriu com a

revolução informacional, isto é, a exploração no nível do aparelho produtivo de automação.

Sim, mas nas últimas décadas a redução de postos de trabalho na indústria nos países de economia avançada, por conta da reestruturação produtiva, não diminuiu o poder político da classe operária?

Eu penso que essa diminuição é essencialmente em função da configuração das relações de classe, na qual o movimento operário, em particular o movimento europeu, entrou após o quadro que chamamos geralmente de compromisso fordista. Para explicar a entrada do movimento operário nesse compromisso, é preciso retomar a forma que o movimento operário assumiu, na Europa, no fim do século XIX, com a emergência do que denominei modelo social democrata do movimento operário. E, ao traçar a sua trajetória, nos damos conta que o crescimento das forças produtivas, mais exatamente as formas de desenvolvimento das forças produtivas, é totalmente dependente da configuração das relações de classe e não o inverso. Dito de outro modo, o que chamamos de perda do poder do trabalho da classe operária e do proletariado – esses termos não são exatamente idênticos –, o que se opera a partir dos anos 1970/1980, tem a ver com a capacidade do capital de colocar em questão o compromisso fordista ali onde o movimento operário estava confinado. Mas não acredito que se deva buscar o determinante essencial, nesse caso, na revolução das forças produtivas, ele não é o elemento principal. Por exemplo, seria preciso forças produtivas para iniciar a transnacionalização do

capital? Elas já existiam! A indústria dos transportes conheceu uma revolução total desde 1950/1960; a indústria da telecomunicação com a internet também conheceu uma revolução, mas não é a internet que faz circular as mercadorias sob a forma de valor. É necessário continuar a transportar seja no Brasil ou na Europa o petróleo da Arábia Saudita até o Brasil, para ficarmos em alguns exemplos grosseiros.

Você tocou na questão da revolução informacional. Você entende que as novas formas de exploração do trabalho na produção informacional abalaram a teoria do valor de Marx?

Não! Não vejo o porquê. É necessário destacar algumas coisas simples e voltar ao fundamental. O que Marx mostra? Marx mostra que o valor tem por substância, como ele diz, o que ele chama de trabalho humano em geral, ou ainda o trabalho humano abstraído da sua forma e conteúdo particular. Portanto, desse ponto de vista, é totalmente indiferente ao valor que ele se forme sobre a base do trabalho – para pegar os próprios exemplos usados por Marx – de uma cantora ou de um engenheiro. A única coisa indispensável para que o valor se forme é que esse trabalho seja um trabalho socialmente necessário, no duplo sentido: é um trabalho que constitui um gasto socialmente útil, isto é, ele responde a uma necessidade social, condição a qual o produto do trabalho vai poder figurar como mercadoria no mercado. Assim, hoje, se eu quiser construir uma fábrica de carruagens é evidente que, mesmo gastando toda uma fortuna e o trabalho dos operários que empregar, esse fábrica terá muito pouca chance, sem dúvida, de aparecer no mercado como trabalho socialmente útil, porque ninguém mais tem necessidade de uma carruagem. De outra parte, é necessário que o gasto com esse trabalho, isto é, a maneira de

combinar as forças produtivas sob a forma de trabalho vivo e trabalho morto, corresponda à forma de produção em vigor na sociedade nesse momento. Assim, mesmo que se trate de produzir uma carruagem, supondo que tenhamos necessidade disso, não poderia produzi-la com trabalho artesão, como no século XVII, mesmo utilizando máquinas e robôs etc. E essa é a única condição, e pouco importa o conteúdo concreto do trabalho. Portanto, não vejo em que o desenvolvimento de um novo conteúdo do trabalho, um trabalho que visa produzir e transmitir, transformar e conceber a informação, revolucionaria a teoria do valor. Em minha opinião, é a incompreensão da teoria do valor que leva a pensar que uma forma ou qualquer conteúdo novo possa desvalidar a teoria do valor ou transformá-la estruturalmente.

Aprofundando essa questão, há alterações na forma-valor, sobretudo, quando a produção imaterial se expande?

De certa forma, essa questão retoma a questão anterior. O valor é hoje a mesma coisa que no tempo de Marx, isto é, a forma sob a qual o caráter social do trabalho se manifesta no quadro de relações de produção, em que o trabalho se apresenta sob a forma de múltiplos trabalhos privados, quer dizer, trabalho engajando forças produtivas da sociedade em operações conduzidas de forma independente e que coloca frequentemente em concorrência uns com os outros, onde esses trabalhos privados só podem manifestar seu caráter social através da troca dos produtos, troca que manifesta o caráter social do trabalho que o produz. A esse poder de comensurabilidade dos produtos chamamos valor. Portanto, o conteúdo permanece sendo o caráter privado dos trabalhos em questão. Iria ainda mais longe, não vejo em que isso possa mudar a análise marxiana do valor, sobre o pretexto de que esses trabalhos privados podem compreender elementos de produção imaterial ou

podem consistir numa produção completamente imaterial. O caráter imaterial da atividade produtiva ou de seu produto é totalmente indiferente à forma-valor de um produto e de seu trabalho. Para mim, isso não muda nada!

Portanto, trabalho imaterial e trabalho material divergem apenas na forma de trabalho concreto?

Sim, a diferença entre trabalho imaterial e trabalho material concerne ao trabalho concreto, é a diferença no interior do trabalho concreto; entre o trabalho do operário da construção civil, que participa da construção de estrada, e do trabalho de um cirurgião, que com uma equipe médica realiza uma operação, ou o trabalho de um engenheiro, que dentro de um escritório concebe o projeto de uma ponte – nós vemos bem que existem diferenças quanto ao objeto do trabalho, quanto ao meio, à matéria e quanto ao produto. São diferenças que dizem respeito à realidade concreta do trabalho. Trabalho abstrato significa que no momento em que os produtos desses diferentes trabalhos se combinam na troca mercantil, isto é, no momento em que os produtos desses trabalhos tornam-se mercadorias, as diferenças concretas nesse trabalho desaparecem. Realizamos uma abstração para considerar nesses trabalhos apenas o fato deles dependerem de uma certa quantidade do mesmo trabalho abstrato, ou seja, no sentido do dispêndio de uma mesma quantidade de capacidade, potência, força de trabalho humana média. Evidentemente, nós consideraremos o trabalho do operário da construção civil como um trabalho simples e o trabalho do cirurgião e do engenheiro como trabalhos complexos que podem ser fragmentados em unidades de trabalho simples. O que faz, como diria Marx, com que uma hora do trabalho do cirurgião tenha equivalência a 50 horas do trabalho do operário da construção civil. Mas, precisamente, o que Marx demonstra é que esta abstração, esta operação de abstração mental, é a que se realiza na prática

todos os dias na troca mercantil. Imagine, por exemplo, se um marciano chegasse hoje no planeta Terra com a missão de realizar uma pesquisa. Ele constataria que aqueles seres estranhos realizam trocas entre eles. Trocas muito curiosas entre, por exemplo, um que é tecelão e o outro que é padeiro. Trocas que estabeleceram que 20 metros de tecido equivalem a 50 quilos de pão, isto é, que estes produtos diferentes se equivalem, são idênticos. No entanto, ele observa o modo como um trabalha na tecelagem e o outro na padaria e não percebe nenhuma semelhança. Não há nada mais diferente do que esses dois trabalhos. Não é a mesma matéria ou os mesmos instrumentos, nem o mesmo ritmo de trabalho, e ainda assim eles declaram, trocando esses produtos, que são as mesmas coisas. Então, deve existir qualquer coisa de comum, existe algo de comum entre esses dois produtos que não é a qualidade do tecido ou do pão – não me alimento de tecido e não me visto de pão. Me alimento de pão e me visto com tecido. Esse ponto comum é que nos dois casos existe o trabalho humano que, em geral, demanda um dispêndio de capacidade humana de trabalho. E vemos que é o ato humano da troca que efetua essa abstração, não é apenas uma abstração mental, uma elucubração, mas sim uma abstração que ocorre todos os dias, mil vezes por dia, em todos os mercados do planeta, cada vez que confrontamos diferentes mercadorias. Portanto, quer sejam quilômetros de estradas ou centímetros de linha, para a cirurgia é a mesma coisa, ou ainda que sejam linhas de programação informática, é tudo a mesma coisa, isto é, as diferenças concretas dos conteúdos do trabalho se encontram completamente abolidas no trabalho abstrato; abstraindo todas as características do trabalho concreto, inclusive, por exemplo, as diferenças entre trabalho material e trabalho imaterial. Portanto, nós poderíamos ter um metro de trabalho imaterial, o que nunca será o caso, porque o trabalho é sempre também trabalho material que opera sobre a informação, que isso não mudaria estritamente em nada quanto à pertinência do conceito de trabalho abstrato e, por consequência, quanto à análise do valor. Assim, seria melhor compreender o conceito de trabalho abstrato, que é fundamental em Marx, entender a dificuldade desse conceito, a dificuldade que o próprio Marx teve para elaborá-lo, do

que pensarmos que o trabalho abstrato termina com o desenvolvimento do trabalho imaterial.

Sim, mas um dos argumentos centrais da "econômica do conhecimento" é o de que não seria possível mensurar a produtividade de trabalhos imateriais, cognitivos, informacionais etc.

Primeiro é preciso retornar a Marx. O que Marx demonstra é que o processo de apropriação pelo capital do processo de trabalho é um processo complexo no qual se combinam sempre três dimensões, que são etapas históricas do processo que a constitui. A primeira dimensão, fundamental, para responder a sua questão, refere-se ao processo de socialização. Isso quer dizer que o capital se valoriza sobre a base de um processo de trabalho socializado. O que isso significa? Significa que é um processo que combina múltiplas forças produtivas: dezenas, centenas, milhares, dezenas de milhares, centenas de milhares de indivíduos diferentes se encontram associados na produção de um mesmo produto – produção no sentido social, incluindo a circulação. Por consequência, os indivíduos cuja força de trabalho é extremamente diferente, mais ou menos qualificada, mais ou menos complexa, quando combinadas, produzem trabalho abstrato. Ou seja, pelo fato de se combinar concretamente, de se utilizar no próprio processo de trabalho múltiplas forças de trabalho diferentes quanto a sua qualidade e conteúdo, realiza-se, no sentido exato do termo (*torna real*), o trabalho abstrato. Quer dizer, o capital cria as condições de redução desta multiplicidade de diferentes forças de trabalho a uma mesma força de trabalho social. A segunda dimensão refere-se à autonomização; a terceira dimensão, à expropriação. A

expropriação do produtor no processo de produção assume a forma da divisão social do trabalho, isto é, da separação cada vez maior entre o trabalho intelectual (de concepção, organização e controle) e o trabalho de execução. No interior do trabalho intelectual existem também outras divisões subsequentes, que fazem com que certos trabalhadores, membros do trabalhador coletivo, efetuem um trabalho puramente imaterial. Mas esse trabalho puramente imaterial não tem sentido, nem existência, se não como parte de um todo. O que conduz não somente à produção do produto no processo do trabalho concreto, mas à formação do valor como trabalho abstrato, é o conjunto, não são apenas esses elementos separados. Portanto, não se pode mensurar a produtividade desse trabalho de forma isolada. Qual a produtividade daquele operador cujo trabalho consiste simplesmente em limpar o sistema da máquina para que ela permaneça funcionando? Essa questão não faz sentido. Não tem sentido algum se perguntar sobre a produtividade de um trabalho isolado do conjunto do processo de produção, dentro do qual ele é somente um elemento. Isso não tem sentido, quer se trate do trabalho informacional quer se trate de um gari. O que valoriza o capital, e o que determina a forma do trabalho produtivo, é o conjunto. Marx diz numa passagem do livro I d'*O capital* que para ser produtivo não é necessário meter diretamente a mão na obra. Diz também que o capitalista industrial, como chefe da orquestra da produção, também efetua um trabalho produtivo; desde que o trabalho seja socializado, inclusive aquele que supervisiona e organiza o trabalho de todos os outros, ele também efetua uma função necessária do trabalhador coletivo e seu trabalho é também produtivo. Nesse caso, é necessário perguntar também qual a produtividade do trabalho do capitalista, a questão não é menos estúpida. Ela é tão estúpida quanto se perguntar sobre a produtividade do trabalho de concepção imaterial de um engenheiro etc. Não tem sentido porque os sujeitos do processo de trabalho, tal como apropriado pelo capital, não são sujeitos individuais. Como diz Marx, o sujeito é o trabalhador coletivo que resulta da combinação de uma multidão enorme de trabalhadores individuais.

Aprofundando essa questão, como então seria possível fazer a divisão conceitual entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo?

Essa divisão é ainda pertinente para nos situar. O que Marx mostra é que o capital deve necessariamente mobilizar, ao lado do trabalho produtivo, o trabalho improdutivo. Esse trabalho improdutivo é, por exemplo, todo o trabalho necessário à circulação do capital – as atividades de compra e venda, as atividades de comercialização, de intermediação bancária e financeira. Para além disso, todo o trabalho que realiza o conjunto das condições gerais de reprodução do capital, por exemplo, o trabalho de formação e qualificação da força do trabalho, o sistema de ensino, é um trabalho improdutivo. Mas isso não significa nada quanto à situação de classe, menos ainda quanto à eventual posição política dos trabalhadores, quer eles efetuem um trabalho produtivo ou improdutivo. Porque Marx nos mostra que o trabalhador improdutivo, por exemplo, o da circulação – os agentes comerciais, contábeis, secretários etc. –, não é menos explorado que o trabalhador produtivo. A diferença é que o trabalho produtivo forma a mais-valia e o improdutivo, por definição, não forma. Permite economizar, assim, com custos de circulação e, portanto, participa menos, nesse sentido específico, das condições gerais de valorização do capital. Assim, me atenho a esta diferença: trabalho produtivo e improdutivo porque ela é pertinente em certo nível da análise, mas ela é completamente impertinente em outro nível, caso se queira afirmar, por exemplo, que os trabalhadores do comércio e dos serviços não fazem parte do proletariado sob o pretexto de que eles efetuam um trabalho improdutivo – até porque, apesar disso ser verdade, para o trabalhador do comércio, no caso dos serviços, depende do tipo de serviço, pois existem serviços organizados sobre o modo capitalista, constituindo trabalho produtivo no sentido de Marx, isto é, formador de valor.

Nesse sentido, não seria possível compreender as novas clivagens de classe a partir da teoria da revolução informacional de Jean Lojkine?

Não. É necessário situar o que Lojkine chama de revolução informacional na história do capital, quando a situamos dentro do processo que Marx chamou de subsunção real do trabalho ao capital. Marx mostra como a subsunção se opera sob a forma da manufatura, e, depois, sob a forma da indústria mecânica, isto é, automática. Desdobrando esse raciocínio, ele indica, em algumas passagens dos *Grundrisse*, quando o operário não será mais necessário nem como um apêndice da máquina, aos moldes da grande indústria mecânica, tornando-se apenas um vigia do processo de trabalho que se desenvolve independente dele. Ou seja, ele indica que chegará o momento no qual o sistema de máquinas terá absorvido todas as forças produtivas, toda a capacidade produtiva do trabalho coletivo, e que ele poderá, no limite, superar totalmente o trabalho vivo. E, uma vez mais, reduz o trabalhador ao estado de um mero vigilante do processo do trabalho que decorre independente dele. Portanto, vemos que a revolução informacional não é algo que cai do céu, mais sim o cume de um processo de apropriação pelo capital da capacidade do trabalhador coletivo, isto é, um processo de expropriação e de apropriação da capacidade produtiva do trabalhador e, por consequência, de expropriação do produtor no interior do próprio processo de produção. As diferentes clivagens, por exemplo, diferentes graus de qualificação ou diferentes graus de desqualificação das forças de trabalho, nesse processo, não são mais que atualizações das clivagens que já existiram. A indústria mecânica, por exemplo, gerou uma aristocracia operária responsável pela manutenção, reparação e montagem de máquinas com o técnico capaz de regular e o engenheiro capaz de conceber, todos se distinguindo da grande massa de trabalhadores assalariados, responsáveis pelas tarefas de

execução, mais ou menos desqualificados. Havia cargos de execução com diferentes graus de qualificação, havia também toda uma escala de qualificação, que não é fundamentalmente diferente dessa produzida pela revolução informacional. Simplesmente, ela se apresenta sobre um conteúdo diferente, mas o processo é o mesmo. Para mim, nesse sentido, é a reedição de um conteúdo antigo. Portanto, sim, é novo quanto à forma, mas não há nenhuma novidade no que diz respeito ao conteúdo – é exatamente o mesmo efeito de expropriação e desqualificação desigual, de acordo com as diferentes camadas do trabalhador coletivo, do processo de apropriação pelo capital do trabalhador coletivo.

Com relação às classes sociais, existe na teoria marxista certa tendência a destacar o papel das classes fundamentais (burguesia e proletariado). O sujeito da transformação social está sempre inserido nessa relação entre classes sociais consideradas fundamentais?

Sobre essa questão, divirjo radicalmente do marxismo clássico. Porque o que você chamou de classe fundamental, considero três e não duas. Quero dizer que entre a classe capitalista e o proletariado existe uma outra classe que denomino *encadrement*. Eu mesmo escrevi vários textos a respeito. Essa classe é formada no seu conjunto por agentes encarregados de tarefas de concepção, organização e controle, tanto na produção como fora dela, de maneira a assegurar a reprodução do capital. A partir daí, evidentemente, a questão da transformação revolucionária se complica, porque existe a possibilidade, e foi o que se passou

historicamente, desta terceira classe tomar o poder no lugar da burguesia e a despeito do proletariado. Na minha opinião, foi o que aconteceu com os países chamados socialistas; a favor das organizações políticas do movimento operário, assistimos a esse tipo de processo político. Isso quer dizer que, para responder a sua questão, o comunismo se notifica pela possibilidade e pela necessidade não de tomar o poder para o proletariado enquanto classe, mas de abolir toda a divisão de classes. Porque isso é o fundamental do comunismo, é o processo de superação da divisão da humanidade em classes sociais.

Há uma certa convergência entre sua análise e a de Jacques Bidet em relação ao tema das classes sociais?

Sim, Jacques Bidet e eu empreendemos o mesmo objetivo, isto é, de retornar a Marx para tentar fundar a partir dele uma teoria social capaz de dar conta da realidade contemporânea. Mas me diferencio completamente dele com relação a algumas pressuposições, em particular, que não há porque revisar *O capital*, como ele fez. É necessário, ao contrário, como expliquei antes, retomar os conceitos marxianos para trabalhá-los. Parece-me que o erro fundamental de Jacques Bidet é não compreender qual o estatuto do primeiro capítulo d'*O capital*. Bidet parece pensar que haveria uma espécie de metaestrutura em *O capital*, que ele se propõe a constituir sob a forma de uma teoria da produção mercantil generalizada, cuja produção capitalista seria apenas uma variante, mas que poderíamos imaginar outras variantes que não sejam capitalistas. Acredito que o erro dele foi o de dar um sentido cronológico à ordem lógica de Marx. Que Marx localize logicamente a categoria do valor antes da de capital, pressupondo um espaço de socialização do trabalho sob a forma mercantil como sendo logicamente anterior ao desenvolvimento do valor sob a forma do capital, não significa dar um sentido cronológico – ou seja, que teve antes do capitalismo

qualquer espécie de produção mercantil generalizada. A generalização da produção mercantil é, e só pode ser, obra do capital. Só pode assumir a forma capitalista. Dito de outro modo, nunca houve e/ou haverá um espaço de socialização mercantil que não seja um espaço capitalista. Nesse sentido, para mim, existe um erro, uma ilusão, da parte de Bidet, de desdobrar o espaço dessa socialização mercantil não capitalista.

Em todo caso, vocês estão de acordo com a divisão das classes em três classes fundamentais?

Sim. Eu não estou de acordo com tudo o que ele disse, mas existe uma convergência, a mesma que tenho sobre esse tema com Gérard Duménil e Dominique Lévy – ressaltando que existe uma anterioridade dessa questão. Fui o primeiro a defender essa tese a partir da leitura de um marxista polonês do início do século XX, Jan Waclav Makhaïski, que escreveu uma série de artigos que foram reunidos e publicados no início dos anos 1980 com o título *Le socialisme des intellectuels* – isso foi uma das coisas que me inspiraram naquela época. Esse livro sobre o socialismo e os intelectuais já defendia essa tese. Sobre essa questão, houve um intenso debate, do qual Makhaïski participou amplamente, no interior da Segunda Internacional 1890/1900, e isso se prolongou até 1910, e mesmo ainda até a prisão de Gramsci sobre a questão da natureza de classe dos intelectuais. Enfim, o que chamamos de intelectuais que não são apenas aqueles que concebem, ou seja, os trabalhadores do espírito, o produtor imaterial. A questão não é nova. Há um texto de Kautsky, que traduzi do alemão para o francês, que tentei publicar várias vezes, mas ninguém se interessou. Esse texto é marcante tanto pela pertinência das análises da posição de classe do que ele chama *intelligentsia* como pela maneira como Kautsky justifica teoricamente o papel dominante dos intelectuais no movimento operário e, portanto, o seu papel

dominante no Estado socialista, pós-revolucionário. Este texto é de 1895 e foi publicado em três números da revista teórica da social democracia alemã que se chama *Die Neue Zeit* e o texto se chama *Die Intelligenz und die Sozialdemokratie*, que nós podemos traduzir como *A intelligentsia e a social-democracia*. Esse texto merecia ser conhecido e discutido.

Você já falou algo sobre as relações de produção. Mas gostaria de saber se, na sua leitura de Marx, existiria a possibilidade de uma transformação das relações de produção ainda no interior do capitalismo ou se esta transformação seria uma tarefa da sociedade socialista, de transição ao comunismo?

Marx disse claramente, e o desenvolvimento do capitalismo confirmou a sua tese, que as relações de produção capitalistas só podem se reproduzir transformando-se permanentemente. Enfim, existe um processo constante de transformação dessas relações: primeiro como resultado da concorrência entre capitalistas; segundo como resultado da luta de classes, isto é, do confronto entre capital e trabalho; acrescentaria ainda um terceiro, da maneira como o capital, no momento que forma novas forças produtivas, oprime a natureza. Vemos bem isso hoje com a crise ecológica. Esses três níveis produzem interações que tendem a desestabilizar as relações de produção e a transformá-las permanentemente. Esse é o primeiro ponto. O segundo ponto diz respeito a como orientar essa dinâmica das relações de produção num sentido emancipatório.

Para isso, é necessário que o movimento operário assuma como estratégia essa transformação das relações de produção de maneira a preservar a capacidade do trabalhador de controlar o processo de produção; cada vez que o trabalhador perde uma parte desse controle, ele se distancia do comunismo, que é a reapropriação dos meios sociais de produção pelo produtor. Nós podemos imaginar, para começar, uma via que foi pouco utilizada, que é a constituição de um setor de produção social nas mãos do produtor, por exemplo, formas cooperativas, comunitárias. Também sob a forma da importância do setor público, que está menos, direta e imediatamente, sob a pressão do capital. No interior mesmo do setor capitalista existe a possibilidade e a necessidade do trabalhador de se engajar em lutas, inclusive sob a forma de compromissos, que permitam uma configuração das relações de produção com maior controle do desenvolvimento das forças produtivas e globalmente do aparelho de produção. Mas isso é a luta de classes. Podemos fixar orientações gerais, mas as coisas não se darão automática e facilmente.

Em seu trabalho você parte da análise da reprodução do capital. Qual é a importância de se enfatizar a reprodução social?

Bom, isso remete à origem do meu trabalho sobre a reprodução. A origem deste trabalho se encontra na obra de um autor muito importante para mim intelectualmente, certamente você o conhece porque, apesar de um pouco esquecido hoje na França, ele permanece sendo discutido no Brasil; este autor é Henri Lefebvre. Foi através dele que descobri Marx. Os diversos trabalhos de Henri Lefebvre, a partir dos quais me formei nos anos 1960/1970, quer seja sobre a crítica da vida cotidiana, quer seja sobre o urbano e a produção do espaço, quer seja sobre o Estado etc., convergem em direção à problemática da reprodução do capital, compreendido

como o resultado da articulação de três questões que evidentemente podem ser multiplicadas: a primeira se refere à sobrevivência do capitalismo, isto é, o que permite a manutenção do capitalismo depois de dois séculos, a despeito de crises graves e outros abalos que ele atravessou; a segunda questão, que é ao mesmo tempo oposta e complementar à primeira, diz respeito à transformação, quais são as transformações maiores que o capitalismo conheceu – de onde compreendemos rapidamente que é graças a essas transformações que o capitalismo conseguiu se manter, isto é, ele apenas pode se manter se transformando; a terceira questão é sobre as questões atuais da sua superação. Durante os anos 1950/1960, essas três questões estiveram no horizonte das pesquisas de Lefebvre sobre esses diferentes campos – a vida cotidiana, o urbano e o espaço e o Estado. Eu mesmo me debrucei sobre essas questões e discuti bastante com Henri Lefebrve, porque acabei estabelecendo laços de amizade com ele. Digamos que ele mesmo deixou estas questões de lado, isto é, ele não empreendeu isso que eu próprio busquei, a saber, voltar a Marx naquele movimento que descrevi há pouco para entender como essa questão já está presente em Marx, e, ao mesmo tempo, disposta em um horizonte de onde se deve partir novamente. Eis como me deparei com essas questões e porque empreendi uma releitura de toda a crítica marxiana da economia política e, de modo mais geral, de toda a obra de Marx sob a ótica da questão da reprodução do capital.

Para finalizar, em seu livro Le devenir-monde du capitalisme, *você toca no tema da "radicalização do capitalismo". Qual é o sentido dessa radicalização? O capitalismo precisa*

morrer para ocorrer uma transformação estrutural?

Bom, é necessário esperar menos do que antes. Globalmente, é possível ver bem que o capitalismo nos afunda numa crise multiforme (ecológica, econômica, social, política e simbólica) que se torna cada vez mais catastrófica. Existe mesmo certa urgência em se refletir sobre a trajetória histórica na qual o capitalismo engajou toda a humanidade, numa trajetória catastrófica. Sou um pouco pessimista sobre o presente e ainda mais sobre o futuro, porque penso que nós não temos como alternativa o socialismo ou a barbárie, porque, para nós, somente há a alternativa do comunismo ou da morte. Isso significa que se a humanidade não se afirmar sob a forma do comunismo, isto é, assumir em nível planetário o controle do seu próprio futuro, começando evidentemente pelo controle dos meios materiais, os meios sociais de produção, e se esse futuro permanecer inscrito no quadro das estruturas e orientações que lhe impõe o capitalismo, a humanidade não poderá sobreviver pura e simplesmente. Portanto, acredito que não há mais nada a se esperar do capitalismo que não seja o agravamento da catástrofe em que estamos.

André Tosel*

Professor de filosofia da Université de Nice e da Paris-1 Panthéon-Sorbonne, o trabalho de André Tosel é uma referência intelectual na teoria social da França. Profundo debatedor da filosofia política, do liberalismo e da democracia em Spinoza, seus estudos também se estendem a Hegel, Marx e, de forma mais detalhada, a Gramsci. Entre seus escritos, o artigo "Centralidade ou não centralidade do trabalho ou a paixão dos homens supérfluos" teve grande repercussão na discussão do tempo livre e do tempo liberado na forma de desemprego, tornando-se, também, uma importante reflexão teórica no Brasil dos anos 1990. Entre suas publicações, podemos citar: *La critique de la politique chez Marx* (Maspéro, 1979) escrito em parceria com Etienne Balibar e Cesare Luporini; *Praxis: vers une refondation en philosophie marxiste* (Éditions Sociales, 1984); *L'esprit de scission: études sur Marx, Gramsci et Lukàcs* (Belles Lettres, 1991); *Études sur Marx (et Engels): vers un communisme de la finitude* (Kimé, 1990); e *Le marxisme du 20e siècle* (Syllepse, 2009).

Quais são as assimetrias entre a teoria econômico-política e a teoria política de Marx?

O modelo elaborado n'*O capital* não leva em conta a política, na medida em que a exploração capitalista torna-se predominante no mercado da força de trabalho e desenvolve uma autonomia específica. Não se exige uma dominação direta como a exercida por mestres ou senhores sobre os escravos ou os servos. Mas Marx demonstra, simultaneamente, que o Estado é sustentado por condições políticas e jurídicas. É preciso existir, na verdade, um indivíduo liberado de seus vínculos comunitários, assim como se deve estabelecer um Estado Moderno que imponha uma lógica de formação e coerção territorial, constituindo, assim, uma série de mercados nacionais em interação e em concorrência para expandir o mercado mundial. De todo modo, é necessário renunciar

absolutamente ao esquema arquitetônico da infraestrutura e das superestruturas políticas, jurídicas e ideológicas; tal esquema é carregado pela obsessão do esquematismo metafísico dualista entre essência e fenômeno. Trata-se de pensar em bloco os elementos que são, no mínimo, quatro, todos em relação de determinação e condicionamento, a saber: 1. o modo de produção; 2. a formação social; 3. a formação institucional; e 4. a formação cultural e antropológica. É o que Gramsci começou a fazer com a noção de bloco histórico, a qual podemos refinar chamando-a de bloco lógico-histórico, segundo a concepção do filósofo italiano Giuseppe Prestipino. É o imperativo sistêmico da submissão real de todas as atividades ou práticas ao capital que os atravessa com suas contradições e os unifica.

O pensamento de Gramsci pode ser considerado como um desenvolvimento da teoria política de Marx?

Gramsci abriu uma via que inclui levar em conta aquelas quatro dimensões e as tematizar no interior da problemática da hegemonia. Na modernidade, as classes dominantes burguesas e seus aliados souberam fazer a tradução e a purificação, de certa forma, do seu domínio do processo de valorização na sociedade civil. Fizeram-se Estado, inventaram e difundiram formas de vida e de cultura universalizantes e, sobretudo, assimiladoras, que puderam assegurar a integração das massas subalternas. Um novo sistema político e um novo direito fundado sobre a moderna religião da liberdade, a exaltação da capacidade de agir do indivíduo associado à ascensão das ciências, a prática de unificação linguística, um novo senso de historicidade, a generalização dos hábitos disciplinados pelo trabalho e o conformismo têm a mesma importância da potência do aparelho de produção constantemente revolucionado (americanismo e fordismo). Eis porque Gramsci pôde,

por sua vez, desenvolver um saber da política à sombra de Maquiavel e se interessar pela questão da língua nacional e dos dialetos, cultivar a análise antropológica do senso comum e do folclore, antecipando os "*subaltern studies*" (Hall, Saïd). Eis porque ele pôde estudar a questão da literatura nacional e popular, se interrogar sobre a função dos aparelhos de hegemonia, como a imprensa, a escola, as igrejas e as associações da sociedade civil, sem nunca ceder ao espírito de sistema, nem perder o senso das concretudes singulares. Tudo isso se situa numa perspectiva histórica visando definir a modernidade como período de assimilação das massas. Essa pesquisa é rigorosamente espacial e comparativa, porque ela possui como eixos pertinentes o estudo das revoluções europeias (França, Alemanha, Itália), da revolução americana e o balanço das relações norte-sul (e isso a partir da questão meridional italiana). A polarização estrategicamente decisiva é aquela que opõe e articula ocidente e oriente, guerra de posição e guerra de movimento a propósito da situação da revolução comunista, seus obstáculos e contradições, e a possibilidade de sua retomada na União Soviética. Não se trata de projetar análises sobre nossa situação marcada pela dupla derrota do comunismo soviético e do socialismo dito democrático, e pela globalização de um capitalismo liberalizado. Trata-se de retomar a lição de método, visto que Gramsci, em filosofia, apresenta a questão da causalidade histórica sem determinismo mecânico e a conecta a uma elucidação teórica de finalidades que é preservada de todo utopismo e imune a todo profetismo.

Como você analisa a apropriação dos Grundrisse *feita atualmente pelos teóricos da produção e do trabalho imaterial?*

Os *Grundrisse* é um texto fascinante que apresenta a questão das novas forças produtivas e do comunismo a partir da apropriação dos

conhecimentos científicos e tecnológicos por um intelecto geral. Tem-se aí a antecipação das teses do capitalismo cognitivo. Mas Marx abranda seu projeto comunista, que é uma possibilidade aberta pelo realismo, que hoje inscreve o entendimento geral ou comum no capital constante, e o submete à subsunção real do capital. Sobrevalorizar essa possibilidade é, então, uma nova forma de economicismo que repousa sobre um novo culto das forças produtivas, com o risco de reproduzir o que foi um elemento paralisante das ortodoxias marxistas. Para Marx, a questão é de ordem política e econômica, de levar em consideração as relações sociais que articulam a nova tecnologia social. Isso não significa negar a importância das lutas travadas pelos trabalhadores aqui considerados, quer-se somente sublinhar a urgência de análises sensíveis à contradição. Está em jogo o estatuto lógico do real possível. Este último não pode ser concebido como uma nova origem que contenha em si e *a priori* a garantia de sua atualização necessária e automática. Ele depende de uma conjuntura aleatória, em que a capacidade das forças sociais exerce um papel de inovar, permanecendo no nível da relação social transindividual capitalista.

Você publicou nos anos 1990 um texto sobre o tema da centralidade e não centralidade do trabalho, em que medida se pode falar da centralidade do trabalho nas sociedades capitalistas contemporâneas?

A centralidade do trabalho permanece em uma posição em que podemos compreendê-la ao mesmo tempo como centralidade do trabalho e do não trabalho. O desemprego é um flagelo que amputa a capacidade de cooperação dos seres humanos e de construção de uma vida razoável. Mas esta atividade é unidade de produção e

de ação, de “produ-ação”, se retomarmos os velhos conceitos de práxis e de poiésis. O não trabalho não pode se reduzir ao lazer mercantilizado e pago. Ele pode ser a esfera das práticas expressivas de si, da participação nas atividades estéticas, teóricas e filosóficas.

As forças produtivas têm um papel determinante na estrutura social? Qual é o papel das transformações tecnológicas em meio à mudança estrutural da sociedade capitalista como, por exemplo, as novas tecnologias de informação?

Vejamos melhor. A hegemonia parte sempre da fábrica e da tecnologia social investida, mas ela não se reduz à direção dessas mutações. Ela, a hegemonia, faz delas elementos de transformações políticas, sociais, culturais, que, para serem compreendidas, devem ser analisadas em termos de relações sociais transpessoais, que se acoplam nas individualidades subjetivas, fazendo-se relações interpessoais. Leve-se em conta a questão do consumo, da capacidade de consumo como condição de individualidade, que poderia mostrar a validade dessa fórmula. Mas, dito isso, é evidente que as tecnologias da informação, que são as mais produtivas em valor agregado, colocam a questão de sua utilização não mercantil, tanto econômica quanto política e cultural, e da possibilidade da “desmercantilização”. Elas ocupam o lugar estratégico das tecnologias ligadas às energias fósseis – carbono e petróleo – e das formas de industrialização fordistas. Como compreendê-las sem idealizá-las e nem as subestimar? Elas trazem uma concepção de mundo a explorar e que não pode ser reduzida a

uma ideologia. Os conceitos de rede, de noosfera, de fluxos informacionais e de universalização mediática trazem problemas abertos e são apostas de luta.

As tecnologias da informação colocam em xeque ou confirmam a teoria do valor-trabalho de Marx?

Se é verdade que uma concepção quantitativa do valor é rica em contradições (é a dificuldade do problema da transformação valor-preço), as crises do capitalismo continuam sendo crises de valorização, implicando a destruição de valores tornados fictícios, e que são crises de liquidez inseparáveis das condições e formas da valorização. Dito isso, seria necessário, ainda, elaborar talvez as ideias de tecno-trabalho, de tecno-valor, de tecno-sobrevalor ou tecno-mais-valia. Mas não tenho condições de tratar desse problema.

E a relação entre o trabalho material e trabalho imaterial?

No momento, é impossível, para mim, responder a essa questão, dada a complexidade da categorização do trabalho em Marx, exigindo a clarificação de noções-chave, como aquelas do trabalho concreto e do trabalho abstrato, do trabalho produtivo e do trabalho improdutivo, do trabalho manual e do trabalho intelectual. Se sou reticente diante das utopias do trabalho cognitivo, sei também que toda uma análise se impõe. De maneira mais filosófica, isso impõe uma revisão dos conceitos de materialidade, já que o imaterial é uma forma de materialidade como o é o simbólico. Seria necessário, não obstante, pensar tais relações sem cair em um fetichismo do cognitivo e do cognitariado,[16] sobretudo em um momento em que é

muito difícil vislumbrar a perspectiva de uma absorção do precariado[17] no cognitariado em que seria necessário precisar as condições de tal absorção.

Como pensar a redução do tempo de trabalho necessário à produção no âmbito do capitalismo? Trata-se de tempo livre ou tempo liberado na forma do desemprego?

Na sociedade capitalista mundializada, coexistem de maneira brutal o lazer como mercadoria e a transformação de massas de não trabalhadores ativos em homens supérfluos, inúteis. O tempo liberado é para o exercício da violência social. Ele espera ainda sua metamorfose em atividades livres que utilizem a capacidade de agir e de pensar.

O conceito de classe social foi, durante as últimas décadas, alvo de severas críticas. Ele é ainda um conceito analiticamente válido para a reflexão das sociedades contemporâneas?

O conceito de classes sociais é ao mesmo tempo necessário e insuficiente. Necessário porque a exploração do trabalho permanece como um critério pertinente, como mostra a experiência dos trabalhadores desempregados ou ameaçados pela transferência das

empresas.[18] Como dizia com bom humor nosso saudoso amigo Georges Labica, “a classe operária não existe, mas ela nos enche a boca”. Mas no estado atual tornou-se insuficiente. O verdadeiro problema analítico é aquele da complexificação da divisão social e das diferenciações à época da globalização. Por um lado, ser explorado já se tornou um privilégio para todos os homens “desassimilados”, vítimas do apartheid sistêmico mantido pelo capitalismo líquido e liquidante, quer se trate de refugiados, de imigrantes ou de vítimas de guerras étnicas. O mérito do conceito de Negri de “multitude” é o de registrar essa situação inédita. Seu limite é pressupor a convergência das lutas e interesses dessas populações fragmentadas e divididas. Por outro lado, a burguesia histórica desapareceu e, com ela, dissipou-se a consciência infeliz das contradições, das violências do capitalismo, a referência a um universalismo ético-político levado à sério, o senso do trágico da história que encontramos em Adam Smith, Ricardo, Constant, Tocqueville, Kant, Hegel, e, mais próximo de nós, em Max Weber e Hans Kelsen. As duas classes centrais, caras a um certo marxismo, desapareceram. Mas a casta dirigente, por sua vez política e econômica, existe centrada no culto ao empreendimento. Ela simplesmente perdeu o senso de toda responsabilidade face aos efeitos da política que ela mesma conduz, sem produzir uma hegemonia forte no sentido da assimilação de massas humanas. Se a classe operária não pode mais ser elevada miticamente à classe sujeito em si e para si, o combate das massas subalternas torna visíveis as formas antigas e novas da exploração e da dominação.

Para encerrarmos, quais são as diferenças e as semelhanças entre a mundialização que Marx constatou no século XIX e esta de hoje?

Para essa questão vos remeto à minha obra *Um mundo no abismo: ensaio sobre a mundialização capitalista*.[19] Marx esperava que o mercado mundial fosse a ocasião de lutas de libertação, que permitissem a assimilação de massas humanas a um grau mais alto de civilização em torno da classe operária e seus aliados – aliança sem a qual a classe operária estaria condenada a uma solidão fúnebre. A mundialização sob seus universais empíricos – comunicação, financeirização, regime democrático e religião abstrata dos direitos do homem privado – está em déficit estrutural de universalismo. Se a política de emancipação desaparecesse, então a perspectiva seria aquela de um mundo-barbárie, de uma violência-mundo. Uma pequena parte da humanidade teria a sorte de viver em condições humanas; uma parte menor ainda gozaria de riquezas extraordinárias e disporia da capacidade de agir, de causar efeitos sobre a vida e a sobrevivência de milhões de homens, reduzidos à condição mesma de efeitos, privados da capacidade de ser, por sua vez, causa de efeitos sobre os primeiros. Essa minoria seria uma das piores castas jamais produzidas pela história; seria dispensada de toda a responsabilidade sobre a situação e erigiria em direitos e deveres o próprio fato de não ter responsabilidade. Se estimarmos em um terço da população mundial, essa população que monopolizaria a seu proveito exclusivo o direito de viver, de bem viver – estimativa bem generosa –, estaríamos na barbárie de uma sociedade de três terços sem outra relação que não a dominação irreversível do primeiro terço sobre os demais. O terceiro e último terço seria a humanidade supérflua, produto de um capitalismo liberal-totalitário; o segundo terço seria constituído pela população encarregada de vigiar e controlar o último terço, usando toda uma gama de regulações disciplinares, de asilos e de hospitais-prisão em meio a uma indústria mundial da produção e tratamento do refugo humano. As guerras seriam formas de disciplina tornadas tão mais duras quanto a mundialização da catástrofe ecológica, que tornaria impiedosa a luta pela apropriação das condições de vida na Terra – energias, ar, água, territórios habitáveis. A mundialização capitalista acabaria por destruir mesmo a possibilidade de um mundo comum. A globalização é acósmica, como a havia concebido, à sua maneira, Hannah Arendt. A única

saída humana e filosoficamente concebível é aquela da luta por um mundo comum, do ser comum, sustentado por um senso comum. É aquela do comunismo, mas de um comunismo a ser redefinido levando-se em consideração os desmentidos da história, que Gramsci chamaria de “uma sociedade regulada”.

Antoine Artous*

Doutor em Ciência Política e editor da revista *Contretemps*. Autor de títulos como *Marx, l'État et la politique* (Syllepse, 1999); *Travail et émancipation sociale: Marx et le travail* (Syllepse, 2003); e de *Marx et le fétichisme: le marxisme comme théorie critique* (Syllepse, 2006). Antoine Artous é também coordenador da coleção *Cahiers de Critique Communiste* e membro do comitê editorial da revista *Contretemps*. Em entrevista, Artous analisa as problemáticas do trabalho em Marx e comenta algumas das releituras de Marx contemporâneas.

Qual é a importância do conceito de fetichismo da mercadoria em Marx? A teoria do fetichismo da mercadoria é um desenvolvimento da teoria da alienação?

Existe certamente um elo nessas preocupações teóricas. Trata-se de dar conta de como, nas relações de produção capitalistas, as relações sociais se conectam acima da cabeça dos indivíduos – e, em primeiro lugar, dos assalariados – e aparecem como um movimento da "coisa social" – o capital, o trabalho, a mercadoria etc. –, relações sociais que são "naturalizadas", consideradas como "naturais". Em todo caso, a teoria da alienação, caso se queira levá-la a sério, se apoia numa problemática "essencialista"; assim, nos *Manuscritos de 1844*, o jovem Marx faz referência a uma essência humana do trabalho que se expressaria sob uma forma alienada no trabalho capitalista. Naturalmente, Marx, que conhece Hegel, não a considera naturalista, ela se constrói através da história. Isto tem diversas consequências na análise – o trabalho explorado é pensado sob a forma de um trabalho artesanal dominado pelo

capital - e nas problemáticas de emancipação: a emancipação é a marcha para uma sociedade transparente, pois acaba permitindo que se realize a essência humana. Ora, fundamentalmente, n'*O capital*, Marx toma outro ponto de partida: a especificidade das relações sociais de produção capitalista e seu efeito sobre o agir e o pensamento dos indivíduos. Neste quadro, a teoria do fetichismo não remete ao que seria uma forma de consciência alienada, mas à opacidade específica produzida pela dominação social da forma-valor caracterizada pelas relações de produção capitalistas. Aqui, se apresenta uma distinção da teoria do fetichismo da mercadoria em relação ao conceito de "ideologia", pois Marx não se refere inicialmente à produção manipulada de ideias pela classe dominante, mas, de certa forma, a um campo de visão imbricado nas relações sociais. É, por exemplo, desta maneira que Marx critica a economia política clássica, sem fazer disso um simples discurso apologético.

Como você analisa a apropriação dos Grundrisse *feita atualmente pelos teóricos da produção e do trabalho imaterial?*

Por razões de tradução, os debates sobre estes textos foram muito tardios na França. Mesmo assim, eles começaram bem antes dos anos 1980. Desde 1967, n'*A formação do pensamento econômico de Karl Marx*, Ernest Mandel escrevia: "*Os Grundrisse ou a dialética do tempo de trabalho e do tempo livre*". Esta concepção sempre me pareceu interessante. O debate de que você fala se refere a passagens muito marcantes sobre o futuro da produção capitalista, como o desenvolvimento do maquinismo, da ciência à produção etc.; e, neste quadro, do futuro do trabalho que perde sempre mais o seu caráter de prestação individual, Marx emprega então a fórmula de *general intellect*[20] de que se apropriou Negri. Creio que convém ser prudente quanto à própria categoria que só

aparece uma vez e, aliás, não está presente em certas traduções. Em Negri, ela foi elevada ao nível de conceito fechado, articulado com outras categorias (poder constituinte, multidão etc.), para inscrever-se numa problemática hoje conhecida: de um lado, o considerável alargamento da categoria de produção, já que, por meio do intelecto geral, toda atividade participa da produção; e, de outro lado, um novo quadro de expressão de uma problemática "espontaneísta", já que, sempre graças ao *general intellect*, a consciência – comunista – é imanente às mobilizações da multidão. Em Jean-Marie Vincent, a referência ao *general intellect* é bem mais razoável e visa essencialmente sublinhar as contradições em curso na evolução da produção capitalista moderna, que é obrigada a pôr em obra formas de inteligência coletiva no conjunto do processo de produção, introduzindo novas formas de segmentação e de hierarquização. Gorz, nessa época, conhece mal as análises de Vincent, como ele mesmo dirá mais tarde; notadamente, a obra maior de Vincent, *Critique du travail*, publicada em 1987. Contrariamente, Gorz critica de maneira muito forte (e com fórmulas corretas) as análises de Negri e a transparência do processo de produção que elas supõem. Ela funciona de certa maneira como um jogo de espelho: Gorz explica que toda forma de controle coletivo da produção moderna se tornou impossível, a não ser para desenvolver problemáticas um pouco "delirantes", como as de Negri. Num segundo momento, como ele mesmo o explica, retoma a temática do *general intellect* de maneira, segundo ele, próxima a Vincent. Erradamente, a meu ver, pois, além do fato dele considerar sempre ser impossível o desenvolvimento de formas de controle da produção, propondo, com base nisso, alternativas à margem, ele se põe a explicar que a inteligência que se desenvolveu na produção – o desenvolvimento do capitalismo cognitivo – tornaria ultrapassada a teoria do valor.

A teoria do valor-trabalho continua analiticamente válida face às novas

formas de trabalho e às novas tecnologias da informação?

Segundo Gorz, a forte redução do “tempo de trabalho imediato necessário à produção da riqueza”, para retomar uma fórmula de Marx nos *Grundrisse*, se tornaria impossível na medida do tempo de trabalho sobre o qual repousa o valor (Gorz tem fórmulas mais ou menos avançadas, mas esta é exatamente sua problemática). Seria preciso retornar mais em detalhe aos dados empíricos e às extrapolações feitas. Para permanecer no plano geral, para Gorz tudo se passa, portanto, como se o valor repousasse sobre uma medida imediata do tempo de trabalho no seio da produção. Num olhar mais atento, isso remete a uma problemática bastante “vulgar”, ligando valor e produção de bens materiais. Aqui se está bem longe de Vincent, que não cessou de repetir, com boas razões, que o tempo de trabalho de que fala Marx não remete ao que seria a naturalidade imediata, física, do trabalho no seio da produção, mas a um conjunto de procedimentos sociais. Neste exemplo aqui, a medida de comparação dos tempos de trabalho se realiza através da venda de mercadorias no mercado, o que permite pôr em relação social os diversos trabalhos. Além disso, é preciso insistir no caráter contraditório do processo descrito por Marx nos *Grundrisse*, como o faz de maneira pertinente Postone no livro recentemente traduzido ao francês, *Temps, travail et domination sociale*. De um lado, a dinâmica do capital desenvolve de maneira considerável as forças produtivas que abrem para as possibilidades de que fala Marx, mas, de outro, o capital não pode se livrar do tempo de trabalho imediato, explorando-o sem cessar, já que a valorização, como processo de exploração, repousa sobre a exploração do tempo de trabalho.

Você prefaciou a nova edição de Essais sur la théorie de la valeur de Marx,[21] *de Isaak Roubin. Qual é a*

importância desse livro e de Rubin para a teoria do valor?

Escrito na Rússia dos anos 1920, esse livro – que de certa forma desapareceu com seu autor – é o primeiro texto que faz aparecer claramente a ruptura de Marx com a Economia Política Clássica, em particular com Ricardo. Ele discute profundamente conceitos como o de trabalho abstrato e de fetichismo da mercadoria, que são elementos-chave da teoria marxiana do valor. De maneira geral, e isso me parece decisivo, ele mostra como o ponto de partida das análises de Marx não são dados "naturais" ou "técnicos", mas formas sociais; isto é, formas sociais de objetividade ligadas a relações sociais dadas. Esse livro desaparecerá para só reaparecer nos anos 1970, justamente com uma reatualização destes conceitos-chave. Na França, essas correntes vão cristalizar-se notadamente na revista *Critiques de l'économie politique*, onde se encontra Vincent, mas também "jovens" economistas como Salama e Valier, ligados, num primeiro tempo, a Mandel. Abordo, com mais detalhes, essa questão em meu prefácio.[22]

Qual a importância das teorias do valor-trabalho de Ernest Mandel e de Rosa Luxemburgo?

Rosa e Mandel questionam uma certa visão cientificista, apresentando a economia política não como uma ciência da economia em geral, mas como uma economia dominada por relações mercantis e pelo processo de valorização. Dito isso, Mandel não trata da articulação do conjunto das categorias ligadas à teoria marxiana da qual acabo de falar. Assim, em *A formação do pensamento econômico de Karl Marx*, as categorias do fetichismo da mercadoria e do trabalho são ignoradas, e Marx é simplesmente apresentado como alguém que seguiu o esforço de cientificidade de

Ricardo. A dimensão crítica é injetada do exterior a partir de uma exposição muito clássica do valor-trabalho e em referência ao que seria uma teoria da alienação esboçada nos *Manuscritos de 1844*.

Qual é a influência teórica de Jean-Marie Vincent sobre sua análise, sobretudo em relação às suas considerações sobre a teoria do valor-trabalho?

Nos anos 1960-1970, a tradição marxista, em sua maioria, não se interessava pelas questões ligadas ao valor-trabalho, seja se opondo a Althusser com base em um "humanismo" marxista, seja se voltando para a teoria da coisificação de Lukács de *História e consciência de classe*. Mas a teoria marxiana do valor como teoria crítica da forma-valor do trabalho e das relações sociais ligadas à produção das mercadorias era pouco tratada, pelo menos da mesma forma que *O capital*, como "crítica da economia política". E, fazendo isso, Vincent desenvolveu uma fórmula de Marx, presente nos *Grundrisse*, que escrevia que, com o capitalismo, as relações de dependência se manifestam "de maneira tal que os indivíduos são agora vistos por abstrações, enquanto antes eles eram dependentes uns dos outros". Vincent sistematizou esta análise da dominação através do que ele chamava de "abstrações reais"; isso é, falar das relações sociais tornadas formas abstratas, dispondo de sua própria objetividade e circulando acima da cabeça dos indivíduos. É assim que o trabalho se tornara uma forma abstrata, captando o agir dos indivíduos e dominando-os, não somente no momento da produção, mas ao longo de todo o processo de produção.

A produção baseada sobre as novas tecnologias da informação e comunicação supera a divisão entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo, entre tarefas de execução e de elaboração?

Creio que, notadamente, com base em Negri, algumas correntes que afirmaram a superação da divisão entre o trabalho produtivo e o improdutivo tomaram pela letra extrapolações dos anos 1980 sobre as novas tecnologias. Não é difícil mostrar que a distinção que Marx realiza entre trabalho produtivo/improdutivo não remete à natureza do trabalho, mas à análise das relações sociais que o estruturam. Para o capital, o trabalho produtivo é aquele que produz valor, pelo menos segundo Marx. Além disso, creio que a lógica do sistema repousa estruturalmente sobre a divisão entre trabalho de execução e de elaboração/direção. Marx o mostra muito bem em *O capital* e algumas de suas análises prefiguram o desenvolvimento do dito fordismo. Naturalmente que isso mudou, embora não se tenha feito a demonstração do que seria uma nova forma de regulação. O desenvolvimento das novas tecnologias da informação e comunicação permite polos de autonomia relativa em certos setores, mas globalmente a economia organizada em rede, que se apoia sobre o *general intellect*, produz sem cessar não inteligência, novas segmentações e dominação.

Qual a relação conceitual entre, de um lado, trabalho imaterial e trabalho

material e, de outro, trabalho manual e trabalho intelectual?

Essas categorias fazem aparecer certas confusões no debate atual. O trabalho produz bens materiais ou serviços, mas o próprio trabalho não pode ser imaterial, ele sempre mobiliza uma força de trabalho no quadro de um processo de produção dado. O trabalho dos caixas do grande comércio nada tem de um imaterial. No que concerne à categoria de trabalho intelectual e manual, creio ser preciso evitar uma concepção naturalista sobre os que trabalham com suas mãos ou com sua cabeça. Estas categorias visam a divisão entre as tarefas de execução, de concepção e direção de que se falou mais acima. Quanto à questão sobre a produtividade, acredita-se que o processo de produção, como processo de valorização, só pode se referir à produção de um bem material e ao trabalho imediatamente ligado a esta produção. Isto é um equívoco, pois o crescimento da produtividade do trabalho quer dizer que um mesmo número de trabalhadores produz, por um mesmo ritmo de trabalho, uma quantidade maior de mercadorias. Em que medida o trabalho dito “imaterial” estaria fora disso?

Qual é a influência de Max Weber no pensamento de Lukács?

A influência de Weber no pensamento de Lukács é fundamental em *História e consciência de classe*. Lukács não parte, como Marx, da análise das relações de produção e de troca e do modo como ele, Marx, estrutura as relações sociais, mas da modernidade como produto da racionalização do mundo. E ele acrescenta sua própria teoria da reificação [ou coisificação] como, *grosso modo*, uma teoria da coisificação das relações sociais sob o efeito do cálculo. Esse livro teve uma influência sobre certas correntes críticas, mais notadamente na Escola de Frankfurt. E assim vai se construir toda uma série de categorias (racionalidade econômica/instrumental)

através das quais a produção moderna/capitalista é fundamentalmente pensada como aplicação da ciência moderna à produção. Assim, para Gorz, racionalidade econômica é sinônimo de racionalidade capitalista. Vincent conhecia muito bem todos esses autores, e uma de suas contribuições foi a de ter retomado algumas de suas temáticas, mas integrando-as na problemática marxiana da “crítica da economia política”.

Para finalizar, como pensar Marx nos dias de hoje? É necessário ir além de Marx?

As leituras de Marx se tornaram irremediavelmente plurais e, além disso, completamente situadas na história do marxismo. Não há sentido ler Marx para restabelecer a verdade de uma obra que não somente conheceu fortes evoluções de diversas problemáticas, mas da qual os maiores textos – como *O capital* – são inacabados. Isso absolutamente não quer dizer que o rigor na leitura não seja necessário – ao contrário, e ainda mais do que no passado, sem dúvida, o dimensionamento das perspectivas e as problematizações são plurais. No que me diz respeito, minha caminhada tem sido dupla: de uma parte, realizei um retorno crítico à análise do Estado e da política em Marx e no marxismo; e, de outra parte, faço referência aos textos ditos da maturidade (o período de *O capital*) no que se refere à conceitualização das problemáticas e das categorias analíticas. Assim, nos textos ditos de juventude, encontram-se indicações muito interessantes sobre a especificidade do Estado moderno, mas é preciso articulá-las com a análise das relações de produção capitalistas como relações de exploração. Isso não é fazer uma prova – como economista –, pois *O capital* não visa fundar uma ciência econômica, mas se apresenta como “crítica da economia política”; isto é, como crítica das categorias de análise e formas de objetividade do social trazidas pelo capital.

Celso Frederico*

Professor da Universidade de São Paulo, Celso Frederico é um dos grandes referenciais de discussão do pensamento marxista no Brasil. Tendo consolidado um destacado arcabouço de estudos em torno da dialética, do materialismo histórico, da estética, da ontologia e ainda de muitas outras questões, como a influência de Lukács na teoria social contemporânea. Entre suas produções, contemplando esses eixos analíticos, se destacam os títulos *O jovem Marx: 1843-1844 – as origens da ontologia do ser social* (Expressão Popular, 2009); *Marx, Weber e o marxismo weberiano* (Expressão Popular, 2010), em parceria com Francisco Teixeira; e sua publicação mais recente, *A arte no mundo dos homens: o itinerário de Lukács* (Expressão Popular, 2013).

Como é sua metodologia de trabalho?

Certa vez, ouvi de um ilustre professor de sociologia uma constatação seguida de uma crítica: “não existe um método dialético em Marx. Quem ler *O capital*, o *Dezoito brumário*, o *Manifesto comunista* e *As lutas de classe na França* logo constata que o autor utiliza diferentes procedimentos metodológicos. A dialética é um mito inventado pelos marxistas”. O comentário, bem no espírito positivista que consagra o bom senso como substituto da reflexão, captou apenas o aspecto imediatamente visível nos textos de Marx. O referido sociólogo exigia a definição de um método prévio, claramente explicitado, que servisse como um passaporte universal, que franqueasse as fronteiras do conhecimento, enfim, uma chave que abrisse todas as portas.

A dialética, como a definiu Hegel, é “a lógica do conteúdo”. Isso quer dizer que, nela, o que é determinante é o objeto e não os procedimentos formais do intelecto em seu afã de agarrá-lo. Os recursos metodológicos utilizados, portanto, dependem do objeto, estão subordinados a ele. A etimologia ensina que método quer dizer “caminho para um fim”. A dialética altera esse sentido: para ela, é o fim perseguido (no caso, o objeto) que propõe ao

pesquisador o caminho de acesso mais adequado a percorrer, a alternativa mais fecunda. Por não compreender o primado do objeto na dialética, pareceu ao nosso sociólogo que Marx utilizou diferentes métodos em suas obras.

Como discípulo materialista de Hegel, Marx levou à risca o imperativo segundo o qual o pensamento deve ser *plástico* em relação ao objeto – condição indispensável para reproduzir conceitualmente o seu automovimento. A primazia ontológica do objeto sobre o pensamento e, portanto, sobre os procedimentos metodológicos foi explicitada claramente por Marx nos *Grundrisse*, quando afirmou serem as categorias "formas de ser, determinações da existência" – isto é, as categorias habitam primeiramente no objeto, antes de serem reproduzidas conceitualmente pela consciência. Quando se pensa no objeto e em seu automovimento, constata-se que a falha mais corrente nas teses universitárias é a inexistência de um objeto real. Esta, quase sempre, é uma construção arbitrária do intelecto que arranca da realidade um pedaço e lhe atribui, abstratamente, a condição de objeto. O epistemologismo, assim, violenta e secciona o real ao enquadrá-lo em categorias prévias que não decorrem da vida real do objeto pesquisado.

Não é fácil, porém, a captação de objetos reais. A minha primeira tentativa consistiu na tentativa de unir a dialética com a pesquisa empírica. O livro *Consciência operária no Brasil* comprova a impossibilidade de tentar enquadrar e classificar respostas a partir de esquemas prévios. Depois, em *A vanguarda operária*, voltei à pesquisa empírica, mas com outra orientação. Procurei, então, cancelar a "insuprimível" oposição entre o sujeito e o objeto pesquisado utilizando uma mediação: aqueles trabalhadores que exprimiam, de modo mais desenvolvido e mais rico, as possibilidades da consciência operária. Esse grupo, formado pelos militantes da oposição sindical, era "parte" do objeto e atuava politicamente para desenvolver a consciência dos demais trabalhadores. Através das entrevistas com esse segmento, procurei conhecer o comportamento dos demais operários e as formas pelas quais a consciência deles se expressava na vida cotidiana. A pesquisa, assim, tornou-se uma espécie de criação coletiva em que

o pesquisador pensava junto e a partir das observações dos militantes. Esses operários que entrevistei e que serviam de mediação entre o pesquisador e os trabalhadores da fábrica não eram operários *comuns*, detectados através de regularidades apreendidas estatisticamente pelos sociólogos que se limitam a privilegiar o que há de mais frequente, os elementos que mais assiduamente se repetem na consciência empírica da *maioria* dos operários. Eles também não eram operários *médios*, construídos arbitrariamente por um processo estatístico que nivela, num hipotético ponto intermediário, as tendências mais avançadas e mais atrasadas da consciência dos trabalhadores. Esses "operários avançados" eram – para o estudo da consciência de classe – operários *típicos*. Procurei, assim, trabalhar com a categoria dialética da *tipicidade*.

E em relação aos seus estudos de Hegel e Marx?

Mudanças na vida profissional afastaram-me da sociologia do trabalho. Dediquei-me, então, aos estudos históricos e teóricos. Esses últimos começaram com *O capital* e os textos de Hegel, que realizei em parceria com o amigo Benedicto Arthur Sampaio. Foi um longo período de estudos dedicados a textos que julgávamos importantes e que não tinham nenhuma finalidade imediata. Estudávamos pelo prazer de conhecer: só depois de quinze anos surgiu a ideia de escrever algo. Trata-se, como se pode perceber, de um comportamento pouco atual nesses tempos ágeis em que os prazos das agências financiadoras ditam o andamento das pesquisas. Os resultados dessa pressa são conhecidos: um total desinteresse pelo trabalho teórico e a produção de uma infinidade de teses acadêmicas irrelevantes. Nas aulas de pós-graduação esse fenômeno é visível: teoria só interessa para o aluno poder escrever um primeiro capítulo "erudito". Fico pasmo quando alguém me pede referências bibliográficas para compor o "quadro teórico-metodológico" da tese. A expressão fala por si: teoria é moldura,

uma embalagem para valorizar o produto – algo, portanto, externo ao objeto.

O método de trabalho por nós empregado era dos mais inatuais: a leitura e releitura em voz alta, de forma pausada. A interrupção em cada parágrafo atestava a dificuldade do trabalho teórico. Li, recentemente, que após o movimento da *slow food* surgiu o seu similar intelectual, o *slow reading* – a leitura lenta e cadenciada, de quem faz da leitura uma experiência vital. O contraste com o tempo presente é enorme: hoje, os alunos informam-se teoricamente através das ferramentas de busca para pescar palavras-chave e não mais no combate direto com os textos. O resultado é lamentável: a dificuldade de concentração, de correlacionar ideias e a cultura do chute.

Qual a importância de Hegel na obra de Marx?

Marx nunca se libertou totalmente de Hegel. Desde os textos juvenis o fascínio por Hegel se fez presente, mesmo nos momentos de crítica. Não foi por acaso que, no prefácio à segunda edição de *O capital*, Marx declarou-se "discípulo daquele grande pensador"; e também não foi para combater a insônia que ele antes de escrever a sua principal obra releu a *Ciência da lógica*.

O fascínio por Hegel foi ainda mais intenso em Engels. Ao contrário da prudência de Marx, que tinha por objeto a matéria social, Engels estendeu os domínios da dialética para a natureza. Há também momentos em que o conceito de necessidade é enrijecido, o que levou Engels a falar do "modo lógico" de tratar os fenômenos históricos despojando-os dos "elementos ocasionais perturbadores". A história sem tais elementos "perturbadores" fica assim reduzida ao curso de um silogismo lógico ou, como diz Lukács, à história sem história. Marx não escreveu, como pretendia, um livro sobre sua concepção de lógica. As relações sempre complicadas entre a sua dialética e a de Hegel permanecem sendo um tema controverso, pois são gritantes as diferenças entre uma

dialética idealista-objetiva (que considera o pensamento “um sujeito automático” e a realidade apenas a sua manifestação “alienada”, externa) e a dialética materialista. De qualquer modo, vale o conselho de Lênin para formarmos “uma sociedade dos amigos materialistas da dialética hegeliana”.

Em que medida a obra de Marx pode ser apresentada teoricamente? Há divisões que informam uma transformação teórica, ou se trata apenas de um desenvolvimento teórico já anunciado desde suas primeiras obras?

Nos dois livros que publiquei sobre esse tema (*O jovem Marx* e *Dialética e materialismo: Marx entre Hegel e Feuerbach*), procurei datar a gênese do marxismo nos *Manuscritos de 1844*. Nesse momento, ele rompe parcialmente com Feuerbach, reaproxima-se de Hegel (cuja dialética ele havia taxativamente negado um ano antes como uma impostura lógica) e reconhece a dimensão ontológica do trabalho. Assim fazendo, procurei afastar-me do “corte” althusseriano e do materialismo empirista de Della Volpe (que celebra a “dialética científica” em 1843, justamente no momento em que Marx repudiou a dialética).

A orientação ontológica só vigora a partir de 1844: essa afirmação assinala a minha diferença em relação ao magnífico texto de José Chasin, *Marx: estatuto ontológico e resolução metodológica*, que vê sinais promissores da futura ontologia do ser social desde 1837. Assim acreditando, interpreta toda a produção de 43/44 sem levar em devida conta a influência decisiva de Feuerbach. Uma das consequências mais problemáticas é a tese do caráter “ontonegativo

da politicidade", expressa pela primeira vez por Mészáros. Marx, sob direta influência de Feuerbach, via o Estado como uma alienação da sociedade civil. Fazer política, isto é, relacionar-se com o Estado, significava para ele permanecer na esfera da alienação. A dicotomia razão política e razão social deve ser entendida nesse contexto teórico. O que me preocupa (e também preocuparia Chasin) é o menosprezo de alguns de seus leitores perante as ações políticas que não visam diretamente à emancipação humana. Uma coisa é o "cretinismo parlamentar", outra é a apologia do absenteísmo e do desinteresse diante das "lutas cotidianas e cinzentas", como diria Lênin.

As divergências entre Lukács e Althusser não ganharam no Brasil uma dimensão muito acentuada, deixando os marxistas brasileiros em duas ilhas teóricas?

Sem dúvida! Falta a ambas correntes o movimento autorreflexivo. Tentarei explicar e aproveito para, em seguida, retornar à pergunta anterior. Os meus amigos althusserianos nunca explicitaram a dívida de Althusser para com o estruturalismo francês. Parece que há uma ligação direta Marx-Althusser. Contrabandos estruturalistas como "leitura sintomal", "sobredeterminação", "corte epistemológico" e tantos outros são citados como se Lacan, Foucault e outros não existissem.

A categoria modo de produção (um "objeto abstrato-formal") deixou subitamente de ser a base material da sociedade, englobando também a superestrutura. Com essa operação, o modo de produção transformou-se num conjunto articulado de "instâncias", de regiões, cada uma com seus "níveis específicos de temporalidade". O papel revolucionário e desestabilizador das forças produtivas foi subestimado: estes não são mais o ponto central para

se entender uma determinada formação social. O seu lugar foi ocupado pelas relações de produção. Passamos, assim, da análise diacrônica para a sincrônica. O que interessa não é o processo, mas a reprodução. Trata-se, em primeiro lugar, de revolucionar as relações de produção a despeito do grau de desenvolvimento das forças produtivas. O althuserianismo encontrou-se assim com a Grande Revolução Cultural Proletária.

Após Foucault ter declarado a morte do homem, Althusser pôde deduzir a concepção da história como "um processo sem sujeito e sem finalidade". O lugar que um dia pertencera ao sujeito (seja ele o capital ou a classe operária) foi ocupado pela tenebrosa ideologia. A-histórica, como o inconsciente em Lacan, ela ganha dimensões ontológicas. Apossa-se do sujeito – o assujeitado que, só assim, quando interpelado pela ideologia, encontra a sua identidade. Abriu-se, desse modo, o caminho para os estudos de linguagem de Michel Pêcheux e do direito em Bernard Edelman e Michel Miaille.

Em sua fase inicial, Pêcheux retoma de Saussure o privilégio descabido da *langue* (a estrutura da linguagem) em detrimento da *parole* (o uso que os indivíduos fazem da linguagem); de Althusser, o conceito de ideologia. Com essas duas influências formula o conceito de *discurso*, que retira dos homens concretos qualquer possibilidade de acesso ao sentido das coisas, pois o sentido é dado previamente nas "formações discursivas". As diversas instituições impõem assim sua verdade, isto é, a ideologia, assujeitando os indivíduos e trazendo-os para dentro das formações discursivas. Os estudos do direito de Edelman e Miaille têm sido retomados entre nós por Marcio Naves, que, entre outras contribuições, escreveu um livro primoroso sobre Pachukanis.

Marx, falando do direito, afirmou que as relações jurídicas não se explicam por si mesmas, devendo ser procuradas na anatomia da sociedade civil (as relações de produção que correspondem a um determinado nível das forças produtivas). A relação jurídica é derivada e o privilégio da análise deve remontar à relação econômica. O jurídico, antes de qualquer outra coisa, é a expressão das relações de propriedade, das relações de produção. Na versão estruturalista, ao contrário, o que sobe para primeiro plano é a esfera da *circulação*, com o tímido reconhecimento de que ela é

“sobredeterminada” pela produção. De novo, estamos diante de uma leitura espacial. Fazer o caminho contrário, tendo como referência o tempo, a história, implicaria em reconhecer o primado ontológico da produção sobre a circulação, e falar em coisas “desagradáveis” como gênese (em vez de genealogia), história (em vez de níveis de historicidade) etc.

Na outra “ilha teórica”, aquela habitada pelos discípulos de Lukács, o que permanece em aberto são as relações com o idealismo hegeliano. O primado da matéria sobre a consciência define e aproxima as várias correntes materialistas. Lukács, na *Estética*, estuda uma forma de objetivação – a arte – em que o objeto só existe porque foi criado pelo sujeito. O que na teoria do conhecimento é idealismo, na arte é o que lhe é específico. Lukács, sem maiores problemas, pode tomar de assalto um número incrível das categorias hegelianas (Nicolas Tertulian inventariou várias delas). Na *Ontologia do ser social*, a história é vista como “explicitação do ser-para-si do gênero humano”, bem no estilo da teodiceia hegeliana. Na ausência de estudos marxistas concretos e na falta de tempo para realizá-los, o velho Lukács voltou-se de novo para Hegel.

Por outro lado, a ausência da luta de classes, da política, da economia e a acomodação aos limites do “socialismo real” fizeram com que Lukács se refugiasse num “utopismo ético” (termo emprestado de Mészáros). A dialética entre indivíduo e gênero – que perpassa toda a *Ontologia* – não encontra mediações, instrumentos políticos de ação. Daí, concluiu Mészáros, o chamamento à “responsabilidade moral” dos homens, ao “pathos moral da vida” etc. Apesar desses problemas e dessas ausências, considero a inacabada *Ontologia* o melhor ponto de partida para a renovação do marxismo. Não em termos doutrinários de quem se contenta com petições de princípio, mas pelo convite para que o pesquisador se entregue ao automovimento do objeto, deixando de lado os esquemas epistêmicos e demais apriorismos.

É possível indicar uma centralidade do trabalho nas sociedades divididas em classes? Essa questão se apresenta na obra de Marx? Trata-se de um problema teórico?

Confesso minha ignorância: desconheço o sentido último da expressão “centralidade do trabalho”. Se trabalho é mediação, como falar em centralidade, que pressupõe um ponto gravitacional mais ou menos fixo e que contrasta, portanto, com o caráter fluido da atividade laboral? A economia clássica havia descoberto o trabalho como criador da riqueza, sem atentar, porém, para o sujeito que punha em movimento essa atividade. Moses Hess também glorificava a atividade, porém dentro de um contexto espiritualista próprio de quem entendia a emancipação humana como decorrente do processo educacional. Finalmente, Hegel colocou a atividade no centro de sua filosofia, ainda que de maneira idealista e algo enigmática: quando fala do trabalho, refere-se ao conceito de trabalho ou ao trabalho do conceito?

A busca de uma mediação entre sujeito e objeto levou Marx, desde o início, a usar expressões propositalmente ambíguas, para unir a filosofia idealista ao materialismo: “atividade empírica”, “atividade sensível”, “trabalho”, “práxis”. Depois, nos estudos de economia política, entram em cena “relações de produção” e “modo de produção”. A partir de 1844, Marx passou a entender a dimensão ontológica do trabalho na autoformação do ser social, bem como conferir aos instrumentos de trabalho, como fez em *O capital*, o critério para se “medir o desenvolvimento da força humana de trabalho” e as “condições sociais em que se realiza o trabalho”.

Trabalho e linguagem são manifestações básicas, iniciais, das objetivações do ser social. Depois, a arte e a ciência deram prosseguimento ao processo civilizatório. O trabalho, portanto, é a protoforma da práxis social, como diz Lukács. Mas ele, explica o

pensador húngaro, se insere num “complexo de complexos”. Sem essa rede de mediações, fica a pergunta: falar em centralidade do trabalho não é indiretamente fazer a apologia do trabalho estranhado por mais que a intenção seja outra?

A tese presente no Manifesto comunista *que estabelece uma relação contraditória e explosiva entre forças produtivas e relações de produção é determinista? Marx não submeteria o conceito de luta de classes às formas deterministas de interpretação da mudança histórica?*

O *Manifesto comunista* é um texto de encomenda, feito para a revolução que se aproximava em 1848, cujo desfecho, aliás, pôs um freio no voluntarismo de seus autores. Não é adequado transformá-lo em referência teórica para se decifrar o “sentido” da obra de Marx. O determinismo existente, com fins doutrinários e, portanto, simplificador, não considerou os aspectos políticos (luta de classes, consciência etc.). Depois, na *Miséria da filosofia*, Marx dirá que “a força produtiva máxima é a classe operária”.

O determinismo apoia-se normalmente numa concepção tecnicista restrita das forças produtivas. Isso gerou tanto uma visão otimista sobre o desenvolvimento tecnológico (separado das relações sociais) quanto o seu oposto: a crítica romântica ao “progresso” e às denúncias ecológicas sobre os seus males. Lojkine, ao falar de forças produtivas, insistiu na complicada articulação entre os seus dois momentos constitutivos: as forças produtivas materiais e as humanas. Assim fazendo, indica um caminho para se sair da identificação entre uma técnica “neutra” e o

desenvolvimento social e, também, para a compreensão de que a técnica, ao contrário do que pensa o romantismo regressivo, é trabalho morto acumulado, portanto, mediação, e não uma forma de dominação social.

O que é uma classe social? Ela é um conjunto de indivíduos ou um conjunto de relações sociais?

Evidentemente, não é um conjunto amorfo de indivíduos, um "saco de batatas", como disse Marx a propósito dos camponeses. As relações entre os indivíduos, neste exemplo, são contingentes, exteriores, não essenciais. Por isso, eles são incapazes de se autorrepresentar ou, ainda, de se fazerem representar nas instituições políticas. Lembremos que a quebra dos laços sociais, hoje, tem sido celebrada pelo neoliberalismo e pelo pós-modernismo. Por isso, a dama de ferro Margaret Thatcher pôde afirmar: "não há sociedade, mas apenas indivíduos". Lyotard, por sua vez, escreveu: "o *nós* é uma categoria gramático-política", vale dizer, uma construção arbitrária, uma convenção.

Por outro lado, é preciso entender melhor o que vêm a ser as "relações sociais". O estruturalismo marxista entende classe social como um conceito teoricamente derivado da articulação das instâncias (econômicas, jurídico-políticas e ideológicas). As classes aparecem, assim, no interior de uma lógica *espacial* que entende a categoria modo de produção não mais como a unidade de base e superestrutura. Nessa redefinição teórica, o conceito de classe não pode ser reduzido a nenhuma das "instâncias" (inclusive a econômica) porque delas é o *efeito*. Como *efeito*, elas são vistas como *portadoras* das estruturas. A determinação da base fica, assim, diluída na autonomização das instâncias, sendo que cada uma delas tem sua "historicidade" própria com "efeitos" parciais (o que em política é sempre um convite para o voluntarismo das lutas ideológicas que não levam muito em conta o "determinismo" da

base material da sociedade. Não por acaso, essa formulação marcou o breve namoro do althusserianismo com o maoísmo).

Rompido o elo com a história, as classes sociais tornaram-se, no estruturalismo, uma construção puramente mental. Veja-se, a propósito, o livro de divulgação de Marta Harnecker, *Os conceitos elementares do materialismo histórico*. A autora se propõe a reconstituir o conceito de classe social. Seus esquemas são dedutivos como em geometria: parte de elementos mínimos (objeto e produto), dados por evidentes e mediante os quais deriva toda uma estrutura conceitual que visa a dar conta das relações internas invariantes do sistema econômico. O procedimento lógico dedutivo substitui a história. O modo de produção é considerado como um "objeto abstrato formal", portanto, uma construção do intelecto, e não uma realidade historicamente constituída. E, quem não fala em história, não fala em gênese. Por isso, Étienne Balibar, ao analisar a acumulação primitiva, evita a palavra gênese, pondo em seu lugar, como Foucault, "genealogia"; não fala também em desenvolvimento, mas em "deslocamento": expressões usadas para afirmar a invariância estrutural e esvaziar a historicidade. Isto é, não se trata de um processo, mas de um rearranjo de elementos invariantes numa nova configuração.

As classes sociais aparecem nos textos estruturalistas como "portadoras", seja inicialmente das "estruturas" ou, depois, sob a influência de Foucault, das "práticas".

Apesar dos pesares, o estruturalismo marxista, desdobrando a tese da "morte do sujeito", questionou a ideia messiânica da classe operária como sujeito da história. Pode-se dizer que a classe é um sujeito? A rigor, na dialética, sujeito é aquele que se autodesenvolve, aquele que se exterioriza livremente. Em Hegel, o Absoluto é sujeito e substância. Marx, ao tratar do modo de produção capitalista, identifica no capital e em sua tendência expansiva o autodesenvolvimento da vida social. Assim sendo, o sujeito é o capital e dele derivam as classes. Mas a classe operária, uma vez constituída pelo capital como um predicado seu (capital variável), como classe em-si, começa a manifestar praticamente o seu antagonismo contra a exploração – e, ao agir, constitui-se como sujeito.

Devemos, aqui, tomar precaução com certas leituras de E. T. Thompson e sua tese sobre o "fazer-se" da classe operária. A classe, para esse autor, não é algo já constituído (como na versão estrutural), mas sua existência pressupõe uma autoidentificação coletiva. O risco do subjetivismo é enorme nessa conceituação. A mesma precaução deve valer para os trabalhos de Robert Kurz e Anselm Jappe, que seguem uma direção oposta à de Thompson. Para Jappe, "a dinâmica da sociedade mercantil não é o efeito da subjetividade dos exploradores, à qual se oporia a subjetividade dos explorados". O capitalismo desenvolve-se objetivamente sob o impulso da lei do valor. Estamos diante de um "sujeito automático" que impõe sua lógica acima dos indivíduos e das classes. No estágio atual de domínio do capital fictício, burgueses e proletários são vistos por ele como cúmplices da sociedade do trabalho, pois ambos, na condição de comerciantes, brigam em torno do valor da compra e venda da mercadoria força de trabalho. Enquanto isso, a lógica do sistema baseia-se não mais na exploração, mas sim na expulsão dos indivíduos para fora da produção. A proposta política sugerida por eles é a luta *contra* o trabalho. Assim fazendo, afastam-se de Marx para buscar alternativas nos estudos antropológicos sobre a dádiva, o *potlach* etc.

Perante tantas versões conflitantes, vale sim a compreensão das classes como "um conjunto de relações sociais", mas lembrando sempre o caráter histórico das classes e sua subordinação às metamorfoses do capital. Trata-se de uma relação mediada que envolve dois "seres" ligados por uma mediação material. O mesmo vale para a compreensão do poder como "uma relação social": a definição tem o mérito de não reificar o poder. O poder, contudo, se assenta numa base material. Como dizia Marx, o capitalista manda porque é capitalista e não é capitalista pelo fato de mandar.

No parágrafo anterior, falei em "compreensão" para, conscientemente, fugir da pergunta que exigia uma definição de classe social. Em Marx também não se encontra nenhuma definição, pois esse procedimento é estranho à lógica dialética. A tradição positivista, tão presente na sociologia, parte, ao contrário, de uma perspectiva não ontológica, visando, com definições prévias, aparentemente claras, classificar os fenômenos observados. Ao

fazer isso, contudo, isola os fenômenos, separando-os uns dos outros e da totalidade da qual são momentos constituintes. Com isso, esvazia-se a historicidade para que a realidade possa ser "disciplinada" e caber nos limites das definições prévias propostas. A razão analítica, portanto, disseca a realidade, tolhe o seu automovimento em seu ímpeto classificador. A dialética, diferentemente, quer retirar os objetos de seu isolamento e entender a historicidade que os movimenta, a incessante relação entre o todo e as partes que só enquanto relacionados se esclarecem mutuamente. Com essa finalidade, a pesquisa deve entregar-se ao movimento de *concreção*, que supera a constatação empírica. "A verdade é concreta", dizia Gramsci. Para dela se aproximar, o pensamento deve perseguir as *determinações* que constituem o objeto. Só assim se evita o congelamento do real e o seu esfacelamento num conjunto de partes (no caso, as classes) separadas da totalidade que as mantém unidas. E as classes não estão separadas como querem as tipologias classificatórias e os critérios matemáticos de estratificação social, elas estão em permanente luta, porque o que as "une" é a propriedade e a não propriedade dos meios de produção, portanto, a contradição social que estrutura as relações entre os homens no mundo burguês.

Há um texto de Adorno em que ele pergunta: o que é um operário? Um positivista logo se arriscaria à tentação de enquadrar o operário numa definição prévia. Adorno, por sua vez, afirma que para saber o que é um operário é preciso *antes* saber o que é a sociedade capitalista.

Podemos agora desenvolver essa ideia. Num primeiro olhar, pode-se definir um operário como um trabalhador. Como tal, entretanto, ele não se diferencia de outros trabalhadores, como o escravo e o servo da gleba, personagens do mundo escravista e feudal. É preciso, pois, determinar melhor esse "objeto", trazendo-o para o mundo capitalista. "Determinação é negação": o operário é um trabalhador que não está mais atado às relações de posse ou servidão. Como trabalhador livre, entretanto, ele não se distingue de um trabalhador autônomo ou de um pequeno sitiante. Somente quando passamos para outra determinação – o operário é um trabalhador assalariado – é que nos aproximamos de um

conhecimento concreto. Mas falar em salário, por sua vez, pressupõe o conhecimento das instituições que organizam a sociedade capitalista. Portanto, só um conhecimento prévio da totalidade (a sociedade capitalista), aquela em que vigora o trabalho assalariado, permite definir o que vem a ser um operário. Não foi por acaso que Marx, n'*O capital*, só tenha entrado na discussão sobre classes sociais nas últimas e inconclusas páginas do livro.

As formas de consciência de classe (em-si e para-si) são atribuições? Seria possível caracterizar uma consciência de classe revolucionária?

As expressões classe em-si e classe para-si foram bastante utilizadas, tempos atrás, pela sociologia do trabalho, com a finalidade de afirmar a ausência de consciência entre os trabalhadores brasileiros para, em seguida, buscar uma explicação sociológica (origem rural e outras). O resultado positivo desse empreendimento permanecia em elipse: a existência de uma classe independe dos aspectos subjetivos (autoidentificação etc.). Por outro lado, o Lukács de *História e consciência de classe* fez da consciência revolucionária uma atribuição que, apesar dos pesares, guarda analogias com os tipos ideais. O fantasma de Weber sempre acompanhou Lukács (sobre essa influência, remeto ao livro que escrevi com Francisco Teixeira, *Marx, Weber e o marxismo weberiano*). A consciência de classe verdadeira é sempre, como diz Lukács, uma consciência adjudicada. Portanto, trata-se de atribuir predicados de falsidade ou de verdade a esse objeto (a classe operária).

Tanto na sociologia do trabalho quanto em Lukács permanecemos num dualismo, e a passagem da inconsciência à consciência permanece inexplicável. A dialética, entretanto, sempre negou essas antinomias rígidas. As expressões "em-si" e "para-si", popularizadas por Marx, foram retiradas da lógica hegeliana (doutrina da

essência). Hegel, contudo, estabeleceu uma mediação entre os termos: o *ser aí*, o momento em que o ser se exterioriza, sai de si, se manifesta, rompendo assim a passividade, mas sem ter ainda consciência. Tal mediação me foi de muita utilidade quando escrevi *A vanguarda operária*. Na pesquisa então realizada, procurei estudar as exteriorizações da classe, aqueles momentos anteriores à autoconsciência, mas que já expressavam a ruptura com a passividade (brigas com os chefes, sabotagem da produção, trabalho lento etc.).

No livro que você se refere acima, sobre Marx e Weber, Teixeira e você discutem a teoria das classes de Marx e a teoria da estratificação social de Weber? Quais são as diferenças entre tais teorias?

Marx, ao contrário de Weber, não deixou, como vimos, uma definição formal de classes sociais. Já a posição de Weber é conhecida: ele deslocou a classe das relações de produção para a esfera do consumo ou, mais precisamente, para o mercado. A "distribuição" dos indivíduos no mercado se cruza com a problemática diferenciadora do prestígio econômico, social e político. As desigualdades sociais, assim, formatam o estudo da estratificação social nessas três dimensões: riqueza, prestígio e poder. De qualquer modo, posse e não posse são condições decisivas para caracterizar as diferentes situações de classe. A densidade teórica que encontramos, tanto em Marx como em Weber, desaparece na sociologia funcionalista. Aqui não se fala mais de exploração (Marx), nem de dominação (Weber). Não é mais a ancoragem nas relações de produção ou no mercado que explica a consciência social dos homens, mas, ao contrário, é a consciência

de pertencer à sociedade que determina a classe social. Göran Therborn observou que, por conta dessa inversão, a estratificação passou a ser considerada “como um aspecto da integração na sociedade, como uma manifestação de consenso social”.

Haveria semelhanças metodológicas entre os tipos ideais weberianos e abstrações concretas marxianas?

Estamos diante de categorias que remetem a contextos teóricos inconciliáveis: a “sociologia compreensiva”, de Weber, e o “materialismo histórico”, de Marx. A tentativa de compreender o sentido da ação social, em Weber, se faz através da criação dos famosos “tipos ideais”, aquelas “racionalizações utópicas” forjadas pelo pensamento para se aproximar do real, mas os tipos não existem na realidade. Portanto, a sociologia se propõe a compreender o sentido da ação, mas os indivíduos empíricos, os sujeitos da ação, dela não têm consciência. Permanece, assim, o dualismo sujeito-objeto tal como em Kant. Em sua crítica a Kant, Hegel observou que essa dualidade sujeito-objeto ganha um terceiro elemento que se introduz como mediador (as categorias *a priori* do pensamento). Ora, esse mediador é também um produto do pensamento e, portanto, ele é pensamento. O tipo ideal, ao invés de se aproximar do objeto, dele nos distancia, pois faz do objeto do pensamento o próprio pensamento.

É exatamente esse dualismo que a dialética quer superar. Para Marx, “as categorias são formas de ser, determinações da existência”. Quando se refere ao “trabalho abstrato” ou ao “valor”, Marx nos diz que estes, antes de chegarem à consciência dos economistas, já estavam, na realidade, postos pela prática social dos homens. Do mesmo modo, Hegel afirmava que a categoria universal, antes de chegar à cabeça dos filósofos, foi introduzida na vida social pelo advento do cristianismo: uma religião que, diferentemente das anteriores, afirmava a existência de um Deus

único para todos os homens, pressupondo, assim, o gênero humano como um universal. As “abstrações razoáveis” submetem-se à ontologia, isto é, elas devêm do objeto; são, portanto, recursos intelectuais a serviço da reprodução do real e não uma criação ardilosa da subjetividade do pesquisador. Já na *Ideologia alemã*, Marx lembrava que “as abstrações separadas da história real não possuem valor algum”.

Em relação ao debate sobre o tempo de trabalho, a liberação do tempo de trabalho seria em si uma forma de liberdade dentro da lógica do capitalismo contemporâneo? Como seria possível caracterizar o tempo livre ou liberado nas sociedades contemporâneas?

Um dos primeiros a se preocupar com o tempo livre dos trabalhadores foi Henry Ford. As transformações revolucionárias na gestão de sua empresa deixaram nele, como bom protestante, a dúvida: “aumentar o salário e diminuir a jornada não seria um convite à dissipação? O que os trabalhadores farão com o tempo livre? Irão dedicar-se às atividades espirituais ou se entregarão ao alcoolismo e ao pecado?”. Para sanar a dúvida, criou um departamento de sociologia para entrevistar os trabalhadores em suas casas. Começava, assim, a conspiração contra o tempo livre e o desejo de estender a dominação para fora dos muros da fábrica.

Muito se escreveu sobre tempo livre, mas quem melhor colocou a questão foi Adorno no ensaio *Tempo livre*, de 1969. Em sua análise, procura mostrar como “o tempo livre é acorrentado ao seu oposto”, como ele “segue o trabalho como uma sombra”. A não liberdade no

trabalho prolonga-se nos momentos de lazer. Creio que Adorno, nesse tema, está mais atual do que nunca. Em nossa época de pós-fordismo, televisão, turismo de massa e internet, o tempo livre tornou-se uma mercadoria valiosa. Vale lembrar que internet e telefone celular servem, entre outras coisas, para manter muitos trabalhadores conectados em tempo integral com suas empresas. Li nos jornais que uma universidade particular disponibilizou para os seus alunos os endereços eletrônicos de seus professores para que eles pudessem esclarecer questões discutidas em sala de aula. O professor, assim, permanecia à inteira disposição do aluno-cliente com um tempo determinado para responder às perguntas, tempo esse controlado pela direção da escola que, em caso de demora, telefonava para repreender o professor.

Em que medida a teoria do valor-trabalho de Marx ainda tem validade teórica frente às novas formas tecnológicas da informação? Se o valor de troca é tempo de trabalho necessário, qual a importância do conteúdo (físico ou não físico) das mercadorias produzidas?

Há razões para se chorar o hipotético fim do valor-trabalho e de seu inseparável amigo, o trabalho abstrato? Por que gastar vela com mau defunto?

Esta forma transitória e alienada, contudo, é mais que um mero regulador da troca mercantil, pois traz consigo toda a formatação da sociabilidade reificada. Desde a *Miséria da filosofia*, Marx insistia que as categorias da economia política são “tão pouco eternas como as relações que a expressam”, pois são “produtos históricos e

transitórios". Não haveria razão também para se lamentar o proclamado fim das classes sociais e do trabalho manual. A questão de fundo, entretanto, é outra.

Existe uma crítica ao marxismo, feita em diferentes registros, que identifica o marxismo com a centralidade do trabalho. A partir desse mal-entendido, a questão se desloca para a da materialidade ou não do trabalho. Desse modo, acaba-se por consagrar o primado do imaterial, a desmaterialização do real e a implosão das estruturas que organizam a vida social. Um autor como Scott Lash concluiu que "a pós-modernização significa a substituição dessas estruturas sociais por *estruturas de informação e comunicação*". Quem fala em "sociedade pós-materialista" se esquece de que, para Marx, matéria é sempre matéria social, algo criado e recriado pela práxis consciente dos homens. Nessa perspectiva, a oposição entre os conteúdos (físico ou abstrato) da mercadoria não é o mais importante. O que interessa a Marx são as relações sociais de produção, e não a materialidade ou não da mercadoria.

Mas a imaterialidade da produção de mercadorias não colocava em xeque a teoria do valor-trabalho e, especificamente, o conceito de trabalho abstrato? A produção imaterial não seria a expressão concreta da não validade da teoria do valor-trabalho de Marx? O valor não teria chegado à sua forma desmedida?

Se a teoria do valor, na economia clássica, restringia-se a uma teoria da medida que viabilizava o intercâmbio, em Marx ela ganha um sentido ampliado para dar conta da sociabilidade reificada. O que interessa a Marx é decifrar os desdobramentos sociais da forma-mercadoria assumidos pelo trabalho dos homens. Trata-se, portanto, de compreender as relações sociais engendradas por uma forma de produção determinada, de modo que a materialidade ou não da mercadoria nada tem a ver com o conceito de trabalho abstrato.

Abro um parêntese para comentar um equívoco que segue em direção oposta. No livro que escrevi com Francisco Teixeira (*Marx, Weber e o marxismo weberiano*), procurei criticar o Lukács de *História e consciência de classe*. Esse livro, que deixou fortes influências no pensamento social do século XX, entende o trabalho abstrato como uma decomposição do trabalho concreto. O primeiro aparece assim como uma consequência das modificações ocorridas no processo de trabalho, vale dizer, do processo de racionalização que chegou ao interior da fábrica através da aplicação das ciências empíricas. Assim fazendo, Lukács introduziu no marxismo as teses weberianas sobre a racionalização e o cálculo. Toda a vida social passou a sofrer o impacto do processo de quantificação que se iniciou com a desintegração do trabalho concreto.

Em Marx, ao contrário, o trabalho abstrato não é o resultado da decomposição do trabalho concreto, da evolução do processo de trabalho. O trabalho abstrato é a forma através da qual se expressa a sociabilidade do mundo burguês e, neste, o processo de trabalho está atrelado ao processo de produção. Marx denunciou a *exploração* do trabalho humano e não os malefícios da *racionalização* e da *dominação* weberiana que a todos atinge indistintamente, já que todos compartilham a condição de prisioneiros na jaula de ferro. O foco da análise marxista são as relações de exploração e não as formas de trabalho aprisionadas pelo cálculo. O trabalho concreto, visto por Lukács em perspectiva nostálgica, reaparece em Adorno, que volta suas baterias contra o trabalho abstrato, entendido como o triunfo da identidade indiferente, da quantificação alheia às diferenças qualitativas. Não por acaso, Adorno vê no trabalho artístico verdadeiro a recusa à

“odiosa” identidade promovida pelo processo da racionalização irradiado pela esfera produtiva.

O retorno ao trabalho concreto reaparece num outro contexto teórico – que une a economia clássica à teoria da informação –, nos instigantes ensaios de Marcos Dantas. Defendendo a tese segundo a qual “os processos de valorização e acumulação do capital sustentam-se, hoje em dia, em regimes de trabalho que têm por origem e fim a obtenção, processamento, registro e comunicação da informação”, o autor procura assinalar a passagem do capital-mercadoria para o capital-informação: “O capital evoluiu a ponto de se tornar determinantemente dependente de trabalho concreto, tendo superado (já há muito tempo) a época em que ainda dependia, de modo determinante, do trabalho abstrato. Observemos que a Economia Política da Comunicação percebeu a emergência dessa nova realidade, bastante evidente nas atividades artísticas e similares (…) na produção social geral, seja ‘artística’ ou ‘científica’, o valor produzido pelo trabalho, devido à sua natureza informacional, *não pode ser equalizável*”.[23]

A rigor, o capital sempre dependeu do trabalho concreto e a atividade artística ou científica sempre permaneceu, no momento da produção imediata, como trabalho concreto. É só no momento da troca que o trabalho abstrato e, com ele, o valor, se manifestam. Marx não aceitava a redução do conceito social e particularizado de trabalho abstrato às qualidades técnicas, fisiológicas ou materiais da atividade humana. Estas são o pressuposto e não o objeto central perseguido por Marx. O que interessava a ele eram as formas sociais alienadas assumidas pelo trabalho na sociedade mercantil, formas que, por serem sociais, abstraem as especificações técnicas dos diferentes trabalhos.

Um autor tão avesso à dialética como Lucio Colletti percebeu a dependência da teoria do valor em relação à teoria da alienação e, por conta disso, rompeu com o marxismo. De fato, na troca ocorre equiparação e igualação das mercadorias, o que pressupõe a abstração de seu aspecto físico, de suas qualidades. Do mesmo modo, ocorre também a abstração dos diferentes tipos de trabalho. O trabalho abstrato é trabalho alienado, trabalho separado do sujeito que o executa, e só desse modo ele se torna social. Aqui reside a

ruptura de Marx com a economia política clássica, pois sua concepção de trabalho abstrato segue paralela à teoria do fetichismo, da alienação e da reificação. Aqui reside também a retomada da crítica ontológica ao idealismo de Hegel e à própria sociedade burguesa: nos dois casos ocorre a inversão entre sujeito e predicado, que Marx retoma para criticar as relações entre trabalho concreto e abstrato. O trabalho concreto, criador do valor de uso, surge em primeiro lugar, mas transforma-se em predicado do que vem em seguida, o trabalho abstrato – esta é a inversão que comanda o movimento da produção na sociedade capitalista. A materialidade ou não do trabalho deve ser pensada não através dos conteúdos (físico ou abstrato) das mercadorias, mas no interior das relações reificadas que organizam o trabalho na sociedade capitalista.

Quanto ao valor, a medida e a desmedida, a primeira coisa a lembrar é aquela carta em que Marx, pouco antes de escrever *O capital*, enviou a Engels pedindo que o amigo lhe emprestasse um exemplar da *Ciência da lógica*. Não por acaso, na primeira parte do livro de Hegel, encontra-se a discussão sobre a qualidade, a quantidade e a medida. Estamos, pois, no reino movediço da dialética e dos conceitos fluidos, e não perante dualismos estanques. Não é nenhum escândalo a passagem do ser para o não ser, no caso, o perecimento do valor. Este permaneceu oculto quando o monopólio se efetivou e sofreu todo tipo de manipulação política durante a experiência do socialismo real. Hoje, a discussão sobre o *general intellect* aponta a sua aparente oposição à lei do valor. Vale aqui lembrar o ensinamento de Pascal: “para entender o sentido de um autor é preciso fazer concordarem todas as passagens contrárias”. Quando tratamos da vigência de um modo de produção, estamos diante de um processo de longa duração. Os sinais de esgotamento do capitalismo já são visíveis, bem como sua lógica destrutiva. As transformações nas formas de produção continuam em ritmo vertiginoso, mas elas, por enquanto, situam-se nos setores de ponta da economia. Quem olha para a economia mundial, entretanto, constata a irresistível emergência da China e os estragos que a lei do valor vem acarretando. Assiste-se a um movimento contrário daquele descrito no *Manifesto do Partido*

Comunista: agora são os preços baixos das mercadorias chinesas que estão derrubando as muralhas do Ocidente.

Para finalizar, quais foram suas principais influências teóricas?

De certa forma, já respondi em uma das questões iniciais: são todos os amigos materialistas da dialética hegeliana.

Daniel Bensaïd[*]

Foi professor da Université Paris VIII de Vincennes-Saint-Denis, na juventude foi fundador e militante da Juventude Comunista Revolucionária, participou da fundação e da direção da Liga Comunista Revolucionária, foi fundador e organizador da revista *Contretemps* e nos últimos anos era uma das figuras centrais do Novo Partido Anticapitalista (NPA) na França. Morreu prematuramente dia 12 de janeiro de 2010. Entre suas obras de referência traduzidas estão: *Marx l'intempestif: grandeurs et misères d'une aventure critique* (Fayard, 1995) traduzida para o português como *Marx, o intempestivo: grandezas e misérias de uma aventura crítica* (Civilização Brasileira, 1999); *Les irréductibles* (Textuel, 2001), em português: *Os irredutíveis* (Boitempo, 2008); e *Marx, mode d'emploi* (La Découverte, 2009), em português: *Marx, manual de instruções* (Boitempo, 2013).

O pensamento de Marx precisa ser atualizado? Como é possível ir além de Marx?

O pensamento de Marx não precisa ser atualizado. Ele é atual. Sua atualidade é a atualidade do capital, que é o objeto crítico de Marx. À época de Marx, as relações capitalistas de produção dominavam apenas uma parte do mundo. Hoje essas relações se generalizaram e aí está sua atualidade fundamental. Ela se exemplifica também na questão da mundialização. Marx não se contentou apenas em descrever a mundialização como faz a maior parte dos jornalistas. Ele explica, primeiramente, a sua lógica, a saber, a acumulação ampliada e a aceleração de rotação do capital. Em segundo lugar, constatamos que há em Marx uma teoria das crises, ou mais corretamente, os elementos de uma teoria das crises como separação da esfera de produção e consumo, a esquizofrenia geral que caracteriza a sociedade capitalista que tinha raízes na manifestação da superprodução e na crise financeira. E, em terceiro

lugar, se considerarmos hoje a grande característica da crise social, isto é, de um lado, os fenômenos de exclusão e precarização e, de outro, da crise ecológica, são duas grandes manifestações da crise do valor e da lei do valor. A atualidade de Marx é, então, bem evidente. Bem, se devemos ir além de Marx? Penso que sempre devemos ir além. Não se deve retornar a Marx para permanecer onde ele parou, mas tomá-lo como um ponto de partida para ir mais longe. Por exemplo, ir mais longe para analisar fenômenos que ultrapassam a questão ecológica tal como é conhecida hoje, em relação ao desenvolvimento do produtivismo capitalista, mas não se pode dizer que há uma teoria da ecologia em Marx. No entanto, há elementos que podem nos auxiliar.

Quais são os elementos conceituais que Marx não desenvolveu em O capital*? Seria possível concluí-lo?*

Concluir *O capital* é uma tarefa contraditória em relação à forma de pensar de Marx. Marx o pensou em movimento e em um movimento que acompanha o movimento de seu objeto. Como o movimento do capital é um movimento permanente e ilimitado, podemos afirmar que a crítica do capital é uma crítica que não pode ser finalizada. Não penso que, por conta de uma questão biográfica, do fim de sua vida, *O capital* permaneceu uma obra inacabada, aberta. Não podemos dizer, por exemplo, que Marx tenha desenvolvido uma teoria de relações de exploração e dominação e nem como estas se articulariam. Acredito que, nesse caso, é preciso procurar recursos entre os sociólogos. Como a obra de Marx é contemporânea de um crescimento da colonização, mas anterior à estrutura do imperialismo contemporâneo, que o grande debate sobre o imperialismo data do começo do século XX com Hilferding, Bukharin, Lênin etc., isso nos remete a pensar o imperialismo hoje, nos remete à ausência do livro anunciado por Marx sobre o mercado mundial. Enfim, há todo um campo de trabalho sobre esse tema. Há

uma questão, por exemplo, apenas enunciada, sobretudo nos textos de juventude de Marx, que é a relação entre o Estado e a burocracia, a burocracia de Estado em particular. É possível reconhecer elementos dessa leitura na *Crítica da filosofia do direito de Hegel*. Essa questão reaparece no momento em que o fenômeno burocrático torna-se um tema maior das sociedades contemporâneas.

Os Grundrisse *de Marx foram, nos últimos anos, revisitados por vários autores. Como você pensa a apropriação contemporânea dessa obra?*

Há uma riqueza de elementos críticos que são expressos com vigor, talvez, por conta do contexto da redação dos *Grundrisse*, de exaltação e fragilidade diante da crise econômica de 1857-58 nos Estados Unidos. Marx talvez tenha dado a esse texto uma força subversiva em sua escrita e, sobre certas questões, superior àquela encontrada de forma mais rigorosa e mais "científica" n'*O capital*. Por exemplo, a passagem que indica que a lei do valor pode se tornar uma lei cada vez mais miserável para dar conta da produção, da troca e da organização social. Há momentos nos *Grundrisse* que não se encontram de maneira tão percuciente e subversiva como em *O capital*. Em segundo lugar, a descoberta dos *Grundrisse* – você evocou André Gorz, Antonio Negri e Jean-Marie Vincent e podemos somar a esses autores Ernest Mandel – traz abordagens diferentes. Em Gorz, Vincent e Mandel, a utilização dos *Grundrisse* é feita de maneira polêmica no momento em que o livro é traduzido tardiamente (1967-1968). Nesse momento, os *Grundrisse* foram retomados para demonstrar, contrariamente à posição de Althusser, que haveria uma continuidade, ou seja, que o tema da alienação não havia sido abandonado. Não haveria, assim, uma oposição

entre o jovem Marx, teórico da alienação, e o Marx de *O capital*, teórico crítico da reificação. Haveria sim uma transformação, mas com um fio condutor que evitaria dividir em dois: o jovem Marx humanista contra o velho Marx positivista. Penso que essa questão foi muito útil para melhor compreender finalmente a lógica íntima do pensamento de Marx. Já em Negri, trata-se de opor um Marx revolucionário e subversivo, como um teórico da subjetividade operária, ao Marx cientificista e positivista, que teorizou, através do esquema de reprodução do livro dois de *O capital*, uma espécie de eternidade lógica do capital, já que nos encontraríamos em um sistema que cientificamente tenderia ao equilíbrio. Para Negri, o único fator dinâmico seria o proletariado, já que o capital não teria senão uma resposta reativa à criatividade do proletariado. Isso leva a uma posição muito subjetivista que, em certa medida, tem consequências hoje. Se a mundialização não é senão uma resposta reativa do capital à inventividade e à criatividade do proletariado, tudo que vai no sentido de uma abertura é positivo, seja o tratado constitucional europeu ou a política liberal que tem um papel progressista comparável ao que Marx dizia do capitalismo no *Manifesto comunista*. Desenvolvo mais profundamente essa questão em um artigo sobre Negri no livro *La discordance de temps*.

E o debate sobre a centralidade do trabalho?

O problema é o que se entende por trabalho. É comum em Marx encontrar uma dupla acepção, uma dupla utilização do termo. Isso é verdade para o trabalho, como também para a classe ou para trabalho produtivo. O que Marx entende por trabalho é a troca, portanto, o metabolismo entre os organismos vivos dos quais faz parte a espécie humana e suas condições naturais de reprodução. Neste sentido, o trabalho é um conversor de energia, e a ideia de uma sociedade sem trabalho é um absurdo. Seria dizer que não haveria mais troca, transformação de energia natural em energia cerebral, muscular etc. Desse ponto de vista, enquanto pudermos

imaginar a existência da espécie humana, haverá uma forma de trabalho e, portanto, uma forma de organização social do trabalho. Outra coisa é o trabalho assalariado capitalista, que é uma forma historicamente determinada de trabalho que não existiu sempre. Agora, em relação ao debate dos últimos anos, veem-se sociólogos que indicam o fim do trabalho. Hoje, certos indivíduos trabalham a mais, e para outros, afetados pelo desemprego, falta trabalho. Dessa forma, é preciso distinguir os dois tipos de trabalho. O trabalho no sentido antropológico é um elemento constitutivo da humanidade que faz com que ela pense e se desenvolva como ela se desenvolve. Por outro lado, o definhamento do trabalho como trabalho assalariado, ou seja, como trabalho forçado, poderíamos dizer, está evidentemente ligado ao socialismo e à crítica socialista do trabalho. É preciso, então, retomar a tradição de crítica ao trabalho alienado que foi recoberta ou esquecida por uma espécie de culto stakhanovista durante a época stalinista, ou mesmo do culto protestante do trabalho que Walter Benjamim critica em uma das teses sobre o conceito de história.

Há teses que apontam para uma influência significativa das novas tecnologias da informação sobre a configuração das clivagens sociais. A chamada revolução informacional altera em alguma medida tal configuração social?

Francamente, duvido. Seria correr o risco de um determinismo tecnológico, de dizer que, de fato, as clivagens sociais resultam diretamente, mecanicamente, da organização técnica do trabalho. Isso me parece uma pressuposição teórica discutível.

Evidentemente, nas formas e, sobretudo, na capacidade de organização social, seja sindical ou política, essas diferenças têm um papel. Na medida em que as novas tecnologias podem desempenhar uma forma de autonomização crescente do trabalho, uma desconcentração no local de trabalho, tudo isso traz consequências em sua capacidade de organização. Isso introduz clivagens fundamentais? Vemos com a crise que uma parte das novas profissões sofre os efeitos de pauperização assim como as outras, e talvez pior em certos casos, como as demissões ou as pressões sobre o salário. É sempre interessante estar atento a estas diferenciações para pensar a questão das reivindicações sindicais e políticas. Agora, fazer um inventário teórico fundamental ou clivagens fundamentais, não acredito. Não concordo em dar à tecnologia um papel predominante nos fenômenos de formação social, os quais compreendem, sobretudo, lutas e fenômenos culturais.

Com relação ao debate sobre o trabalho imaterial, qual seria a relação entre trabalho material e imaterial e trabalho concreto e abstrato? Como a produtividade pode ser analisada face às formas do trabalho cognitivo?

Creio que não há relação alguma entre a noção de trabalho material e imaterial e a noção de trabalho abstrato e concreto. Trabalho material e imaterial nos remete ao conteúdo de uma atividade, o trabalho concreto é todo trabalho que produz bens úteis, já o trabalho abstrato é um trabalho reduzido à sua medida pelo tempo, portanto, a sua medida abstrata. Nesse sentido, não vejo relação. Há sim uma confusão que tenta sobrepor a noção de trabalho material e imaterial à noção de trabalho concreto e

abstrato. Em relação à produtividade do trabalho, o trabalho imaterial pode ser tão produtivo quanto o material. Se a produção do trabalho é a produção de mais-valia, um trabalho imaterial explorado produz mais-valia como um trabalho material. Alguém que produz programas de computador é uma fonte de lucro para a Microsoft. Se você tem um grupo de pesquisadores assalariados que produzem programas para a Microsoft, você tem produção de mais-valia. Portanto, desse ponto de vista, essa história de trabalho imaterial, desde o momento em que ela começou a ser utilizada, trouxe muitas confusões. Na realidade, o debate sobre o trabalho produtivo e improdutivo frequentemente é muito mal-compreendido. Não é apenas produtivo aquele trabalho que produz bens materiais. O exemplo mais chocante, mais surpreendente e mais conhecido que está no *Capítulo inédito de O capital*, em que Marx utiliza o exemplo da cantora assalariada, é que se ela é assalariada, seu trabalho é produtivo. Seu trabalho é totalmente imaterial. Seu canto desaparece assim que ela canta. Exceto hoje, depois de Marx, em que se desenvolveu a indústria do disco e agora a de transações virtuais. A ideia é que mesmo a prestação vocal pode ser considerada como trabalho produtivo se existe uma relação salarial entre empregado e empregador. Portanto, em primeiro lugar, não, isto não tem nada a ver com a materialidade do trabalho. Em segundo, a noção de trabalho produtivo em Marx é uma noção delicada, pois é considerada por ele de forma contraditória. O transporte das mercadorias é considerado um trabalho produtivo, pois se não se leva o produto em seu ponto de venda, a mais-valia não pode se realizar. Nesse sentido, a divisão entre produtivo e improdutivo é um tanto quanto arbitrária. Deveríamos parar no momento em que o trabalhador leva mercadoria ao ponto de venda, ou considerar que, se não há o trabalhador que coloca as mercadorias nas prateleiras, elas também não poderão ser vendidas? Trata-se, assim, de um ponto delicado de se lidar, que não remete à materialidade ou imaterialidade do trabalho e que não permite determinar as classes sociais. Já houve tentativas de se fazer uma teoria das classes sociais a partir do livro dois de *O capital*, baseando-se exclusivamente na relação entre trabalho produtivo e improdutivo. Isso me parece um absurdo. Não é por

acaso que o capítulo sobre as classes, se Engels soube interpretar o plano de Marx, vem muito tarde, no livro três de *O capital*, integrando as diferenças de renda e o conjunto do circuito de reprodução social. Não compreendo, então, como poderíamos parar no livro dois e nos conceitos de trabalho produtivo e improdutivo para determinar quem faz parte da classe operária ou não. A consequência é que frequentemente essas noções de trabalho produtivo e improdutivo foram utilizadas política e ideologicamente para compor uma definição restritiva de classe operária, que, na França, o Partido Comunista utilizava claramente para designar somente os operários da indústria, excluindo os *employés*,[24] os empregados do comércio, as enfermeiras, os empregados dos correios etc. Eu tinha primos que eram operários da indústria, mas que não trabalhavam diretamente na produção. Eles faziam manutenção das máquinas e, inclusive, estavam no Partido Comunista e na CGT. Diziam que não eram verdadeiros operários, verdadeiros proletários, porque cuidavam da manutenção para a produção. Aqui temos uma definição do movimento operário tipicamente obreirista e restritiva, que tem o papel de autolegitimar, sobretudo, o Partido Comunista como representante da classe operária, sendo todo resto pequena burguesia etc.

Por consequência, a teoria do valor de Marx permanece uma teoria analiticamente válida com o advento das novas formas de produção?

Creio que sim. Toda a crise atual ilustra isso, tanto quanto a teoria do valor. Com relação à medida de toda a riqueza e de toda troca pelo tempo de trabalho socialmente necessário, pode-se verificar uma obsessão da medida pelo tempo, quer se trate de fixar o horário semanal de trabalho, a idade para a aposentadoria, a caça ao tempo morto dentro da empresa, a organização dos horários, a flexibilidade etc., que tende a reduzir a diferença entre o tempo de

trabalho real e o tempo de trabalho legal. Tudo isso já estava em *O capital*. Finalmente, a rentabilidade capitalista tem por critério a lei do valor. Agora, esta lei torna-se cada vez mais contraditória. Marx trabalhou nos *Grundrisse*, por um lado, com a incorporação no processo de produção de formas de trabalho intelectual favorecidas por uma nova tecnologia, mas que eram, por outro, socializadas. Isto é, qual é o trabalho que seria preciso para produzir um programa de computador em um laboratório de pesquisa? É um trabalho altamente cooperativo e socializado. Portanto, quanto mais o trabalho é cooperativo, tanto mais ele incorpora o saber acumulado, tanto mais fica difícil quantificar e mensurar a medida do tempo de trabalho abstrato. Isso me parece ser um dos fatores-chave da crise social hoje que faz com que os ganhos de produtividade não sejam convertidos em tempo livre, traduzindo-se contrariamente em exclusão social. Para mim, as formas da crise financeira, por exemplo, são muito mais a confirmação do estrago que faz a aplicação instantânea da lei do valor pela medida instantânea de flutuações da bolsa. Eu sei que se trata de um ponto muito discutível, mas ao mesmo tempo em que há a confirmação da validade da lei do valor, há uma confirmação do agravamento das contradições sociais.

Você tocou na questão da redução do tempo de trabalho. No capitalismo há tempo livre?

Há toda uma luta histórica pela redução do tempo de trabalho. Mesmo que o tempo liberado permaneça alienado, é ainda assim um limite à exploração da força de trabalho, é uma liberdade que não é conformada. Há outros mecanismos de alienação que podem ser a mídia, a difusão da cultura, a organização da cidade e do espaço urbano etc. Mas, ao menos formalmente, para recorrermos à fórmula de Marx, durante esse tempo livre o trabalhador tem a possibilidade seja de consumir programas de televisão, de ajudar no

sindicato, ou de ler *O capital*. Portanto, não é uma questão secundária que a luta pela redução do tempo de trabalho seja permanente, inclusive no âmbito do capitalismo. Agora, no âmbito do capitalismo, creio que há uma relação estreita entre um trabalho alienado e um lazer alienado, ou seja, não se pode ser realmente livre fora do trabalho se se permanece dominado no trabalho. Portanto, não é suficiente reduzir o tempo de trabalho forçado, é necessário, também, transformar o conteúdo e a organização do próprio trabalho, construir a emancipação do trabalho dentro e fora do trabalho. Há uma grande diferença aí. O desemprego promove um tempo liberado, mas um tempo sem liberdade. E há também a conquista de um tempo livre pela redução do tempo de trabalho, mas que pode continuar sendo utilizado de forma completamente alienada. Isso coloca um problema também para o socialismo. É a ideia que encontramos em Gorz, em *Adeus ao proletariado* e em seus livros posteriores, que haverá sempre trabalhos duros e alienantes, que nunca será muito criativo varrer as calçadas ou recolher o lixo e, portanto, será sempre necessário que a sociedade dedique um tempo de trabalho que nunca será criativo e que a vida estará além desse tempo de trabalho, já que não temos robôs para tudo, isso é de fato um problema. Por outro lado, creio que se pode fazer um trabalho alienado e, ao mesmo tempo, se desenvolver, desabrochar, fora dele. O problema para uma sociedade socialista é como distribuir esses tipos de trabalho, como modificar sua organização. Claro que há tarefas que não são agradáveis ou estimulantes, mas isso aponta para uma necessidade de transformação radical da divisão do trabalho como condição mesma de uma sociedade socialista tal como podemos imaginar.

O que é uma classe social? Falta ao marxismo uma teoria das frações de classe?

Bom, o que é uma classe? Não é por acaso que não se encontra uma definição descritiva ou aproximativa de classe social em Marx e Engels. Não há definição, pois, de início, Marx não trabalha com esse tipo de procedimento de "definição". Definição é um gênero lógico muito presente na tradição positivista francesa que não está presente na grande lógica alemã de Hegel e de Marx, que é uma lógica da determinação – *Bestimmung*. Portanto, não é por acaso que não se encontra uma definição satisfatória de classe que seja uma definição normativa ou então um tipo de classificação sociológica que tenda a situar, de fato, uma série de indivíduos em categorias socioprofissionais como fazem os estatísticos acadêmicos de hoje. Nesse sentido, há uma relação conflituosa, as classes se determinam mutuamente umas às outras com base em uma relação de conflito. No entanto, se procuro uma definição a qualquer preço, é possível encontrá-la de maneira pedagógica, sobretudo em Lênin, em um texto que se chama *La grande iniciative*. Ele a definiu, mas através de critérios muito complexos, pois há o lugar da divisão do trabalho, há o lugar da relação de propriedade, há a forma e o montante da renda. Bom, isso permite uma aproximação para se fazer uma ligação com uma concepção estratégica de classe, que para mim seria a questão fundamental, pois, em Marx, não há uma concepção sociológica classificatória de classe, há sim uma concepção estratégica de classe realizada a partir da sua luta. Os elementos fornecidos por Lênin podem ajudar a esclarecer ou enriquecer de maneira pedagógica essa forma de aproximação.

Se falta ao marxismo uma teoria de fração de classes? Pode-se sempre fazer melhor, mas ela não está de modo algum ausente. Sobretudo nos textos políticos de Marx, como, por exemplo, o *Dezoito brumário de Luís Bonaparte*, há uma análise muito virtuosa das frações de classe e de sua expressão política. Não penso que seja necessário desenvolver uma teoria especificamente marxista da estratificação de classes. Podemos utilizar, para isso, fontes estatísticas para tentar colocar à prova uma concepção de mundo, uma visão de mundo nos termos das lutas de classe.

Nesse sentido, como interpretar a teoria de Jacques Bidet e Gérard Duménil, que indica a existência de uma classe de cadres?[25]

Eles (Bidet e Duménil) fazem uma sistematização de uma classe de *cadres* como consequência de sua análise estrutural, em especial Bidet, da sociedade capitalista como uma combinação de relações de exploração e de relações de organização. Coloca-se no mesmo pé de equivalência dois tipos de relações, onde as relações de exploração determinam as classes tradicionais, enquanto as relações de organização podem determinar as outras formas de classes: os *cadres*, a burocracia etc. Entretanto, depende do que queremos fazer. Depende da utilização que fazemos da categoria, do conceito de classe. Se fazemos o uso sociológico, estamos na ordem da convenção do vocabulário, da convenção terminológica. Nós poderíamos dizer que existe uma classe de *cadres*. Agora, ela é também muito heterogênea, isto é, onde ela começa, onde ela termina? Haveria uma diferenciação muito acentuada entre os *cadres* superiores e um estágio de enquadramento que está mais do lado do trabalho explorado. Não é um conceito que resulta em grande coisa. Na realidade, essa categoria de *cadres* está fragmentada entre as classes fundamentais. Contrariamente, se tomamos a utilização de classe no sentido estratégico, o que é interessante é a polarização fundamental de classe. Isso não elimina que existam estratos, categorias chamadas intermediárias, mas que são puxadas e polarizadas pelas classes fundamentais que formam as relações de classe estrutural. Essa teoria pode trazer inconvenientes, fazendo da classe de *cadres* uma nova classe histórica em ascensão, portadora de um novo modo de produção etc. Cairíamos, com isso, novamente, nas teorias da classe gerencial, que não são tão novas assim. Há efetivamente aportes da sociologia de Max Weber que poderiam ser interessantes para se colocar em diálogo ou em tensão com a conceituação marxista.

Porém, o problema interessante é como se articulam ou, mais exatamente, a meu ver, como se imbricam as relações de exploração e as relações de organização e, finalmente, verificar como tudo isso é um conjunto de relações coerentes e não dois tipos de relações que determinariam outros dois tipos de relação de classe mais ou menos paralelos e equivalentes.

E a noção de multidão, quais os elementos positivos e negativos dessa noção em relação à teoria das classes sociais de Marx?

Eu penso que a noção de multidão é inútil e nociva. Ela tem um valor descritivo, mas descritivo em relação a uma imagem estereotipada que se pode ter da classe operária, o tipo operário da indústria. Talvez o termo “proletariado” seja mais conveniente. Ele é mais abrangente e mais antigo. Porém, finalmente, ele descreve uma realidade mais vasta e mais complexa. Um certo tipo de proletariado não desapareceu, estamos longe disso, nós o vemos através da crise hoje. Os sociólogos Beaud e Pialoux, em um livro sobre a região industrial francesa de Montbéliard, onde estão as fábricas da Peugeot, dizem que a classe operária não desapareceu. Na verdade, ela teria se tornado invisível, porque talvez haja menos luta e menos interesse aos sociólogos, preocupados mais com a exclusão durante os anos 1980 etc. Com a crise, quando se vê o fechamento de indústrias, lembra-se, mesmo assim, que a classe operária diminuiu, mas não desapareceu. Em relação a essa desestruturação de relações sociais sob o choque da crise e da transformação técnica, compreendo que o conceito de multidão pode ser um pouco sedutor, pois ele parece descrever uma realidade de maneira cômoda. Pessoas que são pequenos vendedores ambulantes etc., que não vivem como os operários, tudo isso é claro. Agora, como conceito estratégico, há um ponto que não está totalmente claro para mim. Negri opõe o conceito de

multidão não ao conceito de classe, mas sim ao conceito de povo, sendo ele a homogeneidade e a multidão, a diversidade. Isso já seria discutível. Bom, qual seria a relação entre multidão e classe? Seria preciso reler os textos, mas parece ser relativamente obscuro. Em Negri, as novas tecnologias e as novas formas de organização do trabalho desenvolvem a multidão e, finalmente, a lógica da história se resume a uma confrontação quase direta e clara entre o império e a multidão, sem diferenciação. Finalmente, a multidão torna-se o grande sujeito de transformação. Em vez de se trabalhar a questão complexa de saber quais são, hoje, os componentes do bloco hegemônico em torno das relações de classe, essa complexidade é reduzida pelo conceito de multidão como um tipo de magma que é um novo sujeito, muito hipotético, da história. Portanto, vejo muitos inconvenientes e poucas vantagens.

Para encerrarmos, gostaria de saber: como seria possível rompermos com a visão de um proletariado como um sujeito mítico da emancipação humana?

Não creio que seja o caso de se romper com a ideia de proletariado como sujeito revolucionário. Devemos romper com uma visão que está estreitamente ligada e que reproduz, através dos fenômenos sociais, um tipo de psicologia do sujeito, do indivíduo sujeito, da consciência do sujeito que tem a ver com a psicologia clássica do final do século XIX e começo do século XX. De início, se imagina um proletariado como um grande indivíduo que, como um indivíduo, deve passar pela infância, por um aprendizado, chegar à idade adulta com uma espécie de metafísica da consciência do “em si” e do “para si” etc., que encontramos pouco em Marx, talvez apenas em uma fórmula na *Miséria da filosofia*, mas muito mais claramente em Lukács. Tudo isso se nutre de uma má fonte

psicanalítica sobre o consciente e o inconsciente. Tudo isso projeta sobre os fenômenos sociais mecanismos que assumem o lugar da psicologia individual e que parecem ser muito discutíveis. Creio que seria melhor pensar a constituição de uma força de transformação social. Dizer força não pressupõe a ideia de consciência, trata-se de uma força de transformação, que é uma força de construção permanente, uma combinação de uma pluralidade de formas organizadas. Todo o problema é justamente o que permite pensar ou ajudar a pensar o conceito de hegemonia, como construir e combinar essas diferentes formas de confrontação com o sistema. O proletariado é ainda um sujeito? Se nós aceitamos a categoria de sujeito, sim. Ou seria a partir do proletariado que se poderiam combinar diferentes formas de contestação ao sistema capitalista, respeitando a autonomia dos diferentes movimentos? Por exemplo, nada garante que a opressão das mulheres vai acabar com o fim da propriedade privada. Isso justifica a autonomia do movimento de mulheres por um futuro indeterminado e para além da superação do capitalismo. Hoje, aqui e agora, a luta contra a opressão das mulheres está estreitamente ligada à luta do movimento operário, às reivindicações sobre o tempo de trabalho, ao serviço público etc. E, portanto, trata-se de alguma coisa que é organicamente articulada. O que permite unificar essa luta não é um apriorismo moral, mas o fato de que o capital cria condições que permitem pensar como isso é possível.

Dominique Méda*

Diretora do Centre d'Etude et de l'Emploi, professora da Université Paris-Dauphine e encarregada do L'inspection Générale des Affaire Sociales, Dominique Méda possui uma ampla gama de estudos sobre as relações de trabalho e discute, sob diferentes perspectivas, as configurações que a organização do trabalho tem assumido na contemporaneidade. Entre suas obras de destaque estão *Le Travail: une valeur en voie de disparation* (Flammarion, 1995), traduzida para a língua portuguesa como *O trabalho: um valor em vias de* extinção (Fim de Século, 1998); *Au-delà du PIB: pour une autre mesure de la* richesse (Champs Actuel, 1999); *Le temps des femmes: pour un partage des roles* (Flammarion, 2001); *Travail, la révolution nécessaire* (Editions de l'Aube, 2010); e, em parceria com Patricia Vendramin, *Réinventer le travail* (PUF, 2013).

Depois da publicação de seu livro, em 1995, Le travail: une valeur en voie de disparation, *o que mudou na sua perspectiva sobre o processo de socialização pelo trabalho?*

Na verdade, não mudei muito. Não mudei muito depois da publicação desse livro. Houve muitos e muitos debates no momento da sua publicação, com toda sorte de gente diferente, com Christophe Déjours, com Christian Baudelot etc. O problema, me parece, é que o livro não foi bem compreendido. Isto é, não disse, como, por exemplo, Gorz ou Rifkin, que o trabalho está em vias de desaparecer. Eu disse que é desejável que seu espaço seja limitado, seja reduzido. E não disse também que o trabalho não tem nenhuma responsabilidade no processo de socialização. Ao contrário, isto é, começo meu livro dizendo que o trabalho é um fato social total e que nunca ele ocupou tanto espaço. Acredito que isso

é ainda mais verdadeiro hoje do que quando escrevi meu livro, pois, à medida que falta trabalho, as pessoas são cada vez mais ligadas a ele. Isso Baudelot e Gollac mostraram muito bem no seu livro *Travailler pour être heureux*? Então, continuo pensando que o trabalho tem um lugar fundamental na socialização dos indivíduos, um lugar fundamental na construção da sua identidade e na identidade coletiva, mas, simplesmente, penso, um pouco normativamente, que o trabalho ocupa espaço demais. Portanto, no fundo não mudei de opinião, apesar de todo o debate que houve. O trabalho ocupa hoje um espaço demasiado grande e, em minha opinião, excessivo. Talvez a gente chegue a tocar nesse ponto, mas em todas as enquetes europeias sobre trabalho, o que a gente viu é que, na verdade, as pessoas depositam uma enorme expectativa sobre o trabalho. Em minha opinião, essas expectativas superam muito o que o trabalho é capaz de oferecer hoje. Essa é minha crítica: essa defasagem entre as expectativas no trabalho e o que o trabalho no regime capitalista é capaz de nos dar como possibilidade de expressão de nós mesmos ou da construção de um verdadeiro coletivo.

Gostaria de remeter-lhe à questão que abre o seu livro de 1995: "como o trabalho e a produção se tornaram o centro das nossas vidas no século XX e como ele deixou de ser o fator essencial de integração social"?

Aqui vou retomar o que escrevi, porque esse processo que fez com que o trabalho se tornasse o centro da nossa vida é toda a demonstração que fiz nesse livro. A ideia é que existiram três grandes momentos onde o trabalho encontrou sua significação moderna. Para mim, o momento mais importante se deu ao longo do

século XVIII, quando ele é teorizado como fator de produção, e aqui meu desacordo com relação a Marx. Marx também disse que algo importante se passou com o trabalho no século XVIII, isto é, esse é o momento em que o trabalho foi concebido como abstrato. Penso que o trabalho foi inventado abstrato, ele nasceu abstrato. Então, não podemos dizer que antes havia um conceito de trabalho e que ele se tornou abstrato, mercantil e descolado. Minha tese é que no momento exato que podemos dizer *o trabalho*, trata-se do trabalho abstrato, ele é conceitualizado, desde o início, como um fator de produção, isto é, um meio para outra coisa. O que me parece extremamente importante é o motivo do trabalho ser valorizado. Em Smith, por exemplo, o trabalho torna-se o centro da vida social porque ele é o que vai garantir uma ordem social estável, já que antes havia um estado de insegurança e suspeita com a emergência do indivíduo e a crítica da ordem. Era necessário encontrar uma maneira de manter a multidão de indivíduos junta, mantendo o vínculo social. Smith fundamenta essa noção genial de que o trabalho é aquilo que vai permitir de maneira absolutamente estável, natural, manter os indivíduos juntos. Por quê? Porque eu, como indivíduo, porto a minha contribuição à produção e, então, a minha retribuição é calculada, a retribuição a qual tenho direito, e isso não se pode colocar em causa, é natural. Portanto, o trabalho é o que assegura uma ordem social estável. Penso também que se ele teve esse espaço extremamente central e se valorizamos a produção, ou seja, o produto deste trabalho, é porque, sem dúvida, ele é a melhor maneira de manter os indivíduos juntos, bem mais eficaz que, por exemplo, as soluções políticas ao modo de Rousseau: nós nos reunimos, nós discutimos etc. Então, o trabalho, fator de produção, seria o meio de manter a sociedade integrada.

No meu livro, há ainda dois grandes momentos que se somam a este e consolidam ainda mais o trabalho como elemento central da identidade social: 1) o início do século XIX, com aquela visão um pouco escatológica do Hegel, na qual o trabalho representa a liberdade criativa do homem e, com minha liberdade criadora, eu transformo o mundo; e 2) o final do século XIX, em que o trabalho se torna um sistema de distribuição de renda, de direito e de proteção. Assim, nós nos encontramos hoje com um conceito de

trabalho extremamente rico, com noções um pouco contraditórias, mas nós vemos bem que ele está no centro da identidade social. Durkheim não disse outra coisa, aliás. Acho que existe uma ligação extremamente importante entre Smith, Marx e Durkheim – todos os três descrevem o trabalho como sendo o elemento central na construção dos laços sociais.

Não acredito que o trabalho deixou de ser um fator essencial de integração social. Penso que ele não é o único e que não é desejável que seja o único. Eu me encontro mais alinhada à Escola de Frankfurt, Habermas e todos esses filósofos que pensam que o laço fundamental, o laço político que liga os cidadãos, não pode ser somente a cooperação, a divisão do trabalho, ou a troca econômica. Esse laço funda-se sobre outra coisa, funda-se sobre um copertencimento que demanda constante deliberação e discussão. Portanto, toda minha tese consiste em dizer que o laço econômico ou o tipo de laço gerado pelo trabalho – cooperação conjunta e troca econômica – não é suficiente para fazer uma sociedade. Então, sim, o trabalho permanece, infelizmente, eu diria, o principal laço de integração social. Mas penso que seja fundamental completá-lo com outra coisa.

Você já falou um pouco sobre esse tema acima. Mas gostaria de retomá-lo. Qual é o lugar do trabalho hoje na vida dos indivíduos e qual a relação entre trabalho e emprego?

Quando escrevi meu livro, diferentes pessoas me disseram; me lembro particularmente de Dominique Schnapper, na França: "*isso é falso, o trabalho não é um valor prestes a desaparecer, porque os indivíduos mesmo dizem que o trabalho é, para eles, algo extremamente importante*". E de fato houve na época uma série de enquetes onde se perguntava às pessoas: "*para você, o trabalho é*

pouco importante, muito importante…?” Citei em meu livro o trabalho de Baudelot e Gollac, *Travaille et modes de vie*, que é justamente uma enquete sobre o espaço do trabalho na vida dos indivíduos, cheguei a participar um pouco dessa enquete, além disso, explorei com alguns colegas do centro de estudo do emprego todas as enquetes europeias sobre essa questão. E o que nós vimos? Nós vimos que sim, o trabalho é absolutamente central na vida dos indivíduos, de certa maneira mais do que nunca. O que nós mostramos no documento que produzimos a partir dessa enquete é que a França ocupa uma posição ainda mais extraordinária que os outros países, o que nos diz que os franceses na Europa são os que consideram o trabalho mais importante. E quando nós tentamos explicar o motivo dessa centralidade, percebemos duas explicações principais: 1) uma associada ao nível de desemprego, isto é, quanto mais significativa a questão do desemprego, mais as pessoas destacavam o trabalho como algo importante – isso se compreende, quanto mais algo lhe falta, mais você deseja; 2) outra relacionada a uma característica da França, onde consideramos necessário um trabalho para desenvolver a nossa capacidade, sendo o trabalho o que nos permite nos realizar, nos exprimir. Tudo o que critiquei no meu livro.

As pessoas pensam que através do trabalho poderão se exprimir, se realizar, o que leva ao crescimento, não apenas na França, mas em todos os lugares, do que nós chamamos de dimensão expressiva ou pós-materialista do trabalho, isto é, do trabalho cada vez menos como um dever, e mais como uma atividade gratificante na qual nós podemos nos realizar. Diria que essas são as expectativas, porque, ao mesmo tempo, aparece outra coisa nessas enquetes: as pessoas dizem que o trabalho ocupa menos espaço e que duas razões explicam isso: as péssimas condições de trabalho e emprego, o que leva as pessoas a perceberem que o trabalho não pode atender a essas expectativas (devido às péssimas condições de trabalho, à ausência de perspectiva de promoção etc.); e a ideia de que a vida é mais que trabalho, em especial as atividades familiares. Portanto, hoje, efetivamente, o trabalho continua algo central na vida das pessoas e as expectativas são cada vez mais

qualitativas, isto é, as pessoas consideram não apenas a renda, mas também a integração social e também a satisfação.

As expectativas ocorrem, ao mesmo tempo, sobre o trabalho e o emprego. Em relação ao emprego, as expectativas se concretizam na conquista de um lugar na sociedade, na possibilidade de obter uma renda, proteção e direito; e sobre o trabalho, na possibilidade de exercer uma atividade que seja gratificante e que permita às pessoas se exprimirem. Mas me parece que hoje as condições concretas do trabalho – a existência de relações de subordinação e o fato de que no trabalho, como fator de produção, as pessoas trabalham não para se exprimir, mas para outras coisas – fazem com que suas expectativas não possam estruturalmente ser preenchidas. Para que isso aconteça é necessária uma revolução no trabalho.

A tese sobre o trabalho como a essência do homem é uma tese própria do marxismo em geral ou esta perspectiva é uma dentre outras intepretações possíveis do marxismo?

Minha leitura de Marx é bastante hegeliana, isto é, me parece que Marx prossegue o caminho de Hegel, retomando por completo as suas intuições. Sobre isso ele não faz segredo. Marx afirma que Hegel colocou algo de absolutamente fundamental. Se você me permitir, vou procurar a passagem exata: quando ele diz que o universal não é nada mais que a criação do homem pelo trabalho humano, nada mais que o devir da natureza para o homem. Depois, em determinado momento, ele presta uma verdadeira homenagem a Hegel, dizendo: "*O grande mérito da Fenomenologia reside em Hegel conceber a autocriação do homem como processo, a*

objetivação como negação dessa objetivação, como alienação e como abolição da alienação; e no fato de ainda apreender a natureza do trabalho e conceber o homem objetivo (verdadeiro, porque homem real), como resultado do seu próprio trabalho". Para ser breve, apesar de Marx ter dito que colocou Hegel de cabeça para baixo, existe o reconhecimento dessa dimensão essencial do trabalho, onde o trabalho, mais ainda que em Hegel, é para o homem a maneira real de ser homem. Me interessa muito essa passagem. Porque nós temos Hegel que diz que o trabalho é o espírito da sua própria transformação. Contudo, diferenciando bem o trabalho concreto, que aparece diante dos seus olhos e o processo de exteriorização do espírito, a espiritualização do mundo, que ele chama mais de *bildung*, no sentido da formação. Para mim, é importante fazer essa diferenciação entre esses dois conceitos: de um lado, trabalho e, de outro, *bildung*, porque esse *bildung*, isto é, essa maneira do espírito se aprofundar, pode assumir diferentes formas. Podemos dizer que em Hegel encontramos diversas maneiras de se aprofundar, de se civilizar e de progredir – a questão de progredir parece essencial. Isso pode ser feito trabalhando, criando instituições políticas etc. Me parece que Marx chama tudo isso de trabalho e, nomeando tudo de trabalho, ele adota uma visão bastante artesanal do trabalho, um modelo bastante simplista, e, no final do seu pensamento, concluímos que a atividade humana é trabalho, ou seja, uma extensão enorme do conceito e, ao mesmo tempo, pobre. Me parece que hoje nós temos uma definição mais exata e precisa do trabalho. No entanto, essa questão não deveria ser feita para mim, mas sim a marxistas.

Como o ritmo do crescimento econômico colocou em causa o paradigma produtivo durante os anos 1980?

Por exemplo, no momento em que escrevi o livro (*O trabalho: um valor em vias de extinção*), nós não vivíamos um crescimento econômico ruim, mas o desemprego era alto. Disse na época que o crescimento do desemprego era uma boa ocasião para se repensar o lugar do trabalho. Penso que hoje isso é ainda mais verdadeiro. Essa crise enorme recoloca a importância de repensar nossa relação com o trabalho, o lugar que ele ocupa. Mais ainda, permite repensar a lógica econômica, a lógica mercantil. Infelizmente, não acredito que estamos nesse caminho. Mas me parece que é nesses momentos de crise que podemos introduzir certas questões. No entanto, ao mesmo tempo, é um momento difícil, porque as pessoas ao perderem o seu trabalho se encontram ainda mais ligadas a ele, pois ainda não há nada no seu lugar – e diria mesmo que nada o substituirá. Não se pode acabar com o trabalho, mas é necessário, sem dúvida, reduzir seu espaço, esvaziá-lo de maneira a abrir outros espaços ao lado. Portanto, a questão do crescimento é muito importante. Talvez hoje ainda mais importante, porque é absolutamente claro que nós temos um compromisso ecológico maior que, na minha opinião, deve aparecer em primeiro plano. Uma parte desse progresso que falamos há pouco foi feito sobre o nosso capital natural, nosso patrimônio natural. Nós não podemos mais fazer isso. Então seria preciso levarmos em consideração toda a degradação que ocorreu, obrigando-nos a repensar nossa relação com o trabalho e, sobretudo, o que é o trabalho. Quando nós dizemos que o trabalho é um fator de produção, tal como afirma a economia clássica, nós vemos que o seu ideal é o desaparecimento do trabalho e do trabalhador – o que conta é o tamanho da produção. Mas se hoje, ao contrário, dizemos que o importante é uma produção que seja suscetível de ser concebida e distribuída de maneira igualitária, que não agrida o capital natural, isso implica em repensar completamente o trabalho que permite a produção – ele poderia ser, talvez, não um meio, mas um fim, como dizia Marx. Quando ele afirma que o trabalho deveria ser a primeira necessidade vital, isso implica abandonar essa ideia de que o trabalho é apenas um meio que permite a maior produção possível.

Como você analisa as teses sobre a sociedade pós-industrial? Bell, Gorz, Habermas, Offe, entre outros, fornecem ainda elementos teóricos importantes para compreender os processos de integração social?

Na verdade, me inspirei muito nesses autores para escrever meu livro. Mas tenho a impressão de que este foi um momento situado no tempo, hoje superado. Retomei um debate com Offe alguns anos atrás e ele não dizia mais a mesma coisa. Gorz não mudou totalmente de opinião. Mas me parece que nesse grande momento, mais precisamente os anos 1990, sobretudo na Alemanha e na França, com Gorz, havia uma verdadeira crítica, uma crítica ecológica, uma crítica do capitalismo e, portanto, ao trabalho. Essa crítica foi tomada em parte, mas apenas em parte, por ecologistas de alguns países, como da Alemanha e da França, mas ela não foi absolutamente incorporada pela esquerda, ao contrário, acredito que a esquerda hoje está muito acanhada para toda essa questão. Ela pensa ser necessário antes, mais do que qualquer outra coisa, retomar a posição central e massiva do trabalho. Tudo se passa como se todo esse debate não passasse de um parêntese. Para Habermas é parecido, é nesse momento que ele escreve sobre o fim da sociedade fundada no trabalho e depois ele não retoma o tema. Acompanhei bem o debate entre Habermas e Honneth, e gosto muito da posição de Axel Honneth. Ele disse que a limpeza categorial feita por Habermas não deveria ser abandonada, mas a experiência do desemprego das pessoas não poderia igualmente ser desprezada ou deixada de lado. Honneth diz isso ao observar a fragmentação e a dor que trazia a experiência do desemprego. É uma espécie de análise dialética – perceber que o trabalho não ocupa mais todos os cantos e lugares e, ao mesmo tempo,

reconhecer que ele ainda é uma experiência central. Acho isso muito interessante, mas gostaria de ir mais longe, isto é, compreender que é necessário hoje mudar radicalmente o trabalho se queremos realizar uma crítica forte da economia e do capitalismo.

Como Weber te ajudou a pensar a questão do trabalho?

Eu me liguei explicitamente à ideia de desencantamento de Weber, isto é, essa ideia que, pela racionalização, de certa forma, o mundo também perde o seu sentido, no qual as pessoas deixam de acreditar que existem poderes mágicos. Então, do mesmo modo, passei a esvaziar as expectativas que depositamos sobre o trabalho de maneira voluntariosa. Esse assunto ocupa espaço central no debate. Danièle Linhart tratou dessa questão também, isto é: o trabalho não mudou e não vai mudar tão cedo. Seria preciso então esvaziar nossas expectativas e investir em outros espaços? Ou trata-se antes, e prioritariamente, de mudar o trabalho? A resposta foi dada, em certa medida, ao longo desses trinta anos – nós não mudamos a organização do trabalho, nós não mudamos o regime capitalista, nós não mudamos a subordinação. Penso ser necessário realizar os dois movimentos ao mesmo tempo, isto é, parar de esperar que tudo que virá do trabalho seja revolução, como os laços sociais, abrindo outros espaços ao largo e, simultaneamente, continuar a civilizar o trabalho. A crítica que fazem é que a defesa do desencantamento do trabalho e da abertura de outros deixaria a possibilidade do regime capitalista maltratar ainda mais o trabalho e o trabalhador. Essa crítica deve ser considerada e, ao mesmo tempo, é necessário abrir espaços de deliberação democrática ao lado do trabalho para tentar civilizá-lo e revolucioná-lo.

Se o trabalho permanece como um fator de socialização, em que medida

isso incide sobre a teoria do valor-trabalho de Marx?

Eu penso que o trabalho permanece como um fator de socialização. Talvez seja preciso discutir o que se entende por socialização, o que as pessoas entendem como fator de socialização, isto é, estar inscrito na sociedade, participar dela, dar sua contribuição, ter uma renda. Portanto, o trabalho é sim um fator de socialização. No entanto, partilho da crítica de Danièle Linhart de que o trabalho não possui mais aquele status coletivo, ou seja, não há mais uma socialização naquele sentido extremamente coletivo que poderia ter existido nos anos 1970. Quanto à teoria do valor de Marx, sempre fui um tanto quanto ambígua com relação a ela. Em minha opinião, a teoria do valor é um instrumento extremamente poderoso para compreensão das coisas. Mas, ao mesmo tempo, se a gente se situa a partir de um ponto de vista puramente técnico e econômico, nós vemos claramente que não é totalmente defensável a ideia de que o valor de uso e o valor de troca devam ser igualmente levados em conta. Depois, tem toda essa discussão, que não vou entrar aqui, sobre o valor do salário, isto é, como a gente determina o salário das pessoas. Nós vemos hoje a maneira como o trabalho do *compétente* se valorizou. Essa valorização é absurda, isto é, completamente desconectada da quantidade de trabalho. É necessário trabalhar sobre ela.

O conceito de classe social é teoricamente válido para analisar as clivagens do capitalismo contemporâneo?

Sim, esse conceito não deve ser deixado de lado e é necessário utilizá-lo. Há uma grande enquete do INSEE (Instituto Nacional de

Estatística e Estudos Econômicos) que entrevistou várias pessoas sobre a sua identidade. Essa enquete, que se chama *Histoire de vie: construction des identités*, perguntava aos entrevistados o que lhes definia melhor. Com relação à importância do trabalho, o que nós vimos é uma influência da classe social extremamente importante. Por exemplo, nós tínhamos as classes sociais superiores e os profissionais intelectuais, para os quais o trabalho se confundia verdadeiramente com a vida - as pessoas diziam: "*para mim, o trabalho é extremamente importante, me expresso pelo meu trabalho etc*."; do outro lado extremo do espectro, empregados e operários pouco qualificados, afirmavam haver quase uma situação de retrocesso em relação ao trabalho. Nós tivemos a impressão de que o trabalho para eles não era, de forma alguma, estruturante ou importante para definir sua identidade, e que, caso o fosse, seria mais de uma maneira negativa. Nós vimos também nessa enquete algo já muito conhecido pelos sociólogos, que os que têm um sentimento de pertença maior são os *cadres*, não os operários. Como se, portanto, existissem sim manifestações de pertencimento de classe social, mas esse pertencimento não é mais pensado, ele não é mais consciente. Com o crescimento do individualismo houve uma espécie de grande fragmentação que tornou a classe social suscetível de se reconhecer em movimentos coletivos e instituições. Portanto, penso que talvez seja necessário unir o fato de que, por um lado, o conceito de classe permite-nos analisar uma situação concreta, ainda que, por outro, as pessoas não se sintam pertencentes a uma classe social. Talvez seja necessário compreender porque isso acontece e, sobretudo, tentar mudar.

Uma das questões centrais para pensar a luta contra as desigualdades sociais é o debate em torno do tempo livre e da renda universal. Como você analisa esse debate?

Bom, isso é complicado, porque existem várias coisas aí. Antes pensava como Gorz e tantos outros, que era necessário reduzir o espaço do trabalho para ampliar o tempo livre que seria fundamentalmente utilizado em atividades políticas, atividades familiares e outras. No entanto, sabemos bem o que se passou ao longo do século XX, o tempo livre foi colonizado pelo consumo, pela televisão etc. Essa foi uma questão central no momento das discussões sobre as 35 horas na França, onde pessoas de esquerda se posicionavam contra a redução do tempo de trabalho. As pessoas de esquerda que se posicionavam contra a redução do tempo de trabalho justificavam que isso iria colocar os operários diante da televisão. É estranho como a crítica de direita e de esquerda se aproximaram neste ponto. Sendo que na verdade a gente poderia construir laços, laços inteligentes para o coletivo do trabalho. Essa é uma discussão que me chamou muito a atenção porque, depois, a questão das 35 horas não teve êxito total na França e, sobretudo, porque não houve organização que permitisse que o tempo liberado, de início em bloco, fosse recuperado pelas instituições para que coisas interessantes pudessem ser feitas.

Quanto à questão da renda social, sempre fui contra, me parece uma proposta muito perigosa, um meio do capitalista ficar em paz com a consciência, isto é, a gente separa as pessoas pobres e lhes oferece um pequeno mínimo, obrigatoriamente um mínimo, e ninguém se ocupa mais delas. Para evitar esse risco, todos deveriam ter um trabalho de verdade; parece uma coisa idiota dizer um trabalho de verdade, mas, enfim, que todos estivessem inseridos na economia, isto é, que todos tivessem acesso ao emprego e a renda à qual o emprego dá acesso, mesmo que haja uma desconexão. A minha ideia é a de que deveria existir, sim, uma desconexão entre a produtividade do trabalho que cada um realiza e o salário, isto é: por que não, a partir do momento em que as pessoas estão inseridas no trabalho, oferecer salários mais altos? Nessa ideia existe uma desconexão, mas não uma desconexão completa, porque isso poderia criar um gueto de inaptos sociais deixados de lado. Agora, existem pessoas, como Jean-Marc Ferry e André Gorz, que pensam que a renda social é um meio eficaz de subverter o capitalismo, isto é, oferecer uma renda importante às

pessoas permitiria que elas não aceitassem trabalhos humilhantes e de baixa qualidade. Portanto, seria um instrumento para lutar contra a tendência do capitalismo de criar empregos de péssima qualidade. Bom, se é assim, por que não? Mas não consigo ver como isso aconteceria. Nós vimos com o RSA (Revenu de Solidarité Active) na França – nesse momento passamos por uma reforma, o nosso antigo mínimo social, o RMI (Revenu Minimum d'Insertion) foi substituído pelo RSA –, que consiste, em grande parte, em tentar trazer de volta as pessoas ao emprego. Então, sempre há essa ideia de direitos e deveres que vão tentar reintroduzir as pessoas no emprego. Portanto, não vejo como hoje nós chegaríamos a instaurar uma renda mínima garantida de boa qualidade, que permita pessoas viverem de fato sem trabalho, ainda mais com toda ameaça que pesa sobre a proteção social. Deste modo, penso que a questão central é a qualidade do tempo livre, o que se faz com o tempo livre, a questão da renda.

O que a gente deve tomar como prioridade? Uma renda mínima? O tempo livre? Mudar radicalmente o trabalho? Hoje me pergunto, ao contrário do que dizia no meu livro, se não deveríamos começar pela qualidade do trabalho e do emprego, se não é assim que a gente chegará a uma resposta. Talvez, como afirmavam meus críticos, partir novamente da questão do trabalho, da qualidade do trabalho e não do seu exterior. Mas não sei, é algo que preciso refletir. Não sei se partir do tempo livre resolve, porque não sei se as pessoas se interessariam, uma vez que elas precisam de mais dinheiro. Tampouco partir de uma renda mínima seria suficiente, inclusive do ponto de vista da aspiração, pois as pessoas aspiram a um trabalho de qualidade. Então, o melhor, talvez, seja começar por aí, isto é, lutar pela crescente qualidade do trabalho e, quem sabe, os demais viriam.

Para finalizar, gostaria de saber quais foram suas influências teóricas?

Principalmente a Escola de Frankfurt, toda a Escola de Frankfurt, Habermas; a filosofia alemã; na França, Gorz e Jean-Marie Vincent. O debate que Jean-Marie Vincent e Negri realizaram na revista *Actual Marx*, mesmo tendo depois me distanciado de Marx e do seu lado hiperprodutivista. Por fim, creio que a crítica de viés ecológico feita a Marx é muito interessante. Hoje a questão que está diante de nós é fazer essa junção entre a crítica ecológica e a crítica social. Ao realizar essa crítica, nós nos confrontaremos imediatamente com a questão do trabalho, de seu lugar, de sua qualidade, de sua produção, dos indicadores de riqueza, ou seja, esse núcleo em torno do qual me encontro. É por isso que acho que Marx nos abandonou no meio do caminho, ele permanece produtivista e, a partir de determinado momento, seguimos sozinhos.

Francisco de Oliveira*

Professor titular de Sociologia da USP e um dos fundadores do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (CEBRAP), Chico de Oliveira é um dos mais importantes sociólogos brasileiros da atualidade. Autor de títulos como *A economia da dependência imperfeita* (Graal, 1977), *A economia brasileira: crítica à razão dualista* (Vozes, 1981), *Os direitos do antivalor* (Vozes, 1998), *A navegação venturosa: ensaios sobre Celso Furtado* (Boitempo, 2003) e *O ornitorrinco* (Boitempo, 2003), a trajetória de Chico expressa a grandeza de seu plano intelectual. Profundo estudioso da formação histórica do Brasil em suas mais diversas dimensões, como a social, política, cultural e econômica.

Qual é o seu método de trabalho?

Há muito tempo trabalho em casa e meu método de trabalho é muito simples, porém, é um método confuso, porque não me organizo. Eu me dedico àquilo que estou interessado naquele momento, pode ser, por exemplo, um artigo que estou elaborando, o que hoje é mais comum. Trabalho regularmente pela manhã, atualmente no computador e direto nele, o que ainda não cheguei à conclusão se me ajuda ou se me atrapalha. Trabalho regularmente de duas a três horas por manhã e à tarde me dedico só a ver meus e-mails e afazeres do tipo.

Então, quando estou dedicado a um trabalho, me concentro nele, tento fazer convergir a bibliografia necessária, que nunca é muita, e vou trabalhar. Quando é uma coisa mais livre, trabalho um pouco mais, acrescento um pouco mais de horas de trabalho, mas não mudo essencialmente meu método de trabalho, que não é um método na verdade, mas uma prática na qual me acostumei e que assim faço desde os tempos do Cebrap.

O trabalho que realizava no CEBRAP era menos solitário. O Centro era muito efervescente, sempre tinha um diálogo muito intenso. Na universidade as condições de trabalho são diferentes, a

universidade é muito solitária. Você trabalha geralmente sozinho e tem diálogos com alguns companheiros e colegas mais próximos apenas em certos momentos. Eu, na USP, por exemplo, faço parte de um grupo da Faculdade de Filosofia que tem um centro de pesquisa, e nesse centro de pesquisa (CENEDIC) temos reuniões periódicas, quando discutimos o tema que foi apresentado. Desde que o centro existe, por três vezes nós fizemos um projeto de pesquisa conjunto que resultou em três livros. O primeiro é *Sentidos da democracia*, junto com Maria Célia Paoli, o segundo é *A era da indeterminação*, junto com Cibele Rizek, e o terceiro é *Hegemonia às avessas*, junto com Ruy Braga e Cibele Rizek. Esses são momentos de uma interlocução muito forte e muito produtiva, não do ponto de vista de um produtivismo, mas de estar realmente dialogando.

O período do Cebrap foi um momento especial na sua trajetória como pesquisador?

Foi um momento muito especial na minha carreira. Na verdade, eu não era um pesquisador. A minha carreira se fez por fora da academia e também da universidade. Fiz uma carreira muito heterodoxa porque vinha do planejamento. Trabalhei primeiro no Banco do Nordeste do Brasil, no escritório técnico de estudos econômicos, e depois na Sudene, e então a minha meta não era precisamente pesquisa, era um trabalho com objetivos que hoje a gente diz que são bem claros, mas que na época não eram, para mim, tão claros assim.

Quando me transportei para São Paulo, depois que a vida ficou em um contexto inviável, também fui fazer atividades de consultoria em planejamento. Quando de fato mudei para o Cebrap, alterei completamente os meus objetivos, alterei o meu modo de trabalhar e esse foi um período, do ponto de vista do que cheguei a produzir, mais rico. O Cebrap foi muito importante para mim.

Quais foram suas principais influências teóricas?

Até a minha ida a São Paulo a minha principal influência teórica foi a CEPAL. Eu vinha de um curso de Ciências Sociais bastante fraco no Recife, mas não era fraco porque era no Recife, era fraco porque tinha poucas leituras. Virei “cepalino” através de um curso da CEPAL no qual a principal influência foi Celso Furtado, a principal influência da minha geração que estava ali, na marca do pênalti. Era algo entre a economia e uma coisa mais difusa, que era política e sociologia, sem ter territórios muito delimitados. Mas foi a principal influência teórica, portanto, a influência eclética que a própria CEPAL desenvolveu.

Em São Paulo, embora tenha continuado com afinidades muito grandes com a CEPAL, dei uma virada da qual o texto “Crítica da razão dualista” é seu produto. Discordei do dualismo estruturalista “cepalino” e daí a principal influência passou a ser Marx, evidentemente. Mas não sou um marxológo, eu sou um marxista. Eu não pertenço principalmente à chamada Escola de São Paulo, que é muito erudita, que conhece muito a literatura. Não tenho aquela erudição, não tenho aquela formação, minhas armas são mais toscas. Entretanto, uso essas armas mais toscas com ousadia. Não tenho que prestar contas a ninguém, talvez isso me diferencie um pouco. Mas o meu período de trabalho no CEBRAP foi realmente um período extremamente rico, em que virei uma página e comecei a levar a literatura teórica mais a sério e a produzir algumas coisas que me deram um destaque maior do que eu mesmo imaginaria. Achava que aquilo tudo era uma coisa banal, mas teve uma repercussão muito além do que eu esperava.

Você falou dessa diferenciação entre marxista e marxólogo. Como você pensa isso?

A diferença que faço é uma diferença talvez não muito relevante. Penso que marxólogo é aquele que estuda a obra de Marx. Eles existem em quantidade, mas, às vezes, são pouco produtivos teoricamente. Marxista é aquele que usa Marx para realmente interrogar o mundo, talvez pegando carona no próprio Marx não para ilustrá-lo, mas para transformá-lo. Eu me inscrevo nessa segunda categoria, por que para a primeira eu não tenho recursos muito amplos.

A minha formação na universidade foi muito deficiente e tive desde muito cedo que trabalhar e frequentar curso noturno, o que já significa muito. Ignácio Rangel, que era um autodidata, também, até certo ponto, teve influência sobre minha geração, ele era mais ou menos o competidor de Celso (Furtado). Ignácio respondia com muita graça quando cobravam dele um voo mais elevado: "*Já é muito para quem saiu do Maranhão*". Então, meu caso era parecido, é muito para quem fez uma universidade e um curso de Ciências Sociais que não eram lá essas coisas. Tive que me dedicar, ganhar a vida desde cedo, não sou um erudito, não conheço nem a obra de Marx profundamente. Eu toco cinco apitos e para mim já basta, já é mais do que uma gaita escocesa.

Como pensar Marx hoje? Devemos ir além de Marx?

Temos que ir além da obra do Marx. Por exemplo, Antonio Negri, que escreveu o livro *Marx au-delà de Marx*. Acho que Marx é um ponto de partida formidável e, talvez entre os grandes cientistas sociais, continua a ser o ponto de partida central, mas ele não é o ponto de chegada. Quero dizer que, a partir dele, temos a obrigação de formular novas questões capazes de interrogar a realidade. Então, não gosto das ortodoxias e acho que nelas, na convivência que tive e que tenho, tem muita gente muito erudita e pouco produtiva. Talvez a ignorância, às vezes, ajude.

Como pensar Marx no século XXI?

É difícil dizer como pensar o Marx no século XXI. É difícil dar um roteiro, mesmo com uma grande margem de variação. É difícil dizer como estudar Marx e como nos apossarmos de Marx e fazer esse "ir além". Há alguns pontos realmente críticos. Esses pontos realmente críticos estão todos presentes na sua entrevista e se referem à teoria das classes, ela está em xeque, sobretudo, porque o trabalho não tendeu a se formalizar. Mesmo nos países capitalistas mais importantes há uma desinformalização das relações de trabalho que colocam em xeque a teoria das classes, a partir da perspectiva marxista de relações de produção. Então é esse um ponto que tem que se enfrentar com largueza, com ousadia e também, por consequência, a teoria do valor. É um ponto que fica extremamente fragilizado com as novas formas do trabalho que você, quer dizer, em outras palavras, não volta exatamente à discussão entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo que, ao meu modo de ver, foi superado ou teve uma resolução relativamente satisfatória. Mas então uma outra pergunta volta com força: "Isso produz mais-valia?". Então acho que são dois pontos ligados, um dependente do outro, que precisam ser enfrentados. Outras coisas são muito cobradas, não é que são irrelevantes, mas são secundárias, porém esses dois pontos, não. Aí está a estrutura central do pensamento do Marx e do que ele conseguiu legar.

Uma nova onda de leituras dos Grundrisse, *de Marx, surgiu dentro e fora do Brasil. Qual é a sua interpretação sobre essa retomada dos* Grundrisse*?*

Eu acho extremamente rica. Na verdade, só vim a ler os *Grundisse* na edição espanhola, do Pedro Scaron. Não conhecia os *Grundrisse*, não domino alemão, achei uma aquisição extremamente importante, rica, exatamente porque quebra a ortodoxia. Acho que isso teve uma influência muito produtiva. Não necessariamente levando para os caminhos do Gorz, mas ajudando a repensar exatamente o conceito de mais-valia, ajudando a repensar a teoria das classes sociais. Não sei se isso dará um desfecho que seja afastar-se completamente do que foi o marxismo durante esses anos todos. Não sei se dará isso, mas agora mesmo a gente acaba de ganhar uma edição boa dos *Grundrisse* que a Boitempo publicou. Acho isso uma formidável aquisição, e que vai tornar o marxismo mais polifônico, o que não é nunca uma perda. Acho que é sempre um ganho. Creio que a importância dos *Grundrisse* em relação a *O capital* está mais uma vez ligada à questão de ser capaz de interrogar o mundo moderno e, portanto, a questão das classes. O marxismo não se tornou uma aquisição civilizatória, no sentido de Norbert Elias. Quer dizer, o marxismo tornou-se, ao lado do liberalismo, uma forma de ver o mundo, que é a outra grande força que a gente já achava morta e que renasceu das cinzas nos últimos 40 anos. O marxismo, junto com o liberalismo, junto com Freud, é uma forma de ver o mundo.

Qualquer ato contemporâneo, a gente pergunta sempre pelos interesses. Isso é uma pergunta marxista para entender o mundo. Da mesma forma que no caso dos processos psíquicos a gente suspeita sempre que por trás está algum Complexo de Édipo mal resolvido. Quer dizer, isso é Freud. Então, acho que o Marx está nesse, entre essas grandes realizações, e o mundo, de certa forma, mesmo que não queira, é marxista também.

As novas tecnologias da informação colocam em xeque a tese presente no Manifesto comunista *do caráter revolucionário das forças produtivas*

frente às relações de produção? A tese do Manifesto *se tornou ultrapassada?*

Eu não acho ultrapassada. Acho que quando ela é aplicada mecanicamente, ela não dá resultados. Mas acho que continua vigorosamente atual. A coisa das novas tecnologias de informação é patente. Nós próprios fomos superados pelas tecnologias da informação; ao contrário de pensarmos que o sujeito da história caminharia à frente das transformações, ele está caminhando atrás. Quer dizer, há uma nova sujeição do trabalho devido a essa revolução tecnológica. O que põe de novo na nossa cara a questão da relação contraditória entre as forças produtivas e as relações de produção. Quer dizer, a relação de produção está aquém do que a potencialidade da força produtiva nos dá, ela destrói categorias inteiras de modos de trabalhar e o que se põe no lugar delas é algo tão molecular que, para chegar a alguma conformação concreta, é preciso uma série de mediações. Acho que esse é um excelente exemplo desta contradição.

A discussão sobre fim do trabalho ganhou força nos anos 1990. Essa discussão afeta o marxismo?

Não afeta, digamos, a estrutura central do pensamento de Marx. Porque Marx está pensando no valor-trabalho que já é uma potenciação e não é uma propriedade propriamente do trabalho, mas é, por oposição e por contradição, uma propriedade do capital. Então acho que, do ponto de vista teórico, ela não afeta profundamente. Ela afeta o marxismo. Como um conjunto de teoria, ação e capacidade de transformação, ela afeta porque o marxismo apoiou-se muito nas margens. Apoiou-se na valorização do trabalho

como instrumento de transformação, e aí é que está outro ponto que fragiliza bastante o marxismo como um movimento político e social. Porque estas formas estão sendo sucateadas pela ação do capital. Então, as formas da política que seguiram essa via de interpretação do trabalho como central na obra de Marx foram afetadas.

Então, em síntese, essa perspectiva do marxismo ortodoxo centrada apenas no trabalho tem uma perspectiva reduzida de trabalho e de classes sociais?

É reduzida, é reduzida. Essa perspectiva para a ação política, por exemplo, é uma destituição total, quase total. Mesmo para economias e sociedades como a nossa, na qual evidenciamos o trabalho. Esse trabalho sem formas não é uma herança. Ele, em primeiro lugar, não é uma herança de modos pretéritos, ele é uma criação deste capitalismo que aí está. Ele não é uma herança, portanto, não tende a ser residual. Mesmo em países mais desenvolvidos, ele está avançando sobre o trabalho organizado. Então o dano para a política é formidável. A gente tem aí o Lulismo, que é uma espécie de celebração do trabalho informal, e a ação política transformadora é muito precária. Não dá para confiar que essa forma seja capaz de uma ação política transformadora. As pessoas estão confundindo consumo com ação política transformadora.

As novas tecnologias da informação colocariam a teoria do valor-trabalho em contradição?

Eu acho que o que as novas tecnologias propiciam é uma coisa extraordinariamente sofisticada, que a nossa teoria tem muita dificuldade de captar. É, assim, uma ideia bastante vaga que apenas uso para especulação. É como se o capital tivesse operado uma desintegração do trabalho para, a partir daí, capturar átomos de valor inscritos em cada gesto do trabalhador. Uma espécie de ideia atomizada do trabalho. Então o tempo de trabalho socialmente necessário dificilmente se compatibiliza com a concepção anterior. Nós não sabemos exatamente qual é o tempo de trabalho socialmente necessário. Isso porque o vigor da transformação que o capital opera transformou todo o trabalhador num conjunto de átomos dos quais ele captura só na hora. Continua a capturar em formas de trabalho mais regularizadas e naquelas menos regularizadas. Ele captura, captura sim. Mas não é de forma permanente, nem contínua, nem sequencial. Daí a dificuldade de lidar com esse fenômeno. Mesmo assim, ainda existe um tempo de trabalho socialmente necessário.

Então, na verdade, você não concordaria com a tese de uma desmedida do valor?

Não, não concordo, não. Concordo que há uma nova dimensão quase imensurável, mas é o “quase” que é importante, quase imensurável devido a essa atomização. É como se fossem átomos de valor que saem de cada gesto do trabalhador, sai de cada uma de suas atividades que são muito parceladas, que tem pouca continuidade do tempo, no caso do trabalho sem formas, aí a proximidade é quase impossível, exatamente porque ele não tem forma. Mas somado tudo, e essa soma só pode ser uma soma macro, somado tudo, você verá em algum momento o excedente de um lado e o trabalho socialmente necessário do outro. Mas só de uma forma bastante abstrata.

É a partir do seio do operariado que pode surgir uma força social revolucionária?

Não. Necessariamente não, necessariamente não. Embora a teoria forneça um ponto de partida, volto àquela coisa do princípio. Não é necessariamente um ponto de chegada. Um ponto de chegada se resolve por um conjunto de mediações que é impossível enumerar, porque só a prática é que dá possibilidade de enumerá-las. Agora, a verdade é que sem aquele tipo de trabalho, digamos, que já está no pensamento de Marx, a outra não tem potência para transformar. As duas conjuntamente formam uma grande classe trabalhadora só por oposição ao capital, mas não formam o conjunto delas. Uma grande classe trabalhadora, do ponto de vista de projeto político, de consciência de classe, seja nos termos ortodoxos, seja em termos thompsonianos, as duas não formam, na verdade, uma classe. Há um termo, que tenho usado com certa frequência, que é uma espécie de *regressão da classe*. Enquanto o movimento da história foi no sentido da pobreza para a classe, o capitalismo contemporâneo converge para um movimento no sentido contrário, isto é, da classe para a pobreza. E a pobreza não forma uma classe. Isso é um dos impasses da transformação social.

Para finalizar, pensando um pouco a economia brasileira, você acha que a metáfora do ornitorrinco[26] ainda é suficiente para analisar hoje a economia política brasileira? Ela ganhou uma nova face, uma nova

feição, ou essa metáfora ainda tem a mesma cara de 2003?

Eu acho que tem. Daria uma resposta que facilita a mim mesmo, puxar um pouco a brasa para minha sardinha… Eu acho que ele tomou *Toddy*. É um ornitorrinco gigante. Mas ele tem as mesmas incompletudes, ele tem as mesmas combinações esdrúxulas e ele perdeu a consciência. Agora nós estamos numa fase vibrante, de celebração da potência do capitalismo brasileiro e tal.[27] Na verdade, ele segue um roteiro bastante previsível. Nada excepcional. Bastante previsível que é a passagem de um capitalismo anêmico, digamos assim, ou de um capitalismo ainda bastante concorrencial para um capitalismo oligopolista. Essa passagem está sendo empurrada às nossas vistas. Com o que tem de ornitorrinco aí, com o defeito da incompletude da revolução burguesa. Ele é incapaz de avançar na superação dessa incompletude. Ontem, eu lia ontem os jornais, estavam cheios de textos sobre o trem-bala. O trem-bala vai ser a coqueluche dos próximos vinte anos. Que que o trem-bala diz? Trem-bala diz exatamente que nós entramos no trem-bala do capitalismo oligopolista, com um mercado de trabalho completamente estraçalhado onde esse fenômeno da atomização do valor está por todas as partes. Quer dizer, não conseguem acertar qual é a demanda porque a distribuição de renda é miserável. Então, está tudo pronto. Mas a cena não caminha porque falta um elemento. Quer dizer, isso é o ornitorrinco.

Você pode ter um trem-bala com condições todas dadas, mas falta uma peça. Essa peça, que é a distribuição de renda, não torna viável um trem desse, nem se tratando dos dois polos mais importantes – Rio e São Paulo. A crítica mais frequente é a de que o Lula é estatizante. Não conheço outro presidente tão privatista quanto Lula. E são esses critérios que estão dirigindo o movimento do capital e, inclusive, o movimento dos recursos do estado. Não são critérios estatais. E aí reaparece a contradição. Acho que a metáfora ainda serve porque o ornitorrinco agigantou-se, mas não se resolveu nenhum dos problemas que estavam atrás.

Francisco Teixeira*

Francisco Teixeira foi professor-adjunto da Universidade Estadual do Ceará, professor permanente da Universidade Federal do Ceará e professor titular da Universidade de Fortaleza. Atualmente, é professor titular da Universidade Regional do Cariri. É um dos grandes nomes brasileiros nos estudos sobre trabalho e valor. Entre seus trabalhos de destaque estão: *Trabalho e valor em Smith e Marx* (Uece, 1990); *Economia e filosofia do pensamento moderno* (Pontes, 1995); *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital* (Ensaio, 1995); escrito em parceria com Celso Frederico, *Marx no século XXI* (Cortez, 2008); e *Marx, Weber e o marxismo weberiano* (Cortez, 2010).

Qual é o seu método de trabalho e quais foram suas influências teóricas?

Considero-me um eterno aluno. Estudei os clássicos da Economia Política Clássica (EPC) durante cinco anos, com colegas de várias áreas do conhecimento e com os quais formei um grupo para estudar *O capital*. Durou quase dezoito anos. No transcurso desse tempo, dediquei-me ao estudo de várias teorias que fazem confluência com a obra de Marx: a EPC, a Filosofia Alemã e a Ciência Política. Esse estudo resultou na produção e publicação de vários livros e artigos. Um deles foi *Pensando com Marx: uma leitura crítico-comentada de O capital*, depois, veio *Economia e filosofia no pensamento político contemporâneo*, no qual tentei investigar mais a fundo o pensamento de Hobbes, Locke e Hegel, pois entendia que esses pensadores poderiam me ajudar a ter uma visão mais ampla da teoria de Marx. Em 2004, publiquei *Trabalho e valor: contribuição para a crítica da economia política* para estudar e “traduzir” o pensamento de Smith e Ricardo, contrapondo-os com a teoria marginalista, notadamente, com dois de seus maiores expoentes:

Jevons e Menger. Em 2008, resolvi atualizar *Pensando com Marx* e escrevi, em parceria com meu amigo Celso Frederico, *Marx no século XXI*. Como vinha estudando há muito o pensamento de Weber, decidi, novamente em parceria com o Celso, publicar *Marx, Weber e o marxismo weberiano*. A ideia deste último livro foi a de investigar até que ponto Marx e Weber podem ser pensados como autores complementares, como muitos assim entendem. Misturam Marx e Weber talvez por culpa do Lukács de *História e consciência de classe*.

Há uma linha que perpassa todo o meu trabalho de pesquisa: estudar os "clássicos" para compreendê-los e, assim, poder falar deles com maior segurança, pois acredito que muito se comenta deles quando poucos se deram ao trabalho de os ler. Sou um pouco "dinossáurico", como se pode notar, mas sem esquecer que é preciso soltar a "asa do caixão" daqueles que pensaram a modernidade e caminhar por conta própria, como faço em *Marx no século XXI* e em *Neoliberalismo e reestruturação produtiva*, como também em outros artigos. Ultimamente, estou voltado para o estudo dos clássicos do pensamento político e sociológico do Brasil, coisa com a qual pouca gente hoje se ocupa. É assim que trabalho.

Como pensar Marx hoje? Devemos ir para além de Marx? Quais os elementos conceituais que Marx não desenvolveu e que se mostram necessários para a análise das sociedades contemporâneas?

Sua pergunta "como pensar Marx hoje?" pressupõe que o capitalismo mudou e já não é mais aquele de *O capital* – não é verdade? Tudo indica que sim; afinal, você quer saber também se "devemos ir além de Marx?"

Que o capitalismo mudou – e muito! – e já não é mais aquele que Marx tinha diante dos olhos quando escreveu *O capital*, nisto, acredito, ninguém duvidaria. Mas isto quer dizer que "devemos ir além de Marx?". Bem, se ir além dele significa proceder como fizera Habermas, minha resposta é negativa. Você sabe que o autor da *Teoria da ação comunicativa*, já em 1961, num texto intitulado *Entre a filosofia e a ciência: o marxismo como crítica*, substitui o trabalho vivo, como fonte criadora do valor, pela ciência e a tecnologia como principais fontes produtoras de mais-valia. Não sei se é do seu conhecimento, esse texto faz parte de uma coletânea de artigos reunidos no livro *Teoría y praxis: estudios de filosofia social*, publicado pela editora Tecnos, de Madri, em 1987. Em sua *Teoria da ação comunicativa*, Habermas vai mais longe em sua crítica a Marx, acusando-o de reduzir todas as dimensões da vida social ao mundo da economia, que ele chama de mundo sistêmico. Para corrigir Marx e ir além dele, como de outros teóricos, principalmente os da Escola de Frankfurt, Habermas propõe investigar a relação dialética entre trabalho e interação, para afirmar que o homem é, antes de tudo, um ser da comunicação. Daí a razão pela qual, em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, de 1973, ele substitui a luta de classes, categoria central em Marx, pelo entendimento, uma vez que julga o homem como um ser da linguagem, da comunicação.

O Marx que resulta daí é um Marx desfigurado, empobrecido, a ponto de sua teoria já não oferecer mais contribuições substantivas para pensar o capitalismo hoje. Será mesmo? Será que o autor de *O capital* não teria mais nada a dizer sobre a crise atual que se arrasta desde meados da década 1970? Várias passagens do livro III, notadamente a seção V, onde ele investiga as determinações do capital portador de juros, mostram-se tão atuais que parecem ter sido escritas para analisar a crise que arrastou todas as economias do planeta desde 2008. Permita-me citar uma passagem na qual ele diz que

> num sistema de produção em que toda a conexão do processo de reprodução repousa sobre o crédito, quando então o crédito subitamente cessa e passa apenas a valer o pagamento em espécie, tem de sobrevir evidentemente uma crise, uma corrida violenta aos meios de pagamento. À primeira vista, a crise toda se apresenta, portanto, apenas como uma

> crise de crédito e crise monetária. E de fato trata-se apenas da conversibilidade das letras em dinheiro. Mas essas letras representam, em sua maioria, compras e vendas reais, cuja extensão, que ultrapassa de longe as necessidades sociais, está, em última instância, na base de toda crise. Ao lado disso, entretanto, uma enorme quantidade dessas letras representa negócios meramente fraudulentos que agora vem à luz do dia e estouram; além de especulações feitas com capital alheio, mas fracassadas; e, finalmente, capitais-mercadorias desvalorizados ou até invendáveis (…). Todo esse sistema artificial de expansão forçada do processo de reprodução não pode naturalmente ser curado pelo fato de um banco, por exemplo, o Banco da Inglaterra, dar a todos os caloteiros, em seu papel, o capital que lhes falta e comprar todas as mercadorias desvalorizadas a seus antigos valores nominais. De resto, tudo aparece aqui invertido, pois nesse mundo de papel o preço real e seus momentos reais nunca aparecem, mas apenas barras, dinheiro metálico, notas, letras de câmbio e papéis de crédito. Essa inversão aparece, sobretudo, nos centros em que se concentram todo o negócio monetário do país, como Londres; todo o processo se torna incompreensível (…).[28]

Marx estava com a razão e permanece com ela. Segundo os especialistas de plantão do mercado financeiro, as bolsas de valores, em todo o mundo, acumulam uma perda de US$ 17 trilhões, em valor de mercado, desde o final de 2007. Com toda a injeção de incentivos dos governos, para socorrer os bancos, o patrimônio de milhões de investidores continua abalado pela crise. Os países menos afetados nessa crise foram o Brasil, a Índia e a China, porque, neles, a economia vinha crescendo e continuou, ainda que num ritmo menor. Onde os negócios com papéis tinham se deslocado enormemente da base real da economia, a crise se mostrou mais drástica e ameaça permanecer por tempo indefinido. Isto é uma prova inconteste de que o capital não pode criar excedente, mais-valia, a partir do nada.

Como se pode notar, aquela passagem citada é uma prova inconteste de que Marx é um teórico extremamente atual. Mas uma coisa é pinçar trechos da obra de um pensador para demonstrar sua atualidade; outra, bem diferente, é saber se o conjunto de seu sistema teórico continua atual. Diferença nada desprezível, quando se tem presente que *O capital*, para citar sua obra mais completa e acabada, não é um amontoado de categorias que podem ser

inventariadas para saber quais são as que continuam atuais ou não, como assim procede o marxismo analítico. Pelo contrário, a feitura de sua arquitetura categorial obedece às determinações do objeto pesquisado, expostas por um conjunto de categorias numa sequência lógico-necessária de forma a reproduzir a hierarquia que cada uma delas ocupa no interior da moderna sociedade burguesa. Essa sequência não pode ser atropelada; não se podem suprimir momentos no processo de desdobramento das categorias, sob pena de não se apreender o real como síntese de múltiplas determinações. Com efeito, Marx parte da categoria mais simples, a mercadoria; dela deriva a categoria dinheiro, e, desta, a força de trabalho para investigar como dinheiro se transforma em capital e, assim, chegar à categoria da mais-valia. Se uma dessas categorias é suprimida, toda a sequência cai por terra.

Além dessa exigência metodológica, há que se levar em conta o fato de que o objeto de estudo de Marx, o capital, é historicamente determinado. As categorias que expressam suas determinações estão, portanto, sujeitas a mudanças. Ninguém melhor do que o próprio Marx para confirmar esse caráter histórico das categorias. Ele mesmo antecipou, nos *Grundrisse*, ainda que especulativamente, as mudanças por que poderia passar o sistema produtor de mercadorias. Nesses cadernos de 1857-1858, chega a afirmar que a produção da riqueza deveria se tornar cada vez menos dependente do tempo de trabalho e do *quantum* de trabalho empregado em sua produção, na medida em que o capitalismo se desenvolvesse. Não seria o caso de perguntar se as especulações de Marx não se tornaram realidade efetiva? É essa pergunta que me faço no meu livro, *Marx no século XXI*, escrito em parceria com meu amigo Celso Frederico, da USP, para respondê-la afirmativamente. Ora, como não se pode proceder como faz o marxismo analítico, o problema que enfrento nesse livro é o de atualizar o sistema categorial de *O capital*, tendo o cuidado de observar a totalidade de sua apresentação dialética. Mas esse é um problema que deixo para os leitores que se interessarem pelo assunto. Lembro apenas que Habermas já tentou fazer, mas negando a teoria do valor. No Brasil, Ruy Fausto empreende trabalho semelhante, mas, ao meu ver, o resultado do seu esforço termina por negar a teoria do valor.

Parto dos resultados de Fausto, mas diferente dele, defendo a ideia de que a teoria do valor ainda continua de pé.

A partir dos anos 1980 uma nova onda de leituras dos Grundrisse *de Marx surgiu dentro e fora do Brasil. Qual é a sua interpretação sobre essa retomada dos* Grundrisse*?*

Considero Roman Rosdolsky como um dos maiores comentadores dos *Grundrisse*, senão o maior deles. Como ele, penso que os cadernos de 1857-1858 são anotações que deveriam servir de base para a redação de *O capital*. No plano geral, a estrutura daquela obra parece coincidir com a de *O capital*. Com efeito, os *Grundrisse* começam com a investigação do processo de produção do capital, para, em seguida, analisar o processo de circulação e depois o lucro e as taxas de lucro e de juros. Como se pode notar, é o mesmo plano de exposição de *O capital*. Mas é preciso considerar que essa semelhança é enganosa. Em primeiro lugar, os *Grundrisse* se limitam à análise do capital em geral, deixando de lado numerosas questões que só seriam tratadas em *O capital*. Neles, estão ausentes a análise de vários temas do processo de produção do capital, que Marx investiga nos capítulos VIII, XIII, XV, XX, XXIII, XXIV e XXV. Esses capítulos, como você sabe, investigam, respectivamente, A Jornada de Trabalho, A Grande Indústria, Variação de Grandeza da Força de Trabalho e da Mais-Valia, Salários, A Lei Geral da Acumulação Capitalista, A Chamada Acumulação Primitiva e a Teoria da Colonização.

A ausência desses capítulos nos *Grundrisse*, fundamentais para se compreender o processo de produção do capital, é uma prova indiscutível de que não se pode substituir *O capital* por aqueles manuscritos. Estes podem ser utilizados apenas como fonte de pesquisa, nunca como uma obra definitiva e acabada.

Mas não se deve desconhecer o processo de mutações tecnológicas que Marx elabora nesses cadernos. Tais mutações são importantes, pois são pensadas a partir da lógica interna do capital, de sua contradição em processo, que, deixada entregue a si própria, redundaria numa nova forma de produção de mercadoria, como assim entendo em *Marx no século XXI*, que não guarda mais semelhança com a Grande Indústria, que era a forma de produção de mercadorias que Marx tinha diante dos olhos. Nesse sentido, a leitura dos *Grundrisse* é importante, mas só nesse sentido, isto é, como fonte de consulta.

A tese presente no Manifesto comunista *que estabelece uma relação contraditória e explosiva entre forças produtivas e relações de produção é determinista?*

Em relação ao *Manifesto comunista*, é preciso, antes de tudo, esclarecer que esse texto de 1848, como Marx e Engels deixam claro no prefácio que elaboram para a edição alemã de 1872, é um programa detalhado, teórico e prático do partido. Não é uma obra de cunho eminentemente teórico como o é, por exemplo, *O capital*. Como "texto-programa", não se deve dele cobrar análises de teor "científico". Seu principal objetivo é de todos conhecido: um chamado fervoroso à ação revolucionária do "proletariado de todos os países", conclamando-os a unirem todas as forças para a derrubada do sistema capitalista.

Nas passagens teóricas não há dúvidas de que elas são marcadas por certo determinismo. E não poderiam deixar de sê-las. Afinal, assim como o capitalismo nasce do seio da sociedade feudal, o advento do socialismo só será possível quando a sociedade capitalista criar as condições materiais para fazer surgir o proletariado como classe social e nacional. A propósito, Engels

reconhece, em 1895, na introdução que escreve ao texto de Marx, *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*, que ele e Marx se enganaram ao acreditarem que as lutas de classes na França, naquele período, só podiam terminar pela vitória definitiva do proletariado. A história os desmentiu; mostrou que o estado de desenvolvimento econômico no continente ainda estava muito longe do amadurecimento necessário para a supressão da produção capitalista, isto é, as relações sociais não estavam ainda suficientemente aguçadas para tomar a forma violenta de contradições de classes.

Esse foi o grande erro do *Manifesto comunista*. Marx e Engels enxergaram mais do que a realidade tinha para mostrar. Acreditaram que o desenvolvimento industrial já tinha criado uma classe trabalhadora mundial, pronta para fazer explodir o sistema de relações capitalistas de produção. Consequentemente, se há determinismo no *Manifesto comunista*, tal determinismo só existia na cabeça de seus autores.

Há ainda que se considerar que o *Manifesto* acentua muito mais o caráter subjetivo do que material para a transformação do sistema. Não se pode esquecer que o primeiro capítulo abre com a frase de que “a história de todas as sociedades até hoje existentes é a história das lutas de classes”. O desenvolvimento das forças produtivas, por si só, não é suficiente para fazer o sistema ir pelos ares. A luta de classes é o motor da história e não unicamente o desenvolvimento das forças produtivas. Essas duas dimensões estão dialeticamente imbricadas. Essa é grande lição que Marx tira do *Manifesto*, e de outros textos da época, para a construção posterior de sua teoria.

Nesse sentido, saber se Marx é determinista ou não é um falso problema, se por determinismo se entende uma relação de causalidade unilateral. Muito pelo contrário, sem uma consciência de classe das condições objetivas do sistema, a revolução não passa de um sonho.

As teorias sobre o capitalismo cognitivo indicam a ineficácia da teoria do valor-trabalho. A produção baseada nas novas tecnologias de informação e comunicação seria a expressão contemporânea de um limite estrutural da análise de Marx, sobretudo, em relação à produção de mercadorias não tangíveis?

O capital é a contradição em processo, isto é, sua fome por mais-trabalho o leva a reduzir o tempo de trabalho ao mínimo, enquanto, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza. Não sem razão, Marx entende que o conceito de capital só pode ser pensado como movimento. Para se valorizar, em cada ciclo contínuo de sua reprodução, o capital, movido por sua necessidade interna, é levado a substituir trabalho vivo por trabalho morto, pois só assim consegue economizar trabalho e, ao mesmo tempo, torná-lo mais eficiente e produtivo.

Levado às últimas consequências, o desenvolvimento dessa contradição, como assim prospecta Marx nos *Grundrisse*, acabaria por criar uma base material na qual o pilar fundamental da produção e da riqueza não seria mais "*o trabalho imediato executado pelo homem nem o tempo que ele trabalha, mas, sim, a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão da natureza e o domínio da mesma, graças a sua existência como corpo social*".

As previsões especulativas de Marx são hoje uma realidade. As transformações operadas pelo capital criaram uma base técnico-material em que o sistema de máquinas se transformou numa verdadeira força intelectual de trabalho, no sentido de que não mais

necessita de quase nenhum trabalho para ser acionado. Quem entra numa empresa pode caminhar metros e mais metros pelo seu chão de fábrica sem encontrar uma viva alma. Na agricultura, as transformações operadas nesse setor, com aplicação da genética à produção de grãos, fariam o pai dessa ciência, Gregor Mendel, sentir-se como um aluno no jardim da infância. O uso da nanotecnologia é outra grande transformação, porque transforma o processo de produção na medida em que permite o homem operar ao nível do átomo. Em consequência, o meio de trabalho sofreu uma profunda mudança, ao ponto de não se poder mais considerá-lo como um simples objeto artificial, uma máquina operada pelo trabalhador, mas, sim, como um objeto intelectual que é *logos* da natureza, posto no processo de produção.

Foi-se o tempo em que os produtos eram concebidos e desenhados manualmente, para só depois, então, enviá-los para a linha de produção. Há muito que as grandes empresas migraram das pranchetas para o computador após a implantação do sistema CAD (Computer Aided Designer). Com esse sistema, os projetos de fabricação e desenvolvimento de produtos passaram a ser elaborados de um modo mais rápido e eficiente, permitindo maior flexibilidade para alterações de projeto e melhor visualização do produto final, devido à possibilidade da utilização de recursos em três dimensões. Outra grande inovação foi a criação do sistema CAM (Computer Aided Manufactured), que permite ligar os projetos concebidos pelo CAD diretamente com a linha de montagem. Assim, os projetos de fabricação e desenvolvimento de produtos passaram a ser elaborados de um modo mais rápido e eficiente, o que permite maior flexibilidade para alterar o produto e, assim, melhorar sua produção final. Consequentemente, da concepção à produção final, todo o processo de produção passa a ser assistido e controlado pela aplicação de *softwares* CAD/CAM. Que é isso, senão a expulsão do homem de dentro do processo de produção para se tornar o seu supervisor e regulador, como assim diz Marx nos *Grundrisse*? De apêndice da máquina que era, bem que poderia dizer, o trabalhador, graças à aplicação da Tecnologia da Informação ao processo de produção, tornou-se, agora, seu supervisor.

Seria o fim da teoria do valor? Para os teóricos do fim da sociedade do trabalho, sim; a obra de Marx não dá mais conta dos novos fenômenos do capitalismo contemporâneo. Mas dizer que um autor está superado, não significa, necessariamente, decretar que sua teoria estaria definitivamente morta e enterrada. Habermas é um defensor desta tese. Em vários estudos, empreende um esforço teórico para reconstruir, isto é, atualizar a teoria do valor de Marx, pois admite que seu potencial crítico ainda não se esgotou. Para tanto, lança mão das análises dos *Grundrisse*, cujas conjecturas, aí desenvolvidas, apontam para um estágio de desenvolvimento do capitalismo em que a ciência e a técnica passam a constituir-se na mais importante fonte criadora de riqueza. Infelizmente, lamenta Habermas, Marx não incluiu em sua teoria definitiva do valor essa transformação que ele previu naquela obra. Mas o que Marx não fez, Habermas o faz por ele: substitui o trabalho vivo, como fonte do valor, pela ciência e a tecnologia.

No Brasil, Ruy Fausto empreende trabalho semelhante quando procura derivar, a partir dos *Grundrisse*, uma nova forma de produção de mercadoria, como sucessora da grande indústria, que Marx analisa em *O capital*. Mas essa nova forma de produção de mercadorias, que ele denomina de pós-grande indústria, não cabe mais dentro dos limites do modo de produção capitalista; sua base técnico-material não é mais adequada à valorização do valor.

Quer dizer, então, que o capitalismo é compatível com o cientificismo generalizado do processo de produção, como assim entendem Habermas e Fausto? Decerto que não. Dentro dos marcos da teoria do valor, o capitalismo é incompatível com uma automatização absoluta do processo de produção. Se a valorização do valor depende do trabalho vivo, este não pode ser eliminado por mais mecanizado e automatizado que possa vir a ser o processo de produção. Mas, ao mesmo tempo, como admitir que os *Grundrisse*, comparados com *O capital*, como entendem, com razão, Habermas e Fausto, expressam melhor a realidade do capitalismo contemporâneo? Não seria uma aporia sustentar a ideia de que o trabalho vivo continua sendo a fonte do valor e, por outro lado, admitir que as especulações desenvolvidas nos *Grundrisse* se tornaram, hoje, realidade?

É essa questão que tento responder no meu livro já mencionado, *Marx no século XXI*. Aí, procuro derivar uma nova forma de produção de mercadorias na qual a substituição de trabalho vivo por trabalho morto (ciência e a tecnologia) atingiu um limite próximo daquele em que essa substituição terminaria por implodir a teoria do valor. Como se sabe, a substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto só é viável quando a economia de trabalho vivo é maior do que os gastos adicionais com trabalho morto. Por isso, o capital criou uma nova forma de produção de mercadorias, que denomino de cooperação complexa, para impedir que aquele limite seja ultrapassado. Tudo isso está desenvolvido em *Marx no século XXI*. É só conferir.

E a teoria do antivalor de Chico de Oliveira?

Considero Francisco de Oliveira um dos maiores teóricos do pensamento político e sociológico do Brasil, a quem a Economia Política muito deve. Com *Crítica à razão dualista*, por inaugurar uma nova forma de pensar a dialética do subdesenvolvimento; Com *Elegia para uma re(li)gião*, pois desmonta o conceito de região para reconstruí-lo como espaços produzidos pelo desenvolvimento de uma forma de reprodução do capital e uma forma especial de luta de classes; com *Os direitos do antivalor*, porque convida a sociedade a repensar o conceito de luta de classes, não para abandonar a luta pelo socialismo, mas sim para recolocá-la à altura dos novos tempos.

Sou seu discípulo. Mas como todo bom mestre que é, ele não quer seguidores, mas sim leitores que pensem por conta própria. Assim é a minha relação com o meu xará, como ele mesmo a mim se refere no prefácio que escreveu para o meu livro *Trabalho e valor: contribuição para a crítica da economia política*. Conversei com ele uma ou duas vezes, e mesmo assim muito rápido. Além desse prefácio, o diálogo mais estreito que mantive com ele foi quando escrevi uma crítica à sua teoria do antivalor, que ele

respondeu em seu livro, *Direitos do antivalor*, publicado pela editora Vozes, Coleção Zero à Esquerda. Respondeu-me, com suas tiradas irônicas e bem-humoradas, próprias de quem sabe pensar, que se sentia feliz por eu tê-lo colocado ao lado dos teóricos do fim da sociedade. Mas não foi essa a minha intenção. Apenas comparei a sua concepção da nova forma de Estado com a defendida por Habermas, sem me esquecer de sublinhar as diferenças entre eles. Para se ter uma ideia, se para o autor da *Teoria da ação comunicativa* o Estado Social sepultou a luta de classes, Chico defende a tese de que os fundos públicos só se sustentam se houver uma permanente e ativa participação das classes. Noutras palavras, para ele, o fundo público só existe e somente se sustenta como consequência da publicização das classes sociais, isto é, do deslocamento da luta de classes da esfera das relações privadas para a das relações públicas. Sem essa permanente luta de classes, diria ele, o fundo público perde sua eficácia.

Ressaltada essa diferença, considero que Chico se aproxima de Habermas ao considerar que a determinação política do preço da força de trabalho, isto é, de parte de seus componentes, joga por terra o esforço teórico de Marx de desvendar o caráter fetichista da mercadoria. É a mesma tese defendida por Habermas.

Mas essa não é a única consequência que o fundo público traz para a teoria do valor. Na condição de pressuposto da reprodução de cada capital particular, o fundo público libertou o capital constante da necessidade de explorar a força de trabalho. Noutras palavras, o capital constante se autonomizou com relação à necessidade de sugar trabalho vivo porque, agora, o fundo público passou a ser a fonte de recursos, por excelência, de que se vale a classe capitalista para inovar tecnologicamente seus processos de trabalho. As inovações tecnológicas não são mais uma resposta ao encarecimento da força de trabalho, nem poderiam ser, diria Oliveira, pois a desmercantilização, ainda que parcial, da força de trabalho, ao homogeneizar seu preço para todos os capitais, introduz uma certa rigidez no valor da força de trabalho, impedindo, assim, reduções no salário real. Consequentemente, a desmercantilização da força de trabalho e a autonomização do

capital constante implodem o valor como único pressuposto da reprodução do capital.

Diante de todas essas transformações, não é apressado concluir que, para Oliveira, o modo de produção capitalista, não só como categoria, mas na sua efetividade, se converteu num novo modo de produção: o modo social-democrata de produção. É contra essa conclusão da tese do Chico que dirijo a minha crítica. Parece-me que a categoria de modo social-democrata da produção não se sustenta numa época em que o capital se livrou de todas as cadeias democráticas, que lhe foram impostas pela democracia social-liberal. Meu amigo Chico que me desculpe: o modo social-democrata de produção, como forma de transição para o socialismo, não substitui a necessidade da revolução.

A liberação de tempo de trabalho é em si uma forma de liberdade dentro da lógica do capitalismo contemporâneo? Renda universal, tempo liberado do trabalho ou revolução socialista, qual seria a saída?

A liberação do tempo de trabalho é um tormento para o trabalhador. Pior do que ser explorado é não sê-lo. Enquanto perdurar a lógica do capital, não se pode falar de liberdade, nem de igualdade e propriedade.

Quem conhece *O capital* sabe que Marx parte da liberdade, igualdade, propriedade e de Bentham para demonstrar como a dialética interna da mercadoria converte tais direitos em seus contrários diretos: a liberdade em não liberdade; a igualdade em não igualdade; e a propriedade em não propriedade.

E o debate sobre a centralidade e não centralidade do trabalho?

Marx nunca falou da centralidade ou “descentralidade” do trabalho. Por isso considero esta questão teoricamente irrelevante para pensar Marx hoje.

Mudando de tema, o debate sobre as classes sociais ganhou, nos últimos anos, força. As classes sociais seriam conjuntos de indivíduos ou conjuntos de relações sociais?

Marx define as classes sociais tomando como referência o conceito de capital. Este é pensado por ele como uma relação social. Com efeito, no capítulo IV, do livro I, o autor de *O capital* afirma que a transformação do dinheiro em capital só é possível quando o capitalista encontra no mercado o trabalhador livre no duplo sentido de que ele, o trabalhador, dispõe como pessoa livre de sua força de trabalho como sua mercadoria, e de que ele, por outro lado, não tem outra mercadoria para vender; livre, portanto, de todas as coisas necessárias à realização de sua força de trabalho.

A divisão da sociedade entre capitalistas e trabalhadores não é um produto da Natureza, diria Marx. Tampouco essa relação é social, comum a todos os períodos históricos. Pelo contrário, ela é resultado, acrescenta ele, de um desenvolvimento histórico anterior, produto de muitas revoluções econômicas, da decadência de toda uma série de formações antigas da produção social.

Mas *O capital* não é uma narrativa histórica da gênese do capitalismo. Suas categorias não são expostas na ordem em que aparecem na história; mas, sim, numa sequência lógico-expositiva

que traduz o lugar que cada uma delas ocupa no interior da sociedade burguesa. Isso exige do leitor que ele tenha a “paciência do conceito”, isto é, que ele atente para aquela sequência para poder saber onde nela se inserem determinados temas. Por exemplo, no livro I, de *O capital*, Marx só pode apresentar o conceito de capital depois de expor as categorias mercadoria e dinheiro. Mesmo assim, as determinações do capital não estão totalmente esgotadas. É preciso esperar chegar ao livro III para que se tenha o conceito acabado de capital, pois só então é possível pensá-lo em sua unidade: produção e circulação. É por isso que você não encontra, em *O capital*, uma teoria das classes sociais. Obviamente, ela está pressuposta; mas não posta. Somente no capítulo LII, do livro III, Marx começa a expor as determinações das classes sociais. Mas, como você sabe, esse capítulo ocupa pouco mais de uma página; ele não teve tempo de terminá-lo. Ficou devendo uma teoria das classes sociais.

Mesmo que não se encontre n’*O capital* uma teoria das classes sociais, isto não impede derivar essa teoria a partir da apresentação dessa obra. Sabemos que ela está pressuposta; portanto, é só encontrar o lugar a partir de onde o que está pressuposto possa ser posto. É assim que procede Ruy Fausto para derivar, partindo da apresentação dialética de *O capital*, uma teoria do Estado e das classes sociais em Marx, que este não desenvolveu, mas a pressupôs.

Sendo assim, volto ao que dizia no início: é a partir do conceito de capital que se pode derivar uma teoria das classes sociais tal como Marx a pressupõe quando investiga a transformação do dinheiro em capital. No entanto, aí, trabalhadores e capitalistas não se confrontam como classes, mas sim como vendedores e compradores da mercadoria força de trabalho, ambos apoiados na lei do intercâmbio de mercadorias. O capitalista afirma seu direito como comprador, por isso acha-se no direito de prolongar o máximo possível a jornada de trabalho. Por sua vez, o trabalhador afirma seu direito de vendedor, quando procura limitar a jornada de trabalho a determinada grandeza normal. Esse confronto implica numa verdadeira antinomia: direito contra direito. Entre direitos iguais, dirá Marx, no capítulo VII, do livro I, de *O capital*, decide a

força. Assim, a resolução dessa antinomia leva a que o trabalhador se confronte com o capitalista para regulamentar a jornada de trabalho não mais como indivíduo, mas como classe politicamente organizada. Das classes em si, apenas pressupostas, nascem as classes em luta.

Acontece que, nesse nível de abstração, isto é, tomando-se tão somente o conceito de capital como ponto de partida, a sociedade se divide apenas em duas grandes classes: capitalistas e trabalhadores. São essas que Marx pressupõe ao longo da apresentação de *O capital*. Mas, no final do capítulo LII, ele fala dos médicos e dos funcionários públicos, duas categorias que não se confrontam imediatamente com o capital. A essas categorias poder-se-iam acrescentar, por exemplo, os prestadores de serviços pessoais: jardineiros, empregados domésticos, motoristas particulares etc. Devemos, então, considerar esse tipo de trabalhador como integrantes de uma classe social, diferente das duas grandes classes: a do trabalhador que troca sua força de trabalho por capital variável e a do capitalista, dono do capital? Infelizmente, Marx não teve tempo de responder essa questão. Mas nem por isso estamos impedidos de fazê-lo. Basta pensar qual é o fundo do qual provêm os rendimentos desses trabalhadores. A resposta que se pode inferir de sua análise é a de que esse fundo é constituído por uma redistribuição dos rendimentos do sistema (salário, lucro e renda da terra), isto é, por uma redistribuição do produto-valor destinado ao consumo das classes fundamentais do sistema: trabalhadores assalariados pelo capital, capitalistas e proprietários de terra. Embora os prestadores de serviços sejam trabalhadores exteriores ao circuito de valorização do valor (capital-dinheiro – capital produtivo – capital-mercadoria), nem por isso são exteriores ao sistema. Não podem ser classificados como produtivos ou improdutivos, pois não trocam sua força de trabalho por capital variável. Noutras palavras, não são empregados pelo capital para produzir ou realizar a mais-valia; mesmo assim dependem da redistribuição dos rendimentos gerados pelo capital. Neste sentido, não são exteriores ao sistema.

É dessa perspectiva, de classes interiores ao sistema, que Marx analisa a pequena burguesia (donos de café, proprietários de

restaurantes, taberneiros, pequenos comerciantes, lojistas, artesãos etc.) e o “campesinato”. Referindo-se à pequena burguesia, em *As lutas de classes na França de 1848 a 1850*, Marx diz que ninguém havia lutado mais do que ela pela salvação da propriedade privada nas jornadas de junho de 1848. Lutava em vão, pois, como comenta em seguida, a casa que morava não lhe pertencia; não era dona da loja em que exercia suas atividades; as mercadorias com que negociava não lhe pertenciam. Não era dona de nenhuma propriedade, porque diante dela estavam os donos do capital: o senhorio que lhes alugava a casa, o banqueiro que lhes descontava as letras, o capitalista atacadista que lhes adiantava as mercadorias que vendia etc.

Esse é o mesmo destino dos camponeses de quem fala Marx em *Dezoito de brumário*. Eram incapazes de fazer valer seu interesse de “classe” em seu próprio nome, quer por meio do Parlamento ou de uma convenção. Neste sentido, não formavam propriamente uma verdadeira classe social, pois não podiam se opor às demais classes da sociedade. Eram explorados pelo Estado e pelo grande capital tanto quanto a pequena burguesia.

Como você pode notar, a pequena burguesia, o “campesinato” e os trabalhadores que retiram seus rendimentos da redistribuição de parte do produto-valor, todos eles dependem indiretamente do capital. Talvez, por isso, para Marx, a tendência do sistema seria reduzir todas as classes em assalariados e proprietários do capital. Essa tendência se confirmou, isto é, o capitalismo conseguiu transformar todas “essas classes”, que não fazem parte do circuito de valorização do valor, em trabalhadores assalariados? Essa é a tarefa que se impõe a quem, hoje, pretende analisar a constituição de classes da sociedade a partir de Marx. Mas isso seria um outro capítulo a ser escrito. Fica, aqui, pelo menos esse insight, qual seja: como pensar os vários tipos de indivíduos que vivem, hoje, da exploração de pequenos negócios, ou da venda de seu “trabalho”, para as chamadas famílias ricas da sociedade. Para tanto, seria preciso recorrer às categorias de trabalho produtivo e improdutivo, atualizá-las para explorar seu potencial crítico que ainda não se esgotou. É um desafio intelectual e tanto.

Entre alguns pesquisadores marxistas há uma tendência em separar as classes fundamentais das outras classes sociais. A força social revolucionária está sempre relacionada ao operariado industrial?

Para Marx não é somente o grau de exploração que define uma classe social, mas sim sua consciência política. Isto está muito claro em dois textos, já citados por mim: *As lutas de classes na França de 1848 a 1850* e *Dezoito de brumário*. Sendo assim, fazer do proletariado industrial o sujeito histórico da transformação é uma besteira sem tamanho. Além disso, quem procede dessa forma desconhece totalmente a estrutura categorial de *O capital*. Para Marx, a classe trabalhadora, a classe explorada, é todo o conjunto de indivíduos que vive da venda de sua força de trabalho para o capital, seja para produzir ou realizar a mais-valia gerada no processo produtivo. Nesse sentido, nem todos trabalhadores explorados produzem mais-valia, pois uma parte deles tem de ser empregada para realizá-la. Afinal, como diz Marx, no início do livro III, o capital não é apenas produção, mas sim produção e circulação.

Você publicou com Celso Frederico um livro sobre Marx e Weber, quais são as diferenças entre a teoria das classes de Marx e a teoria da estratificação de Weber?

Se por estratificação social se entende o que a sociologia burguesa chama de estratos sociais, em que renda é utilizada como corte para definir quem pertence às classes A, B, C etc., isto é totalmente estranho a Marx. O autor de *O capital* não define as classes por meio de um corte de renda, mas, em primeiro lugar, a partir da posição que elas ocupam dentro da estrutura da produção. Em segundo lugar, a partir da sua capacidade política para afirmar seus interesses de classe perante as demais classes da sociedade.

Para finalizar, haveria uma aproximação entre abstrações razoáveis de Marx e os tipos ideais de Weber?

Tomando-se *A ética protestante e o* "*espírito*" *do capitalismo* como referência, a preocupação de Weber nessa obra foi a de investigar a gênese do capitalismo como "espírito", isto é, a cultura, o capitalismo, como apropriadamente diz Flávio Pierucci, vivenciados pelas pessoas na condução metódica da vida cotidiana. Noutras palavras, o "espírito" do capitalismo como conduta de vida.

Assim, Pierucci oferece ao leitor uma boa oportunidade para que este possa comparar o projeto de estudo de Marx com o de Weber. Karl Löwith, por exemplo, é um dos que defende a ideia de que esses dois pensadores têm em comum o mesmo problema: investigar "o caráter 'capitalista' da moderna economia e sociedade". Que seja! Mas é bom lembrar que *O capital*, como traz sublinhado em seu subtítulo, é uma crítica da economia política cujo objetivo central é demonstrar que a propriedade capitalista é um "roubo", não no sentido jurídico-moral do termo, mas, sim, no sentido de que se trata de um "direito" que é resultado de uma apropriação do trabalho alheio não pago. Não é disso que trata Weber. Como apropriadamente esclarece Pierucci, sua preocupação é de outra natureza: o estudo da cultura capitalista moderna, isto é, do

capitalismo vivenciado pelas pessoas "*na condução metódica da vida de todos os dias*".

Como digo em meu livro, *Marx, Weber e o marxismo weberiano*, escrito em parceria com meu amigo Celso Frederico, esse registro é importante na medida em que adverte o leitor de que nem sempre é recomendável passar de Marx para Weber, ou vice-versa, como se esses dois pensadores, porque têm em comum a mesma preocupação, estivessem a falar a mesma linguagem. Obviamente, ambos estão preocupados com a gênese, desenvolvimento e destino da sociedade capitalista, porém, sob perspectivas teórico-metodológicas bastante diferentes. Ter isso em mente é essencial para evitar cair em certos sincretismos teóricos, em que nada se compreende e nada de novo resulta, a não ser um amontoado de ideias lapidadas sob a retórica de um discurso pretensamente científico. Certamente, a erudição faz parte do discurso científico, é até mesmo uma necessidade contra o pensamento estreito, para não dizer sectário. Acontece que a erudição desprovida das peias do método não passa de uma amálgama de concepções vazias e heterogêneas.

Por isso, ter consciência das premissas metodológicas e epistemológicas sobre as quais se assenta a obra de Weber é de suma importância para evitar, por exemplo, que o leitor cobre de Weber o que ele não deve. Tampouco compará-lo com Marx, como se os dois tivessem o mesmo projeto de saber, isto é: de ciência. Há um grande abismo epistemológico entre eles, de tal sorte que uma comparação desavisada entre esses dois pensadores pode incorrer em erros grosseiros, em cobranças indevidas. Diferentemente de Weber, para quem a realidade não passa de "*entulho amorfo*" e que, por isso, são os conceitos que a organizam e lhe dão uma estrutura de sentido, para Marx, as categorias são da ordem do ser e do pensar. Logo, para o autor de *O capital*, o real não é um amontoado caótico de acontecimentos; pelo contrário, entende que a realidade é em si mesma estruturada. Nesse sentido, ele é radicalmente contra a utilização da realidade unicamente sob a forma de objeto, como procede Weber. Noutras palavras, para Weber, a ciência só conhece o real por meio de conceitos típicos, de quadros mentais, pois seu objeto é uma construção do sujeito do conhecimento.

Consequentemente, este só conhece o real como ele o vê e não como ele o é em si mesmo. Nada mais distante do projeto de saber de Marx, para quem o real conhecido não é uma mera criação do sujeito do conhecimento. Marx recusa, portanto, a exigência weberiana que separa o sujeito que conhece e o objeto a ser conhecido. Muito pelo contrário, para ele, o sujeito que conhece é produto do processo histórico. Em consequência, a realidade não é estranha nem externa ao entendimento racional do homem, uma vez que é mediada pelo trabalho, que não só cria um mundo humano como também condiciona e determina a consciência humana. Por isso, o sujeito que conhece não se aproxima da realidade com categorias estranhas às coisas. Ela é parte da práxis social. Como diria Jürgen Kocka, isto significa que também valores e perspectivas devem ser vistos como momentos do processo social e histórico global, e não contrapostos à coisa, de forma descompromissada, como assim entende Weber.

Sendo assim, as chamadas “abstrações razoáveis” de Marx e os “tipos ideias” de Weber não guardam nenhuma semelhança metodológica ou teórica.

Gérard Duménil[*]

Economista e pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) da França, Gérard Duménil é também membro do comitê editorial da *Actuel Marx* e codiretor da coleção *Actuel Marx confrontation*. Autor de diversos títulos, Duménil se destaca por publicações como *La position de classe des cadres et employés: la fonction capitaliste parcellaire* (Grenoble, 1975); *Le concept de loi économique dans Le capital* (Maspero, 1975); *De la valeur aux prix de production* (Économica, 1980); *Au-delà du capitalisme?* (PUF, 1998); *Économie marxiste du capitalisme* (La Découverte, 2003); *The crisis of neoliberalism* (Harvard College, 2011), em parceria com Dominique Lévy; *Altermarxisme: un autre marxisme pour un autre monde* (PUF, 2007), em parceria com Jacques Bidet; e *Lire Marx* (PUF, 2009), em parceria com Michael Löwy e Emmanuel Renault, que teve sua tradução para o português como *Ler Marx* (Unesp, 2011).

Para começar, gostaria de saber como é o seu método de trabalho?

Como eu trabalho? Para começar, eu trabalho na minha casa. Eu moro fora de Paris, em *Fontenay-aux-Roses*. Começo de manhã, às 8h30min, e paro somente à noite, às 20 h, com uma pausa das 12 às 14 horas. Fisicamente fico no meu computador o dia todo. Trabalho com Dominique Lévy e nos consultamos e trocamos mensagens quando necessário. Bem, tem dois aspectos: um aspecto teórico e outro empírico, que é muito importante nos nossos estudos sobre a realidade do capitalismo e o seu funcionamento. Nós acabamos de terminar um livro de 350 páginas sobre a crise atual. Evidentemente, para esse tipo de trabalho, a internet é extremamente importante. É necessário pesquisar uma quantidade de coisas na internet; efetivamente, todas as grandes instituições internacionais, estatísticas, documentos, explicações e coisas do gênero – fontes fundamentais. É por isso que trabalhamos juntos.

No momento, estou escrevendo um livro sobre Marx. Nesse caso, trabalho com os volumes d'*O capital* que retomei, após anos. Eis o meu trabalho.

Em geral, você procura escrever livros ou artigos?

Isso depende. Em geral, a pesquisa avança ao longo dos anos através de artigos, que são, essencialmente, artigos de revistas científicas. Se não, escrevo também alguns artigos para a imprensa que não são necessariamente pesquisas. Portanto, em geral, é uma maturação que se dá através de artigos e que resulta, em seguida, em livros, mas depende. Por exemplo, tem um livro que estou trabalhando agora que se chama *Lire Marx*, tem natureza diferente. Ele foi encomendado por um editor da Presse Universitaire de France (PUF). Quanto ao livro sobre a crise, ele não foi precedido de artigos porque a crise começou em 2007 e, então, nos colocamos ao trabalho. De início pensamos em escrever grandes artigos em inglês, mas nós percebemos que se trataria de algo muito longo. Enviei o texto para a editora de Harvard, que nos enviou um contrato. Então, continuamos a trabalhar no livro e, naturalmente, não publicamos artigos nesse período. Na verdade, é algo bastante incomum, porque a crise é algo que se produz em um só golpe e é necessário agir muito rápido. Portanto, foi algo extremamente rápido, mas é um tema muito complexo e rico sobre o qual nós trabalhamos durante muito tempo.

Sobre Marx, gostaria de saber como pensá-lo hoje. Deve-se superá-lo ou fazer uma atualização de seu pensamento?

Bem, o pensamento de Marx é, evidentemente, um ponto de partida. Isso quer dizer que ler e estudar Marx é inicialmente uma espécie de formação – formação para a análise da sociedade, formação para a análise da economia e, talvez mesmo, uma formação para o pensamento em geral, porque existe um aspecto metodológico que é extremamente importante. Quando se refere a Marx, é sempre muito delicado dizer: sou marxista ou não; isso porque, evidentemente, de um certo ponto de vista, existe um apoio extremamente grande e forte sobre o seu pensamento e, ao mesmo tempo, por outro lado, há uma superação. Essa superação é de natureza diversa. No momento, penso em duas. A primeira é que Marx é um crítico da economia política, mas é também um economista. Isso quer dizer que ele não apenas fez a crítica no sentido mais amplo do termo da economia do seu tempo, mas ele a reconstruiu, isto é, ele redefiniu os conceitos, ele estudou os mecanismos etc. Fazendo isso, como nós sabemos, a sua vida inteira não foi suficiente. Então, uma parte da sua obra fracassou. De todo modo, ele não tinha todas as ferramentas, e a realidade do capitalismo continuou a evoluir. Então, há um primeiro trabalho que é um pouco técnico, que é o prolongamento das ferramentas de Marx. Por exemplo, se Marx fala da taxa de lucro ou se fala da baixa da taxa de lucro, antes, há um trabalho enorme a ser feito para compreender o que isso quer dizer, sabendo que ele não tinha nem as ferramentas empíricas, nem as ferramentas teóricas e nem o capitalismo que existe hoje. Então, é uma superação que não tem nada de revisionismo, é uma superação que pode ser a complexificação, que pode ser a correção de muita coisa, enfim é algo técnico e natural, porque continuamos a trabalhar a partir dessas ideias. Agora, existe um segundo aspecto que está relacionado à transformação do capitalismo e a certas imperfeições potenciais do pensamento de Marx e, aqui, há uma superação que se aproxima mais do revisionismo, no sentido de que não podemos simplesmente conservar Marx tal como ele é, então nós devemos também o criticar e perceber que o capitalismo mudou bastante para, a partir daí, questionarmos a respeito do que pode ser feito do pensamento de Marx e quais sãos os ajustes que lhe devem ser feitos. Portanto, para mim, existem dois aspectos. Um aspecto que

parte de um prolongamento técnico e outro aspecto que coloca em questão certas análises de Marx.

Com relação aos Grundrisse, *a partir do início dos anos 1980, estes esboços de Marx foram revisitados por diversos autores, como você pensa a apropriação dessa obra hoje?*

Escrevi um livro, em cooperação com outros autores, que se chama *Lire Marx*, evidentemente me ocupei essencialmente da parte econômica. Do conjunto de coisas que Marx publicou, muitas coisas, em particular o livro I d'*O capital*, ele mesmo fez uma revisão para a edição francesa, mas há muitos outros manuscritos. Entre esses manuscritos estão o livro II e III que Engels fez o impossível, e fez muito bem, aliás, porque é extremamente difícil chegar ao livro II e III d'*O capital*, depois *As teorias da mais-valia* e depois, também entre esses manuscritos, estão os *Grundrisse*. Para mim, essa revisão é uma espécie de intelectualismo. As pessoas acreditam que, ao ler os *Grundrisse*, serão banhadas por uma luz. Não estou dizendo que esses textos não são interessantes. Os *Grundrisse* são muito interessantes. Eles são o testemunho de um pensamento em processo de formação e maturação. Marx está estudando a economia política e fazendo o trajeto que dará n'*O capital*, mas ele ainda não tem uma visão clara. Há uma enorme quantidade de explicações que são feitas de forma imperfeita e que serão melhor explicadas e apuradas em *O capital*. É verdade que existem nos *Grundrisse* certas passagens que desapareceram depois e que são interessantes. E o que acho mais interessante são as formas que precederam a produção capitalista. Porque Marx sempre se autocensurou, ao longo de sua existência, quando ele falava do método do seu pensamento e quando ele falava da história. Portanto, nós encontramos no *Prefácio da economia política* e,

sobretudo, na *Introdução à crítica da economia política* a famosa frase extraordinária sobre sua visão da história, forças produtivas, relações de produção, modo de produção correspondente a uma estrutura de classe etc. Mas, como dizia, Marx se censura e encontramos apenas menções ao modo de produção asiático, ao feudalismo e ao capitalismo, isso em duas linhas. Claro que quando se descobre atrás disso um texto de Marx, não há essa censura, pois ele está sozinho, como todo intelectual, sobretudo na escrita, quando explica um pouco mais de sua visão. Nesse texto, Marx está completamente à vontade, ele conversa sozinho sobre as formas que precederam o modo de produção capitalista. Nós percebemos que ele é completamente dependente do conhecimento disponível à sua época, mas vemos também que é um pensamento extremamente rico. Portanto, não se trata de dizer que os *Grundrisse* não são interessantes, eles são interessantes, mas para as pessoas que já compreenderam, ao menos um pouco, *O capital* – e essas pessoas são raríssimas. *O capital* não é para ser lido, é para ser estudado. Para compreender um pouquinho já é bem complicado. Para mim, não é sério aquelas pessoas que leem os *Grundrisse* achando que enfim irão compreender Marx. Isso não tem nada a ver com a necessidade de repensar o capitalismo contemporâneo à luz do marxismo, o que é uma tarefa essencial.

Dessa releitura dos Grundrisse, *surgiram questionamentos à teoria do valor-trabalho, sobretudo, pautadas nas novas tecnologias da informação. Como você analisa essa discussão?*

É uma questão vasta. Primeiro, a materialidade da mercadoria, em relação à imaterialidade, nunca foi um critério de produtividade do trabalho. Marx, reli recentemente Marx para escrever esse livro sobre o tema e não entendo porque no início d'*O capital* ele não fez

uma passagem sobre o que denominamos de prestação de serviços. Nós sabemos muito bem que existem em Marx menções que concernem à cantora de ópera, mas, enfim, é um desenvolvimento marginal, e o início d*'O capital* não se estrutura dessa forma. Com relação ao valor de uso e ao valor de troca, há muitas coisas a serem ditas que não são extremamente complexas. O critério de imaterialidade não é algo que afeta a teoria do valor de Marx.

Existem técnicas de vigilância. Essas técnicas podem ser sofisticadas ou muito simplificadas. Basta visitar uma fábrica. Recentemente, visitei uma fábrica recuperada na Argentina e observei os trabalhadores trabalhando. Havia um posto de trabalho numa fábrica de azulejos de porcelana que consistia em triar os azulejos segundo a sua qualidade. Havia uma mulher diante de uma máquina que passava os azulejos; de tempo em tempo aparecia algum com defeito e ela retirava esse azulejo e o colocava num lugar destinado aos produtos mais baratos. Então, é automatizado. Qual é o seu trabalho? É um trabalho de observar e separar o que está bom, de um lado, e o que não está, do outro. Essa é uma tarefa material ou imaterial? O que é isso? Para mim, é uma tarefa de produção. Isso não muda absolutamente nada. Que o trabalho não seja mais um gesto muscular para acionar uma máquina, mas simplesmente um ato de observar e *dizer* "*esse azulejo vai para essa direção e este aqui para a outra*", não muda a natureza do trabalho produtivo. Da mesma maneira que a questão dos serviços não altera a teoria do valor. O fato de que parte considerável do trabalho de fabricação seja de vigilância de máquina, de orientação, ou seja, mesmo que não sejam verdadeiramente tarefas físicas no sentido estrito do termo, não muda nada. Por que há um problema? Há um problema porque justamente muitas das tarefas dos *cadres* e *employés* são tarefas desse tipo, isto quer dizer que não são tarefas de produção no sentido de *"pega a pá e coloca para cozer*", mas são tarefas como digitar no computador a contabilidade, preencher o pedido de comanda, que hoje pode ser informatizado e que antes era manual. Nos anos 1960, visitei empresas na China nas quais havia, em um único cômodo, 100 jovens mulheres com ábacos fazendo a contabilidade da empresa. Isso foi em 1965. Hoje, penso

que isso é feito sobretudo no computador, mas não muda nada. O problema é que existe a necessidade de fazer a contabilidade, que é uma tarefa produtiva, segundo Marx, e hoje existe uma necessidade da contabilidade ser feita de maneira mais eficaz através de máquinas e computadores.

Bom, primeiramente, na tarefa de produção em si há uma quantidade de aspectos imateriais que podem ser informatizados, como o de vigilância, o contador e outras tarefas como aquelas que descrevi há pouco, mas, no que concerne a todas as tarefas de gestão que Marx descreve como tarefas improdutivas, existe evidentemente toda uma nova tecnologia que faz mistificar em muito pessoas que se definem mais ou menos marxistas. Mas são tarefas de *cadres* e *employés*, que são atravessadas por essa hierarquia, mesmo que os *cadres* não façam o mesmo uso do computador que alguém que faz o recibo ou que cuida dos pedidos. Portanto, pessoalmente, reconheço que a natureza do processo de trabalho mudou com a chegada do computador e de não sei mais o que, reconheço que toda essa nova tecnologia da informação é tipicamente – mas não apenas – formas de tecnologias de gestão, que nós vemos e revemos se desenvolver. Mas todos esses problemas que nós tivemos no passado sem o computador, nós temos agora com o computador. Podemos dizer que, de certa maneira, os modos de automação criados se encarregaram frequentemente de levar este trabalho a uma condição ainda mais próxima do trabalho produtivo, pois na empresa capitalista há sempre essa tendência, já que o controle do trabalho coletivo está extraordinariamente sofisticado. É evidente que a técnica moderna aproxima as prestações de serviços e coisas do tipo com tecnologias similares e que permite o controle imediato. Por exemplo, as mulheres em estações de serviços, que atendem as ligações do serviço de informações telefônicas que podem, aliás, estar no Marrocos, mas não podem ter sotaque, junto delas há um vigilante que escuta toda a ligação, um computador que verifica a duração de cada resposta de modo a testar a sua eficácia, todo um conjunto de técnica desse tipo – do que se trata essa prestação de serviços? Essa prestação de serviço, graças ao computador e às novas técnicas da informação, gravação etc. reproduz cada vez

mais a condição do trabalho produtivo, é um serviço. Claro que todas essas novas tecnologias mudam a natureza do trabalho. Nós o encontramos onde? Nós o encontramos no centro do trabalho produtivo, nós o encontramos em tarefas que chamo de gestão, isto é, tarefas de *cadres* e *employés*, onde eles são particularmente eficazes, onde, aliás, o capitalista tenta reproduzir as condições de controle, as condições de submissão, diria Marx, que são próprias ao capitalismo.

Para mim, tudo isso não altera grande coisa. Existe de fato uma maior complexidade das relações de produção atual por causa da modificação da estrutura de classe, mas não é a revolução da tecnologia de informação, do tipo do computador que cria a complexidade, é a modificação das relações de produção que desencadeia uma modificação correlativa da estrutura de classe, criando todas essas classes das quais falamos na questão sobre o neomarxismo. Bem, o computador chegou, criou um potencial e substitui tarefas que eram antes quase que bestiais, tal como aquelas que descrevi há pouco, das mulheres na China que somavam com o ábaco, mas, para mim, em todo caso, não é isso que complexifica a tarefa dos marxistas. Eu não sou o tipo de pesquisador que acredita que tudo mudou porque o computador chegou.

Como pensar a produção não mercantil com relação à produtividade do trabalho? Ainda é possível pensar a divisão entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo frente às novas formas de exploração do trabalho?

Sim, é perfeitamente possível pensar a divisão entre trabalho produtivo e trabalho improdutivo. Também não era fácil estabelecer

essa separação no século XIX, e Marx teve que lutar com isso também, quando ele escreve sobre o chefe da orquestra, os trabalhos de contabilidade e as tarefas comerciais que ele taxou de improdutivas, o que ele chama de custo de circulação. Sobre a primeira parte da sua questão, na sociedade atual há uma quantidade de tarefas que nós podemos mais ou menos caracterizar como não mercantil. Esse caráter não mercantil pode ser total ou parcial. Por exemplo, aqui nós estamos em frente a um hospital. Nesse hospital, dentro do sistema francês, é algo parcialmente mercantil, isto quer dizer que nós podemos pagar e a seguridade social vai nos reembolsar. Mas é cada vez mais frequente não pagar nada. Antes, havia um reembolso parcial, agora, não se paga. Bem, as pessoas que trabalham dentro do hospital são assalariadas, então é um setor que tem certa lógica de mercado, na medida em que certas instituições centrais que vão financiar se farão por um sistema de preço. Os estudantes vão cotizar e todo mundo vai pagar a seguridade social, para poder se tratar, proporcionalmente ao seu salário. Existe uma movimentação de renda e tem o sistema de preço que tenta manter certas regras de funcionamento dessas instituições e, sobretudo, tenta evitar o desperdício. Mas nós não estamos numa lógica de mercado no sentido da oferta e da demanda, não estamos face à uma lógica de mercado que Marx chamou da “mobilidade do capital” na sua teoria da concorrência no livro III d*’O capital*. É necessário definir por categorias particulares. Bem, o neoliberalismo tentou suprimir todo esse tipo de coisa e reduzir a renda, o seguro-saúde e tudo o mais à lógica de mercado.

Veja, a sociedade se metamorfoseia no interior do capitalismo, ela não escapa totalmente da lógica do mercado, sobretudo porque, periodicamente, como no neoliberalismo, há um esforço gigantesco para retornar ao mercado puro, que é uma lógica essencialmente de rentabilidade. Portanto, sim, o capitalismo se metamorfoseia e existem outras formas de regulação que são importantes para fazer funcionar o sistema, que não é *o mercado capitalista*. Neste caso aqui, estamos fora do que Marx descreveu em *O capital*, já que lá ele analisou fundamentalmente esse mecanismo da mobilidade do capital atraído pela maior rentabilidade possível. Mas Marx sempre soube que era mais complicado do que isso e, sobretudo, a

sociedade continuou a evoluir. Isso assinala que no futuro também existirão outras formas possíveis de organização social. Nós sabemos bem que a teoria dos mecanismos econômicos tal como Marx a desenvolveu se aplica a uma forma de dinâmica da economia capitalista. Bom, existem outras lógicas que existiram anteriormente e outras que existirão no futuro, felizmente.

Ainda sobre a produção imaterial, como pensar a relação entre trabalho imaterial e trabalho material?

Atrás de tudo isso vem sempre a mesma distinção, isto é, aquela que falamos: há sempre a estrutura de classe, sempre o trabalho produtivo, que estão nas prestações de serviços. Que se utilize de novas tecnologias, isso absolutamente não importa, a natureza do trabalho é a mesma. Marx fala de custo de circulação, do comércio, um empregado do comércio para Marx é um trabalho produtivo – trata-se de girar o capital e maximizar a taxa de lucro. Naturalmente, em todas essas tarefas há como definir a produtividade no sentido capitalista e no sentido dos agregados da teoria econômica. Por exemplo, Marx descreve as tarefas relacionadas à contabilidade, que são cruciais para as empresas capitalistas conhecerem a sua rentabilidade, para maximizá-las; nós podemos muito bem ter critérios na empresa que são critérios de produtividade no sentido de que o empregado está ali e se supõe um número de tarefas por dia. Portanto, nós podemos ter critérios desse gênero. Mas se falamos da contabilidade nacional, isto é, se falamos da produtividade do trabalho no sentido geral, como dos agregados econômicos – por exemplo, podemos dizer que, na França, a produtividade do trabalho cresceu ou não cresceu rapidamente, o que nos conduz a alguns indicadores; e quais são esses indicadores? São indicadores de preço que não valem grande coisa. Evidentemente, quando se produz toneladas de carbono talvez seja mais fácil. Mas atenção, porque existe ao lado aquele que produz

tecido, e encontrar indicadores quantitativos que sejam compatíveis com a produção de carbono e a produção de tecidos não é a mesma coisa. É sempre o mesmo tipo de dificuldade. Atualmente, existe toda uma comoção criada em torno da noção de imaterialidade e do surgimento de novas tecnologias etc. Pessoalmente, não tenho uma grande estima por isso. Evidentemente, as coisas mudam, o trabalho muda; mas isso não nega, de jeito nenhum, os estudos dos sociólogos do trabalho que observam a produção na fábrica. O trabalho muda certamente, o trabalho se torna, como disse há pouco, um trabalho de vigilância.

Eu descrevi, como exemplo, o caso dessa mulher que fazia a triagem, e que durante toda a jornada de trabalho não pode trocar de posto. Não é a mesma coisa que o trabalho daquele que trabalha com a pá e a picareta. Eles não podem trabalhar da mesma maneira. Mas, enfim, é tudo sempre trabalho. Então, não se trata de negar as mudanças, de perceber que o trabalho se tornou, sobretudo, um trabalho de vigilância; algo de importante aconteceu, o trabalho de certos operários se parece cada vez mais com o trabalho dos e*mployés*,[29] porque é mais um trabalho de vigilância da máquina do que um gesto físico, enfim, um gesto de produção. É necessário admitir esse fenômeno porque existem problemas simétricos na medida em que certos empregados, como aqueles que trabalham em empresas de telefonia, são controlados por procedimentos que parecem muito com o controle do trabalho produtivo. Portanto, podem haver convergências que se operam no seio daquilo que chamo de classes populares, isto é, entre certos trabalhadores, no seio de certo setor produtor, porque em todo o trabalho de produção existem convergências que podem aparecer. Bom, dar o número do telefone é um serviço que pode ser um trabalho produtivo; como também atravessar buracos para mudar a canalização de gás. Mas não é isso que vai revolucionar o pensamento, tudo isso são substitutos, uma recusa em pensar aquilo que é verdadeiramente perturbador, que é justamente a questão da estrutura de classes. Acreditamos que nos jogando na fascinação do objeto moderno, contemporâneo etc., vamos escapar da necessidade de enfrentar esse problema. Na verdade, é uma recusa.

Com relação às forças produtivas, qual o impacto que elas desempenharam na queda do poder político da classe operária a partir dos anos 1970?

Não são exatamente as forças produtivas, entendo o que você quer dizer. Todos sabem que os capitalistas e os *cadres* organizaram, após a guerra, os operários em gigantescas unidades que são herdeiras do século XIX. Marx explica muito bem a dificuldade que teve o capitalista de reunir os operários na fábrica, porque era mortificante, era, como posso dizer, era a destruição de toda a forma de dignidade, mesmo se o trabalho a domicílio pudesse representar formas de exploração terríveis, mas era terrível. Eles vão constituir essas unidades cada vez maiores, algo como um parque de batalha, segundo métodos inspirados no exército. Mas eles também sentiram o extremo perigo disso, porque reunir os trabalhadores nessa unidade e autorizá-los a se organizarem em sindicatos e partidos representava um enorme perigo. Portanto, a evolução mesma do modo de produção capitalista conduziu a testar a divisão das unidades de produção para evitar a constituição do monopólio do operário, isso sim era extremamente perigoso. Bem, é claro que isso negou o potencial revolucionário e o potencial organizacional da classe operária. Isso corresponde, em grande medida, a uma estratégia consciente da classe capitalista, bom, porque efetivamente havia uma dinâmica extremamente perigosa. Mas não é o progresso das forças produtivas.

Existiu uma centralidade do trabalho no século XX ou uma centralidade

econômica e política do operário de fábrica?

A centralidade do trabalho existe na medida em que o trabalho é um aspecto daquilo que comparamos anteriormente, isto é, a posição no interior das relações de produção. Um PDG (Président-Directeur Général) de uma grande empresa trabalha, mas não da mesma maneira que o operário. Portanto, quando falamos da definição de classe com relação à posição nas relações de produção, evocamos muitas coisas distintas, por exemplo, a propriedade dos meios de produção. Nós evocamos também a atividade, no sentido amplo do termo, isto é, do trabalho. Portanto, na definição atual da estrutura de classe, a maneira como os indivíduos são tomados no processo de trabalho – a maneira como participam, que tipo de trabalho realizam, que autonomia e criatividade eles dispõem – é com certeza importante para determinar sua posição nas relações de classe. Então, evidentemente, sim, o modo como os indivíduos são inseridos num certo tipo de trabalho com o modo de organização é algo que lhes determina socialmente, de modo extremamente importante. Aqueles que estão presos nessa máquina, isto é, aqueles que não estão na posição do organizador – da concepção, da direção etc. –, mas que estão na posição do executor – de subalterno etc. – e que são alienados, no sentido marxista, não estão na mesma posição com relação às classes e com relação à dinâmica social e histórica. Portanto, o trabalho na determinação da luta de classe permanece fundamental. Mas não é o trabalho sozinho, no sentido técnico. É o trabalho no sentido que a tarefa executada faz parte das posições dos indivíduos na relação de produção, é um aspecto exterior fundamental.

Você tem trabalhado com a noção de neomarxismo. Quais são as

diferenças centrais entre o neomarxismo e o altermaxismo?

O neomarxismo é algo muito preciso: é o questionamento da análise marxista de classe. A teoria marxista é complexa, mas, simplificando, é uma visão binária: existe a classe capitalista e o proletariado. Os escritos políticos e mais diretos de Marx são muito claros e muito massivos e tendem a uma simplificação dessa posição de classe. Essa é uma visão historicamente ultrapassada. Nós somos obrigados a admitir uma complexificação e essa complexificação conduz essencialmente ao que chamo de visão ternária da estrutura de classe, isto é, em três termos, e isso faz emergir algo que me parece teoricamente central, que é a classe dos *cadres*, o que chamamos em inglês de *manager* e *managerismo*, que em francês significa *cadrisme*. Esse termo não é normalmente aceito pelos marxistas, eles não gostam que a gente fale sobre os *cadres*. Isso porque os militantes e intelectuais marxistas são todos *cadres* em potencial. Eu mesmo sou um *cadre* de tipo particular. Então, eles não gostam muito desse tipo de caracterização de classe, eles preferem intelectuais orgânicos… Essa é a base do neomarxismo. É um pouco mais complicado que isso, porque se nós nos voltarmos para a classe que chamamos em francês de *employés* – assalariados de escritório que não ocupam posições superiores na hierarquia – ou para a classe operária, o trabalhador produtivo *stricto sensu*, aqui também as coisas se configuram de um certo modo. Mas, enfim, para simplificar, o neomarxismo é um termo que Jacques Bidet e eu decidimos utilizar ao escrever o *Altermarxismo*. Portanto, é algo bem preciso que substitui a visão tradicional da estrutura de classe de Marx. No entanto, a conceituação de Jacques (Bidet) não é, de jeito nenhum, igual à minha, porque ele pensa que há uma classe dominante com dois polos enquanto eu separo os capitalistas e os *cadres* em duas classes diferentes. Há essa diferenciação de conceitualização entre nós dois. Mas ainda assim nós decidimos escrever esse livro juntos porque há um bloqueio político da parte dos marxistas, então nós

pensamos ser útil unir esforços para tentar pressionar um pouco. É isso o neomarxismo. O altermarxismo é algo mais vago, mais complexo. Eu generalizo, mas, de todo modo, há também um revisionismo com relação ao pensamento de Marx. Isto é, o projeto de Marx para a libertação da humanidade passa pela luta dos oprimidos para se ver livre da classe dominante. Mas essa luta dos oprimidos, assim como a classe dominante, é entendida de forma muito precisa, quer dizer: capitalistas X proletariado. O altermarxismo rompe com essa visão extremamente estreita. Isso não quer dizer que, no mundo atual, a classe capitalista e a classe operária não desempenhem um papel importante – e central – na possibilidade de transformação social pela luta de classes. Mas o altermarxismo, como pensado, aliás, por vários militantes, e não falo especificamente dos militantes marxistas, mas falo "da esquerda da esquerda", pensa que existe no mundo de hoje um confronto muito mais generalizado que isso, que vai opor classes e camadas geralmente dominadas às classes e camadas geralmente dominantes e que, portanto, a libertação da humanidade – aquele momento que Marx chamou de passagem da pré-história para a história (porque ele chamou de pré-história a fase da história que a classe tem um papel central, que nos encontramos ainda hoje) – não está cada vez mais restrita ao confronto entre proletários e capitalistas, como Marx pensou. Mas, ao contrário, que ela estará fundada – dentro do ponto de vista de Marx, em que essa dominação só pode ser rompida com a luta de classes, na luta dos dominados –, em um terreno mais ampliado que esse do capitalista *versus* proletariado. Para Marx, repito, esse campo de luta se concentraria cada vez mais nesta oposição. No altermarxismo, ao contrário, esse eixo permanece muito importante, mas há um alargamento dos dois lados, sobretudo na base.

Há um outro aspecto muito importante e que aproxima o altermarxismo do altermundialismo; refiro-me aqui ao aspecto internacional. No desenvolvimento capitalista existe uma relação de dominação que é uma relação de classe numa sociedade determinada, mas também outra relação de dominação que corresponde à hierarquia imperialista. Esse campo de dominação exclui num primeiro momento minorias, como de pessoas que não

têm o mesmo comportamento que as outras etc. O altermarxismo tenta escapar da definição extremamente estreita, sobretudo a ideia de uma luta que se torna cada vez mais precisa e restrita historicamente, como, por exemplo, o confronto entre burguesia e proletariado. Ele propõe algo mais amplo, incorporando essa segunda dimensão. Marx não ignorou essa segunda dimensão, mas também não avançou muito nesse terreno. A teoria do imperialismo se desenvolveu mais profundamente depois dele. Além disso, Marx e Engels tinham uma visão muito própria do século XIX – um certo desprezo pelas sociedades que não haviam ainda passado pela máquina capitalista. É isso o altermarxismo, é essa vontade de ampliação que contém duas dimensões que não são da mesma natureza.

Com relação às classes, existe na teoria marxista clássica uma tendência a separar as classes fundamentais das outras classes. Qual o peso político da classe operária?

Bem, em Marx a gente encontra a expressão do tipo classe fundamental, e muitos marxistas têm essa visão, isto é: classe capitalista e proletariado. Jacques Bidet propôs chamar de classe fundamental os operários, os empregados, os artesãos e os comerciantes, pessoalmente prefiro classes populares. Tem um quadro no nosso livro onde explicamos um pouco isso, nós utilizamos os dois termos, não se trata de fazer toda uma dramatização por conta disso. Posso chamar isso de classe fundamental, se você quiser. Com essa abordagem, se a gente começa a reunir classes e grupos sociais, como os empregados – eu falo dos trabalhadores do escritório, mas não os dirigentes, falo

daqueles que executam –, os comerciantes que vendem no mercado, os artesãos – pessoas que vivem do trabalho manual –, e chamamos tudo isso de classe fundamental, evidentemente é um conceito mais amplo que o de classe operária no sentido estrito. Então, a transformação não depende apenas da classe operária. Bom, já falei que para o altermarxismo talvez a classe operária ainda desempenhe um papel central, mas na realidade se apresenta uma dinâmica muito mais ampla. Portanto, não. Não vai ser única e simplesmente a classe operária que vai dar continuidade à história do que resta das formas de organização herdadas do fim do século XIX e início do XX. O que Marx chamou de manufatura e a grande indústria, aqui, nós vemos claramente essa classe em potencial. Por exemplo, na França, nessa última crise, atrás do neoliberalismo há pessoas que saquearam uma subsede da polícia. E quem eram essas pessoas? Justamente operários. E não é por nada, todo mundo sabe como os operários vivem, as condições em que trabalham e como eles se sentem em relação aos outros. Portanto, não se trata de colocar todo mundo no mesmo plano. Acredito efetivamente que a forma de organização operária que ainda subsiste preserva um potencial de violência (e essa não é de forma alguma uma constatação pejorativa, ao contrário, eles têm toda razão em responder com violência). Evidentemente que existe um potencial maior entre eles que entre os instrutores ou entre os professores universitários por razões históricas, pelo seu modo de vida etc. Todavia, nós pensamos que a dinâmica social, que poderá conduzir a emancipação da humanidade, vai encontrar uma base mais ampla, mesmo que nem todos sejam a ponta de lança, isto é, este sujeito da transformação social.

O que é uma classe: um conjunto de indivíduos ou um conjunto de relações sociais?

Primeiro, é preciso não negar que as classes são um grupo de indivíduos, mas as classes são, analiticamente, grupos de indivíduos que tem por referência a sua posição nas relações de produção. Para retomar a expressão de Marx, não é o meu vizinho que mora no 38, mas um conjunto de pessoas que se encontra numa posição no seio das relações sociais de produção. É essa a análise de Marx, ele vai mostrar a importância desta determinante. Então, as classes são um conjunto de indivíduos e não de relações; existem relações de classe, mas as classes são indivíduos. Esse conjunto de indivíduos é determinado em contornos que podem ter fronteiras mais ou menos fluídas, mas que estão relacionadas à sua posição nas relações de produção. Por exemplo: proprietário do capital; por exemplo: o *encadrement*, localizado numa hierarquia no interior de uma empresa; mesmo se eles não são fundamentalmente acionistas, mas fundamentalmente os indivíduos são posicionados de acordo com as relações de produção. A esse respeito não há nada para se alterar com relação à definição de classe de Marx. Não sou contra revisá-lo, acabei de fazer isso, mas ainda assim, se me refiro a Marx, é porque eu permaneço situado em seu quadro referencial analítico.

Com relação à organização capitalista, como ela se tornou o núcleo do desenvolvimento produtivo no século XX? Ela é ainda mais forte hoje? Como uma organização específica do capitalismo determina as relações de classe?

O primeiro caminho do pensamento de Marx, que é inegável, está no *Manifesto comunista*. No *Manifesto comunista* encontramos a

ideia de que o capitalismo é um modo de produção que levou o desenvolvimento das forças produtivas a um nível historicamente inigualável. A essa ideia chamamos de mito da feiticeira, isto é, o capitalista liberou uma força que ele próprio é incapaz de controlar. Marx tem clara a ideia de que o capitalismo, de um lado, não coloca o problema da destruição do planeta –, por outro, ele vai entrar num ciclo de crises cada vez mais graves. É uma visão da história perfeitamente coerente com a perspectiva evolucionista daquela época. Na verdade, o capitalismo vai mesmo desenvolver as forças produtivas; ele vai mesmo desencadear um conjunto de processos – é uma expressão vaga, mas, se tiver tempo, a precisarei melhor – que se tornaram incontroláveis. Com efeito, nós sabemos que, através das grandes crises, o capitalismo vai se transformar e essa transformação possui diversos aspectos. Mas existe um aspecto fundamental que diz respeito justamente à organização – organização em um sentido amplo, com múltiplas facetas. Primeiro, a organização na empresa. Essa organização significa eficiência, quer dizer que a produção é organizada de modo a ser cada vez mais eficaz, com critérios rígidos comandados pela rentabilidade. É deste modo que surgem os *cadres* nas empresas – eles vão produzir organização. Isso permitiu, por exemplo, superar a queda tendencial da taxa de lucro.

Na fase situada mais ou menos entre o início do século XX e sua primeira metade, o capitalismo se engajou num processo de transformação da empresa e da técnica que lhe permitiu, como demonstrei empiricamente, superar a tendência da queda da taxa de lucro. Esse é o resultado de um processo de enorme eficácia técnica, mas ao mesmo tempo com efeitos terríveis – basta conhecer um pouco sobre a linha de montagem, o taylorismo etc. Esse primeiro aspecto se refere propriamente à empresa. Há também um segundo aspecto que se refere à organização no plano social, no plano econômico global. Entre as suas diversas facetas existe a regulamentação, que é um elemento central, bem como a reconfiguração keynesiana, isto é, a economia macroeconômica. Nos termos de Keynes, a providência não pode regulamentar a macroeconomia se as instituições centrais, especialmente o banco central nacional e os organismos internacionais, que devem se

encarregar dessa situação, abrirem e fecharem a torneira segundo a necessidade financeira. Aqui a organização atua também nos ministérios e em outros lugares, mas ali ela é essencial. Todas essas coisas foram realizadas. Tudo isso apareceu com as grandes crises – a crise de 1929 ou a atual, por exemplo. Portanto, de certo modo, a organização apareceu na história através da violência, ela se impõe ao modo de produção capitalista. Isso não é, de forma alguma, um processo historicamente regular, nós encontramos no capitalismo essa propensão a superar suas próprias possibilidades – em termos do enriquecimento de uma minoria, é exatamente o que nós vemos na crise atual; depois, a sanção de uma crise maior, em seguida, a necessidade da regulamentação, da regulação, da organização e é o que se vai produzir mais uma vez. Assim, é nessa espécie de propensão do capitalismo, de ultrapassar todas as barreiras e a cair em crises, que vem por fim a aceitação da necessidade dessa forma de organização, tanto dentro da empresa como no conjunto da sociedade, no conjunto da economia. Essa relação é muito importante. Na visão marxista, essa propensão tende a explodir. Mas é necessário compreender também que toda essa organização é uma organização elaborada no cérebro de um capitalista determinado, ela é realizada por um grupo de agentes cada vez mais importantes. Em 1971, escrevi o meu primeiro texto sobre esse tema, que publiquei em livro, em 1975. Esse livro abordava exatamente o campo principal da organização, isto é, o campo técnico. Quando digo técnico, não me refiro simplesmente à máquina ou à contabilidade, mas a um saber-fazer próprio de uma série de coisas.

O que nós observamos é que a lógica e a dinâmica do desenvolvimento da organização não correspondem a uma lógica e dinâmica puramente técnica, isto é, do saber-fazer, é também uma lógica de dominação. Isso é historicamente visível. Nesse sentido, nós vemos que nos grupos que tinham em mãos essa organização se recria muito rápido uma polarização. Essa polarização conduziu à concentração das tarefas de concepção, decisão e autoridade em uma extremidade, minoritária, e a difusão de tarefas de execução na grande massa desses agentes. Foi por isso que diferenciei *cadres* de *employés*. Não se trata simplesmente de verificar quem, de um

lado, fez a contabilidade e, de outro, concebeu a máquina, mas sobretudo como se constrói toda uma hierarquia com a concentração de poderes em uma das extremidades. Portanto, aqui assistimos a um fenômeno histórico extremamente importante: de início, no interior desse grupo que opõe todas essas tarefas de organização que são vitais para o capitalismo, se desenvolveu uma polarização, essa polarização é uma polarização de decisão, de poder, de renda que não parou de se desenvolver. Assim, nós percebemos que é necessário reconhecer sua natureza. O *encadrement* – no sentido francês do termo, *cadre* significa *encadrer*, isto é, *encadrer* significa colocar as pessoas em um quadrado, como colocar vacas em um curral. Bom, o *encadrement* tem uma relação de classe. Uma relação de tipo novo, mas que nasceu com o capitalismo. Porque o capitalismo, através da sua violência histórica, provocou a necessidade de seu desenvolvimento. Isso é, justamente, o neomarxismo, e nós pensamos que para o marxista é crucial reconhecer esse fato. Mas existem marxistas de extrema esquerda com reticências enormes, justamente porque atrás disso tudo existe uma crítica ao sovietismo e suas variantes históricas. Quero dizer, a reconstrução de uma estrutura de classe que não é fundada sobre a propriedade individual dos meios de produção, pois entre as pessoas que são portadoras dessa mensagem revolucionária, elas mesmas são encarregadas de uma mensagem revolucionária que tende a criar uma sociedade que, na realidade, para mim, são sociedades *cadristes*. Para ultrapassar isso é muito difícil, talvez a gente possa retomar isso em outra questão: a história nos mostra que este é o problema fundamental, ou seja, a humanidade não foi capaz de criar uma sociedade para além do capitalismo, na qual não se reconstruísse uma estrutura de classe como esta do *encadrement* capitalista. É esse o grande problema, pois se a humanidade tivesse sido capaz de fazer isso, não haveria traço do capitalismo sobre a terra. Mas a humanidade, utilizando-se da mensagem e das análises de Marx, e sobre a base da luta popular, não foi capaz de construir isso e é essa a razão do capitalismo ainda estar aqui entre nós, caso contrário ele já teria sido completamente varrido.

O encadrement seria, portanto, o resultado da incapacidade do capital de fazer funcionar bem o capitalismo?

Não! Não é uma questão de incapacidade. O problema é que fazer funcionar uma empresa, fazer política etc. é uma tarefa extremamente complexa, não é uma tarefa individual. Portanto, os capitalistas as delegam para alguns grupos importantes. Falar em incapacidade quer dizer que um indivíduo não pode fazer tudo. Em *O capital*, Marx fala do capitalista ativo em oposição ao emprestador acionário. E Marx diz: o que ele faz? Ele corre pelo mercado para vender seu produto, para comprar o melhor possível, para dirigir a produção, para organizá-la como um chefe de orquestra etc. E nós vemos muito bem, na sequência dessa frase de Marx, que está no meio do livro três de *O capital*, que não se trata de uma questão individual, pois são tarefas de caráter social, de caráter coletivo. É uma incapacidade no sentido técnico, no sentido de uma pessoa não poder fazer tudo.

Mas a existência dos cadres não está relacionada à inutilidade da classe capitalista?

Em minha opinião, a classe capitalista não tem utilidade histórica, ou seja, as tarefas que os capitalistas executam na sociedade podem perfeitamente ser efetuadas pelos *cadres*. Não conheço uma tarefa capitalista, inclusive a alocação do capital em diferentes ramos, que não possa ser realizada, atualmente, pelos *cadres*. Para ser ainda mais claro, o capitalista não serve para nada. O problema central na concepção de uma sociedade pós-capitalista não está na ausência dos capitalistas – isso é muito fácil de pensar. Difícil, e isso se verificou historicamente, é conceber uma sociedade sem classes.

Os estudos sobre aquilo que chamei de sovietismo, mas que também existe na China etc. – no livro que eu e Jacques (Bidet) escrevemos, utilizamos demasiadamente a expressão socialismo real, e nós jamais encontramos a palavra correta para dizer isso. Pessoalmente, prefiro sovietismo, mesmo que a China de Mao tenha sido também uma espécie de sovietismo. Estas situações demonstram que estruturas de classe se reconstruíram, mas que se reconstruíram sobre uma outra base, sobre um capitalismo de Estado – mas na verdade a gente diz capitalismo para dizer que se trata ainda de uma sociedade de classes; de Estado, ou seja, a propriedade é do Estado. Muito bem. O próprio Marx quando descreveu a sucessão histórica das relações de produção sempre destacou a correspondência entre as relações de produção e a estrutura de classe. Mas há quem diga: "*sim, a classe dominante na União Soviética era uma classe de cadres, mas era um capitalismo de Estado*". Eu respondo: "*se a classe dirigente era formada por cadres, que não são proprietários individuais dos meios de produção, chamo isso de cadrisme*". Na verdade, queremos dizer exatamente a mesma coisa, simplesmente você chama isso de capitalismo e eu de *cadrisme*. E por que você chama isso de capitalismo? Já que o capitalismo pressupõe a propriedade do capital, como lemos em Marx – propriedade familiar do capital, isto não é verdadeiro. Por que usar um termo que corresponde a outra realidade, quando se reconhece perfeitamente a especificidade dessa estrutura de classe? Basta um pouco de bom senso e conhecimento da história para percebermos que a dominação de classe na sociedade soviética não foi a simples dominação de funcionários, foi também o domínio daquelas pessoas que faziam as empresas funcionarem. Portanto, se a gente reunir ao mesmo tempo esse pessoal do escritório administrativo, escritório central e as pessoas que estão na organização da produção das empresas, que são efetivamente a nova classe dominante, em inglês isso se chama *manager* e em francês *cadres*. Com todos os problemas terminológicos, porque sabemos bem que todos esses termos são escorregadios. Entretanto, depois de muito tempo que estudei as empresas, pensei que era necessário reconhecer a existência desses *cadres* e, depois que estudei os países socialistas, percebi

que era necessário reconhecer as características dessa classe dominante que se impôs nesse país que não desapareceu, aliás, se transformou largamente em classe capitalista.

Para você, analisando Marx, as relações de produção podem mudar já dentro da sociedade capitalista ou essa é uma tarefa da sociedade socialista, isto é, de uma sociedade de transição?

O que quer dizer com mudança das relações de produção no interior do capitalismo? Evidentemente quer dizer algo, quer dizer que se nós estamos no interior do capitalismo, passamos para fora do capitalismo. Como diz a questão, são relações capitalistas. Mas existem certas transformações das relações de produção capitalista, essas transformações, por exemplo, transformações na forma de propriedade, nós passamos de uma propriedade individual no século XIX para um capitalismo de sociedade anônima, que Marx estudou bastante e que se desenvolveu consideravelmente. As tarefas do capitalista ativo foram delegadas para essa classe de *cadres* e *employés* e essa é uma mudança nas relações de produção, mas estamos ainda no capitalismo. Portanto, as relações de produção evoluem porque a história não para, mas se nós temos a necessidade de falar em capitalismo, é porque essas relações não mudaram o suficiente para surgir outra coisa. Agora, a questão que você coloca sobre se é o socialismo que pode mudar as relações de produção, é o que nós veremos. É evidente que dizendo socialismo a gente se coloca para além do capitalismo, mas o problema é o seu conceito. Isto é, significa o que foi historicamente: um *cadrisme* – numa variante que chamo de *cadrisme* burocrático –, em oposição a um *cadrisme* gerencial e nós estamos atualmente num

capitocadrisme gerencial. Para mim, quando começamos a dizer socialismo, podemos fazer de tudo para nuançar a questão da transição, mas penso imediatamente numa sociedade sem classes. Em todo caso, é um caminho que nos conduz a uma sociedade sem classes e, portanto, para além do capitalismo. A primeira variante histórica do *cadrisme*, isto é, o sovietismo, foi dramática, catastrófica. Hoje, a gente pode criar outra variante? Se desembaraçar do capitalismo, isso é completamente possível? Pessoalmente, penso que pode funcionar.

O socialismo?! É também uma grande palavra! Se quisermos dizer com isso uma sociedade sem classes, certamente não. Ao falarmos em transformação das relações de produção no interior do capitalismo, supomos já que essa transformação não foi suficiente. Evidentemente há uma transformação permanente nas relações de produção no sentido de que a forma institucional em que se exprimem essas relações de produção capitalista não cessa de mudar. Agora, se continuamos a dizer capitalismo, penso que é possível dizer *capitocadrismo* ou capitalismo gerencial, como se diz nos Estados Unidos. Aqui é importante discutir por que a expressão capitalismo gerencial, que, em minha opinião, é extremamente importante, desapareceu no neoliberalismo.

Como pensar o Estado e sua organização burocrática a partir da definição de classe que você propõe?

Marx nunca foi muito enfático na caracterização da posição de classe dos empregados do Estado, ou seja, não falou muito sobre o assunto. Estou falando do Estado, não de uma empresa nacionalizada, falo do Estado no sentido da prefeitura, no sentido dos serviços administrativos do Estado. Para nós, isso não é um problema porque é um conceito de classe que se refere aos *cadres* e aos *employés*. Bem, em todas as administrações públicas se reproduz exatamente a divisão hierárquica do trabalho. Essa

divisão, como falei há pouco, não é uma divisão puramente técnica, é uma divisão hierárquica, isto é, uma seleção de indivíduos que ocupam posições de autoridade, de iniciativa – e entre eles mesmo existem hierarquias –, enquanto outros exercem tarefas de execução. Evidentemente que existem tarefas intermediárias. Essa polarização é ideal, ideal do ponto de vista da reprodução das relações de classe, mas algumas vezes ela é difícil de se reproduzir, às vezes, acontece espontaneamente; por exemplo, as novas tecnologias se operam sozinhas, porque nós podemos ter tarefas completamente repetitivas do outro lado. Nas administrações, temos exatamente esse tipo de divisão do trabalho, a mesma polarização da empresa. Evidentemente, não há classe nisso se pensarmos unicamente em capitalistas e proletários. O que podemos fazer? Podemos dizer: muito bem, é especial, é particular, um pouco como fez Marx. Mas é embaraçoso porque nós vemos bem o desenvolvimento desse mundo do trabalho, vemos também muito bem essa conivência, essa relação com a empresa, mas as condições não são exatamente as mesmas. Porque, de um lado, há a pressão burocrática e, de outro, a pressão gestionária, privada, ou seja, as regras não são exatamente as mesmas. Mas, para nós, esse quadro não põe nenhum problema. Só existe um problema se considerarmos a divisão de classe apenas entre burguês e proletário.

Com relação à organização política, em torno de qual objetivo material os diversos partidos políticos e movimentos sociais que defendem as classes populares podem se unificar?

São duas questões diferentes. Por exemplo, na conjuntura política atual existe um problema de unificação e execução da luta. Isso é muito claro hoje. A dúvida recai sobre a natureza do novo

compromisso social que vai se estabelecer no meio dessa crise, tal como em meio à loucura do *new deal* e do pré-guerra, em que se estabeleceu um certo compromisso social. A partir do *new deal*, os interesses capitalistas se encontram contidos, se encontram regulamentados, algumas medidas sociais foram realizadas. Para atingir isso, tiveram que se apoiar sobre a classe operária, sem a qual jamais poderia ter sido feito esse compromisso; ele vai se apoiar completamente sobre os sindicatos, sobre o mundo do trabalho, sendo que estas reformas vão, de certa forma, salvar o capitalismo. É um período de intensa luta de classes em todos os países, como na França havia a Frente Popular, como existiu outrora a construção do socialismo que resultou no sovietismo. As classes populares têm, atualmente, a tarefa histórica de se unirem para além da sua divisão e agir cada um no seu próprio terreno, de modo a remover a subordinação que pesa sobre seus ombros. Na França, atualmente, é essa forma de luta que está em crescimento. Entramos numa crise, quer dizer, o desemprego está se desenvolvendo, temos um governo completamente vendido e que é o porta-voz direto dos interesses neoliberais – os capitalistas mais puros e mais agressivos – e vemos agora um conjunto de grupos sociais se colocando em marcha. Disse que alguns operários quebraram o escritório de administração, outros estão em greve, há também os estudantes em movimentos sociais extremamente fortes, ontem os trabalhadores dos hospitais estavam na rua, e não só as enfermeiras, havia pessoas do topo da hierarquia, isso se chama movimento social. Até onde ele vai? Não sei, vai depender da profundidade da crise e da habilidade do governo. Então, é necessário que numa determinada conjuntura histórica como a atual haja oportunidades, é necessário que um conjunto dos movimentos tradicionais, mas que se manifestam mais ou menos segundo as circunstâncias, chegue a se manifestar conjuntamente de modo a fazer pressão. Fazer pressão para quê? Para sair dessa situação, de modo a criar um novo compromisso social no qual as classes populares exerçam um papel mais importante. Hoje existe de tudo, nós vemos um certo número de *cadres*, não dos cadres que ganham 100 mil euros por mês, mas têm *cadres*, e*mployés*, estudantes, operários, caminhoneiros etc. É primeiro na

concomitância e, depois, na convergência de um movimento desse tipo que se encontra a possibilidade de remover a ordem estabelecida verdadeiramente.

Em condições excepcionais, que são as condições da crise que se desenvolveu, vemos surgir um conjunto de movimentos sociais, e seria efetivamente muito importante que estes movimentos sociais se coordenassem, que existissem ocasiões para atingir tudo ao mesmo tempo para tentar transformar a situação. Infelizmente, hoje, na França, nós temos uma esquerda elegível, essa esquerda juntou-se completamente ao neoliberalismo. Agora, ela se encontra numa situação extremamente intolerável. Penso que do ponto de vista da luta, nós estamos numa conjuntura que se qualificaria de habitual historicamente, isto é, estamos numa situação econômica mais ampla em que, de um lado, as classes dominantes se fragmentam; o movimento social está se desenvolvendo – é necessário que se desenvolva ainda mais, que se coordenem, não no sentido que o problema seja o de encontrar uma única solução possível. Evidentemente o socialismo não é para amanhã. É esse o problema. O problema do socialismo é que ele tende a voltar. Porque se não, como disse, o capitalismo já o teria varrido completamente. É necessário inventar novas formas e ir mais além, o que, justamente, é o mais difícil.

Para terminar, gostaria de saber quais foram suas principais influências teóricas?

Bom, estou com 66 anos e já trabalho há muito tempo. E estudei Marx por muito tempo. Depois, entendi que seria preciso estudar economia, senti a necessidade de estudar Keynes. Keynes tinha uma boa intuição do futuro da sociedade capitalista. Escrevi uma tese justamente sobre Marx e Keynes. Depois, achei que devia compreender os neoclássicos, afinal, este é o pensamento econômico dominante. No entanto, não podia trabalhar sozinho com

isso, era necessário muito conhecimento matemático. Trabalhei primeiro com um outro matemático, mas ele estava ocupado com sua carreira. Depois, encontrei Dominique Lévy, que tinha feito 10 anos de física no Centro Nacional de Pesquisa Científica. Nós trabalhamos bastante certos aspectos do pensamento de Marx e, em seguida, o modelo neoclássico. Publicamos muito sobre isso, e assim avançamos. Outra coisa essencial, para mim, é a história, porque é através dela que vemos como se movimenta a sociedade. Estudei a Idade Média, a sociedade pré-colombiana etc., mas não existe um pensador com papel central. Estive na faculdade, teve o trabalho prático e ali estive com os assistentes, em geral jovens do partido comunista que ensinavam sobre a Idade Média etc. Isso me apaixonou porque pude ver as classes tal como elas existiram, mas jamais teve um autor que dissesse: “ah, oh! Esse vai me iluminar!”. Eu me dizia que era preciso ler, compreender a história. Há um ano ou dois estive na Argentina e pensei: “é necessário estudar o peronismo!” – consultei as pessoas sobre os melhores livros sobre o tema e os li. Quando estive, há cerca de dez anos, no México, pensei: “a revolução mexicana é algo sensacional!” – posso te mostrar os livros que tenho em casa. Essa é um pouco da minha experiência intelectual, mas é assim que funciono. Passei anos na exploração do pensamento de Marx e publiquei muita coisa. Depois, na descoberta da teoria econômica, conheci a teoria keynesiana e depois a teoria neoclássica, mas enquanto isso estava também na história: da China. Estudei a história da China no século XIX e XX, a luta, a constituição do Partido Comunista Chinês. É disso que se trata, aprender sobre o mundo. Ver como ele caminha. Não é dizer: “oh, eu li Max Weber”; “oh, eu li um outro”. Certamente que quando comecei a ler Marx caí para trás e decidi ir até o fim naquilo, e para isso dediquei o tempo que foi necessário. Como eu disse no começo, isso me permitiu não apenas me formar através da descoberta da economia, da história etc., mas também com base no método de pensar. Isto é: o que é um conceito, uma categoria etc. Todo o tipo de coisa que é necessária ver em ação. Mas jamais busquei um mentor intelectual, aquele que iria me dizer como eu deveria pensar. É por isso que, mesmo que fazendo um certo movimento revisionista, continuo me considerando um marxista,

pois há uma quantidade enorme de coisas ainda por serem descobertas – tanto com relação aos aspectos teóricos quanto históricos.

Helena Hirata[*]

Filósofa, socióloga e pesquisadora do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) da França, Helena Hirata é livre-docente pela Universidade de Versailles-Saint-Quentin-en-Yvelines e diretora de pesquisa emérita do CNRS no laboratório CRESPPA – equipe GTM (Genre, Travail, Mobilités). Autora de diversos livros, Hirata tem seus estudos voltados para a Sociologia do Trabalho, pesquisando, sobretudo, a divisão sexual do trabalho e o gênero. É autora dos livros: *Nova divisão sexual do trabalho? Um olhar voltado para a empresa e a sociedade* (Boitempo, 2002), além da organização de várias obras, tais como: *Dicionário crítico do feminismo* (Unesp, 2009); *Gênero e trabalho no Brasil e na França: perspectivas internacionais* (Boitempo, 2016) em parceria com Alice Rangeu de Paiva Abreu e Maria Rosa Lombardi; e *Cuidado e cuidadoras: as várias faces do trabalho do care* (Atlas, 2012).

Gostaria de começar pelo seu método de trabalho e pesquisa. Qual é o seu método de pesquisa e como você organiza a escrita de artigos e livros?

Trabalho nessa área de sociologia do trabalho e do gênero desde 1980. Então, provavelmente, fui variando no tempo meu método de trabalho. A diferença principal foi quando eu passei da filosofia para a sociologia, passagem que ocorreu em Paris quando cheguei como refugiada em 1971. Quando cheguei à França, não tinha documento nenhum, não tinha diploma e nada, porque eu saí correndo. Em Paris, apenas na universidade de Vincennes, Paris 8, na época em Vincennes, hoje em Saint-Denis, aceitava-se a matrícula de alunos para o doutorado sem nenhum documento. Eu não tinha nem documento de identidade. Lá em Vincennes havia um departamento de filosofia muito bom, que era o departamento onde estavam o Deleuze, o Foucault, o Lyotard e outros filósofos muito importantes.

Eu me matriculei com François Châtelet, autor de *Logos et praxis* (eu tinha sido presidente do Centrinho de Filosofia da USP que se chamava Praxis). Mas era um departamento que tinha acabado de ser criado e eles não tinham, na realidade, um processo para outorgar diplomas, porque o departamento era ainda muito novo. Eu já não tinha nenhum documento, não podia também entrar em um curso que não me desse um diploma. Então fui para a sociologia política com Jean-Marie Vincent, isto é, trocando a filosofia pela sociologia. Com isso, em vez de fazer minha tese, que já havia começado, sobre tema do desejo em Hegel e Sade, passei para o estudo do Estado contemporâneo e o caso do Brasil, do populismo à ditadura militar. Nada a ver com o que estava fazendo na filosofia. E aí, passando para a sociologia, eu tive que mudar de método. Porque você sabe que entre a filosofia e a sociologia não há nenhum método comum. Inclusive, tenho deficiências de formação estruturais para fazer sociologia, tendo feito filosofia na USP de 1965 a 1968. Nunca tive estatística e nunca tive uma disciplina de métodos de sociologia neste curso de filosofia da USP. Entrando na sociologia e, particularmente, na sociologia do trabalho, porque na realidade minha tese foi em sociologia política, acabei ingressando por concurso no CNRS: Centro Nacional de Pesquisa Científica. Eu era uma precária ("hors statut"), porque fazia trabalhos pequenos, como transcrição de fitas ou pequenos contratos de pesquisa, e houve uma proposta de integração, na época, de todos os precários, com apoio dos sindicatos, ao CNRS. Em 1980, entrei, então, no CNRS, em um centro de pesquisa que era de sociologia, o Centro de Pesquisas Sociológicas (CSO) que era dirigido por Michel Crozier.

A sociologia do trabalho na França utiliza principalmente o trabalho de campo. Você não é considerado sociólogo, nem a sua tese é considerada uma tese de sociologia se você não faz pesquisa de campo e fica unicamente na parte teórica, na conceitualização, nas discussões teóricas etc. Assim, desde 1980 até hoje, em todas as minhas pesquisas, eu tenho feito uma parte importante de trabalho de campo, usando métodos qualitativos, e tenho feito este trabalho fundamentalmente a partir de entrevistas, entrevistas qualitativas semidiretivas. Isto é, nem questionários totalmente

fechados, nem entrevistas totalmente abertas, sem roteiro. Tenho, portanto, feito entrevistas com as diferentes categorias que eu estudei. Em primeiro lugar operárias e operários industriais, em seguida o setor de serviços, como as empresas de distribuição de energia, e hoje em dia, o trabalho de cuidado (*care*), isto é, tenho entrevistado cuidadoras e cuidadores. Então, essa tem sido um pouco a variação, digamos, de métodos de 1980 para cá, de um tipo de enfoque completamente teórico até pesquisas que são baseadas fundamentalmente em entrevistas. Acho importante, por exemplo, a complementaridade entre enfoques qualitativos e enfoques quantitativos. Eu acho muito importante ter um enfoque quantitativo que seja depois apoiado, complementado etc., pelo enfoque qualitativo. Só que não domino o enfoque quantitativo: os métodos estatísticos etc… porque simplesmente não tenho formação na área. Então, quando fiz pesquisas quanti e quali ao mesmo tempo, eu fiz junto com colegas que dominavam estes métodos quantitativos. Fiz, por exemplo, uma pesquisa grande sobre desempregados e desempregadas na grande São Paulo, nos anos 1980, com John Humphrey, sociólogo que pesquisou a Ford, o trabalho operário e que dominava os métodos sociológicos quantitativos, pois ele estudou no King's College e fez todo o curso de sociologia na Inglaterra. Também trabalhei com métodos quantitativos com Jean-Jacques Paul, economista do trabalho que, na Universidade de Dijon, também fazia pesquisas sobre trabalho, e também fizemos, então, estudos ao mesmo tempo qualitativos e quantitativos em uma série de indústrias. Então, acho que essa é a grande diferença entre a filosofia e a sociologia, mas é claro que é impossível você só fazer campo, pois o campo te faz voltar à análise de toda uma série teorizações e diferentes perspectivas teóricas, epistemológicas etc.

Entrando um pouco em uma discussão sobre a teoria, qual é a sua relação com o pensamento de Marx?

Creio que tive uma formação marxista. Porque eu estava na USP, na filosofia, entre 1965 e 1968, eu fui do movimento estudantil em 1968 e 1969. Fui presa em Ibiúna, com mais mil pessoas. Ficamos 10 dias presos entre Carandiru e Tiradentes. E nessa época, justamente, em que tive a minha formação na filosofia da USP. Por exemplo, em ética, tive aula com o Ruy Fausto, que era marxista. Tive aula de lógica com o Giannotti, que também era uma pessoa que tinha formação e escrevia bastante sobre Marx, o Emir Sader dava aula lá na filosofia. Acredito que tive uma formação fundamentalmente marxista. Me lembro que comecei a militar em uma organização clandestina, porque todas eram clandestinas na época, com a exceção da Arena ou da UDN, uma organização que se chamava POC (Partido Operário Comunista), que era a fusão entre a dissidência leninista do PC do Rio Grande do Sul e a Polop de Minas Gerais. Quando entrei no POC, queria militar, mas não sabia aonde. Então encontrei o Emir, se eu tivesse encontrado uma outra pessoa que fosse do PC, teria entrado no PC, pois não tinha ideia de que organizações existiam na época. Nessa época, foi muito importante a leitura de *O marxismo* do André Piettre, traduzido no Brasil pela editora Zahar. Acho que a minha formação foi uma formação principalmente marxista, mas como todas as pesquisadoras feministas daqueles anos, como a Christine Delphy e Danièle Kergoat. Todas nós éramos formadas dentro das categorias marxistas. Acho que foi assim que o feminismo francês, o feminismo materialista francês, começou nos anos 1970/1980 na França, a partir de analogias, realmente, com as categorias marxistas. Se falava, por exemplo, de relações sociais de gênero, ou relações sociais de sexo e isso vinha das relações de produção, das relações sociais de produção. Havia, portanto, proximidades entre categorias como, por exemplo, modo de produção doméstico da Christine Delphy que vinha da categoria do modo de produção marxista. Mas acho que há uma ruptura bastante evidente e fundamental entre o marxismo e o feminismo na medida em que, aprofundando a questão da opressão das mulheres, da exploração, da opressão específica das mulheres, a gente vai ver que as categorias marxistas não são suficientes simplesmente porque elas não levam em conta toda uma série de fatores, de aspectos, que não estão

presentes na época de Marx. Quer dizer, tem toda uma série de questões, mesmo de historicidade, de perspectiva histórica, que faz com que hajam aspectos que não poderiam ser contemplados por Marx simplesmente porque houve uma mudança grande da sociedade. Uma das categorias marxistas que critiquei a partir da pesquisa que realizei com o John Humphrey entre 1981 e 1983 sobre a crise econômica e o emprego feminino é a categoria de exército industrial de reserva. Fiz essa crítica quando redigi todos os artigos a partir dessa pesquisa sobre desemprego, em revistas como a revista da ANPOCS, a *Revista de Economia Política* ou a *Sociologie du Travail*. A crítica que faço da categoria de exército industrial de reserva é que, segundo o Marx, há toda uma parte da população que está na reserva e sai da reserva em momentos de expansão econômica. Em momentos de crise, ela volta à reserva, essa é a ideia central do conceito de exército industrial de reserva. Ora, fazendo pesquisas sobre o emprego feminino, o que percebemos é que não há esse fenômeno tal como descrito por Marx, porque as mulheres estão saindo para o mercado de trabalho, com a expansão econômica, com o desenvolvimento econômico, mas elas não voltam à reserva quando há crise, estagnação, recessão econômica. Elas continuam no mercado de trabalho, por razões que são tanto subjetivas, quer dizer, da vontade das mulheres de permanecer no mercado de trabalho e permanecer tendo uma atividade social e econômica remunerada como também porque os homens não querem forçosamente trabalhar nestas atividades em que as mulheres trabalham quando elas entram no mercado de trabalho, ou seja, uma série de trabalhos repetitivos, monótonos, que exigem destreza manual, exigem paciência etc. Então, a divisão sexual do trabalho, na realidade, protege o emprego feminino, porque os homens não querem realizar este tipo de trabalho. Essa ideia já tinha sido desenvolvida por Ruth Milkman nos anos 1970. As mulheres não voltam para a reserva, o que contradiz a tese do exército de reserva, mas é uma discussão que fica em aberto porque os marxistas em geral não querem abrir mão da categoria de exército industrial de reserva. Não convencemos a todos sobre a perspectiva que nós demos a partir de todas as nossas pesquisas empíricas em relação a essa tese.

Você se referiu na sua última resposta, sobretudo, à divisão sexual do trabalho e às relações sociais de sexo. No entanto, há no seu trabalho três conceitos que parecem fundamentais para a sua análise: a divisão sexual do trabalho, a consubstancialidade e as relações sociais de sexo. Como você fundamenta estas três categorias analíticas?

O que é importante no que diz a Danièle Kergoat e que eu concordo é de que uma relação social ou ela é ou ela não é. Não pode haver uma relação social que seja mais forte ou menos forte, mais importante ou menos importante do que as outras. E é esse o fundamento da crítica que fazemos ao marxismo tradicional, que considera que a classe social é a determinação em última instância. Nós tivemos essa discussão em 2015 no Colóquio Marx-Engels na UNICAMP. A discussão teve lugar numa grande plenária em que estavam marxistas que defendiam a importância das classes sociais, em última análise, como mais determinantes do que, por exemplo, o gênero, ou o sexo social. E o que Danièle diz e que eu concordo, e também penso assim, é que você não deve colocar a classe social como mais importante do que o sexo, ou mais importante do que a raça porque as relações sociais são consubstanciais, como diz a Danièle. Há uma consubstancialidade das relações sociais, e é difícil você dizer que uma relação social é mais importante do que outra relação social. Todas estão

imbricadas, como diz a Danièle Kergoat. Essa é a ideia da interseccionalidade. A interseccionalidade pode ser definida como a interdependência das relações de classe, de raça e de sexo social ou gênero, e essa interdependência faz com que essas relações sejam relações de poder consubstanciais. Acho que não se pode dizer que a raça é mais importante do que o gênero, ou que o gênero é mais importante do que a classe social na relação de opressão. Assim, estas três categorias vão juntas. Só que na prática da pesquisa, por exemplo, a Kimberlé Crenshaw, que é uma jurista negra que criou o conceito de interseccionalidade, fala que todas essas relações são consubstanciais, mas se você ler o que ela escreve, ela está mais interessada em raça e em gênero, não tanto em classe social. Enquanto que a Danièle Kergoat é o inverso, ela introduziu mais recentemente, por causa de toda essa discussão no debate feminista, a raça. Desde 2009 ela escreve que tem que se integrar a raça. Mas em todos os trabalhos dela, ela vê muito mais a consubstancialidade classe e sexo social ou gênero. Então, todos os trabalhos dela, fundamentais dos anos 1980 e 1990, são sobre classe social e gênero ou sexo social, tanto que a gente tem um livro póstumo da Beth Lobo, que foi bastante influenciada por essa corrente francesa das relações sociais de sexo e da divisão sexual do trabalho. Nós batizamos esse livro de “A classe operária tem dois sexos”. A classe operária tem dois sexos, o sexo masculino e o feminino. Agora, divisão sexual do trabalho é um conceito básico que a gente diferencia das relações sociais de sexo ou relações de gênero porque as relações sociais de sexo ou de gênero são relações que são transversais a toda a sociedade. Então, você pode ter toda uma série de relações que não impliquem o trabalho, que não são relações de trabalho e que são relações de gênero. Por exemplo, a relação entre professor e aluno e a relação entre um médico e um paciente são relações sociais, elas sempre implicam uma relação de gênero, mas podem não ser necessariamente relações de trabalho. O trabalho pode não estar no centro dessa relação, enquanto que a divisão sexual do trabalho é necessariamente limitada, ela não é transversal a todas as outras relações, ela é limitada ao campo do trabalho. A divisão sexual do trabalho é a divisão entre homens e mulheres no campo do trabalho.

Só que essa percepção da divisão do trabalho entre homens e mulheres que foi teorizada, conceitualizada e desenvolvida por pesquisadoras como Danièle Kergoat, hoje, é atingida por uma espécie de crítica implícita, na medida em que surgem teorias, como a teoria *queer* e as teorias que consideram que existem uma multiplicidade de sexos. É o caso da Anne Fausto-Sterling, que é uma bióloga que considera que há pelo menos cinco sexos, ou seja, que não há apenas o sexo masculino e o sexo feminino. Então, a teoria da divisão sexual do trabalho que está baseada na ideia de que existe uma divisão entre masculino e feminino acaba sendo contestada por essas novas teorias *queer* que advogam que há mais do que dois sexos. E há um feminismo *queer*, que se considera também materialista. Há toda uma série de autores como Rosemary Hennessy, por exemplo, e outras autoras e autores, como Kevin Floyd, também americano, que se reivindicam de um feminismo *queer*, e um feminismo materialista *queer*. Eles consideram que pode ser ao mesmo tempo materialista e *queer* na medida em que consideram, por exemplo, o contexto econômico muito importante, consideram a crise econômica ou a mundialização como aspectos que devem ser incorporados na análise do fenômeno *queer*. Portanto, eles recuperam uma série de componentes da teoria materialista e do materialismo dialético dizendo que há um feminismo materialista *queer*. Na França, temos autoras, como Sophie Noyé, que também se consideram feministas materialistas *queer*. Há, na França, todo um interesse que está se renovando sobre a questão do feminismo materialista, depois de muito tempo em que as feministas materialistas eram consideradas realmente dinossauros, muito antigas, sem nenhuma atualidade etc. Hoje, acho que há, na França, pelo menos de uns tempos para cá, um interesse renovado pelo feminismo materialista. Até acabou de sair, em setembro de 2016, um número da revista *Cahiers du Genre*, uma revista em que nosso laboratório atua ativamente, sobre a análise crítica do feminismo materialista. Esse número traz uma grande introdução da Danièle Kergoat, que organizou o número com duas outras pesquisadoras. Nós traduzimos feministas materialistas como a Silvia Walby, inglesa, a Patrícia Hill Collins, uma socióloga negra americana, a Evelyn Nakano Glenn, socióloga também

americana e outros pesquisadores franceses. Então, há um interesse, de novo, sobre o materialismo feminista. Então, há um interesse, de novo, sobre o materialismo feminista, sobretudo, a partir da filosofia e a partir de pesquisadoras como a Nancy Fraser, que polemizou com a Judith Buttler, por exemplo, sobre o *queer* e o feminismo materialista. Cinzia Arruzza foi traduzida para o português em 2015 pela revista *Outubro*, ela tem um livro sobre o casamento e o divórcio entre marxismo e feminismo que data de 2013. Um livro relativamente recente que retoma de certa forma o título de um artigo clássico da Heidi Hartmann que se chama “The unhappy marriage between feminism and marxism: towards a more progressive union?”. Creio, portanto, que existe realmente uma discussão e um interesse renovado sobre a questão da relação entre materialismo, marxismo e feminismo. Claro, há divergências, como, por exemplo, sobre o que é materialismo e o que é marxismo. Não há necessariamente um consenso em relação a isso. Uma das marxistas bastante importante, jovem socióloga na França: a Jules Falquet acha que a Danièle é marxista, mas não é materialista. Isso porque ela define materialismo de uma maneira que exclui a Danièle Kergoat. Ela considera a Nicole-Claude Mathieu, a Colette Guillaumin e a Paola Tabet materialistas, mas não as considera marxistas. E como a Danièle parece mais marxista do que as outras, ela considera a Danièle marxista, mas não materialista. Para mim, trata-se de uma espécie de nominalismo. Porque é uma maneira de dizer que uma pessoa é marxista ou é materialista ou é outra coisa a partir de uma definição sua, de uma definição um pouco *ad hoc*. Uma definição só para aquela ocasião e aquela pessoa. Mas existem estas controvérsias. Elas são atuais e mostram que o debate está vivo na relação entre marxismo e feminismo. Acho que no Brasil bem mais ainda. Quando fui ao Colóquio Marx/Engels na UNICAMP, fiquei impressionada pela audiência, pelo número de pessoas que estavam lá, que eram milhares na sala. Nós fizemos uma apresentação desse livro na UFRJ, que a Bila Sorj organizou e me pediu um tema para a minha apresentação. Falei que podia ser a interseccionalidade ou outros temas que sugeri. Ela escolheu justamente o tema do feminismo materialista. Bila colocou as inscrições no Facebook e foi assim, uma coisa que parecia que só

havia feministas materialistas no Brasil, que todas as pessoas que estudavam alguma coisa de feminismo no Brasil eram materialistas, eram marxistas. Foi muito impressionante. E o número de pessoas também, tinha mais de 200 pessoas, o que em um seminário desse tipo, acadêmico, é muita gente, mesmo no Brasil, que tem sempre mais público do que na França. Havia muita gente. Então, tudo isso mostra que existe um interesse bastante grande hoje nas relações entre feminismo e marxismo. Ou interesse no marxismo ou materialismo.

Gostaria de aprofundar uma questão, talvez seja mais minha do que sua. A ideia de consubstancializar as classes, raça e gênero visa a realizar uma crítica a um certo economicismo presente no marxismo? Este seria um dos objetivos da ideia de consubstancialidade?

Não, eu acho que não. Creio que essa ideia de consubstancialidade ou de interseccionalidade acabou vindo do campo mesmo do feminismo, que considerou que estávamos sendo relativamente unilaterais falando apenas de gênero, porque a relação de gênero que a gente critica é a relação de opressão, de dominação, de exploração das mulheres pelos homens. Mas não contempla a raça e a opressão de raça, não contempla a classe social e a opressão de classe, e tudo isso tem que ser contemplado segundo a ideia de justiça do próprio feminismo. Então, acho que houve, da parte das próprias feministas, sob a crítica das próprias feministas, do *black feminism*, do feminismo negro, a necessidade de juntar, de integrar, associar, não só o gênero, mas também a raça

e a classe social. Bom, autoras, como a Danièle Kergoat, sempre colocaram classe e gênero juntos, mas nem todo mundo, pois muita gente fala de gênero sem falar de classe social. E muita gente considera gênero e classe, mas não considerava a raça. O *black feminism* nos anos 1960 e 1970 foi muito virulento em relação às feministas brancas, dizendo que todo o feminismo que tinha sido elaborado entre os anos 1960 e 1970 era um feminismo branco e que deixava de lado os problemas específicos das mulheres negras. Então, acredito que isso calou fundo no feminismo branco europeu e americano. E isso também foi uma das razões pelas quais esta ideia de consubstancialidade ou de interseccionalidade começou a ser formulada, e de maneira bastante vigorosa a partir dos anos 1990, sobretudo com os textos da Kimberlé Crenshaw. Os textos do *black feminism* são do início dos anos 1980, mas são textos que têm se revelado mais eficazes e mais operacionais mais recentemente. Agora, é claro que podemos considerar também que a consubstancialidade critica e interpela o economicismo que dá centralidade apenas à relação de exploração de uma classe social pela outra, deixando de lado a questão da subjetividade, a relação subjetiva entre homens e mulheres, a questão da opressão de raça. Portanto, é importante não considerar apenas as classes sociais, os aspectos mais econômicos das relações sociais, das relações de produção. É importante incorporar e integrar outras dimensões que no conceito de consubstancialidade ou de interseccionalidade estão intrínseca e indissociavelmente presentes, isto é: a classe social, o gênero e a raça. No entanto, no debate sobre a interseccionalidade, há um outro debate sobre se não seria o caso de estender este conceito também para a geração, a idade, a sexualidade, a etnia, a nação, a religião, a migração etc. etc. etc. Então, podemos até falar de interseccionalidade de geometria variável. Dependendo do que você coloca, você pode ter diferentes tipos e configurações de consubstancialidade. Eu pessoalmente sou menos estrita do que a Danièle Kergoat, que se atém às três relações que ela considera fundamentais, porque totalmente transversais, que são a classe social, o gênero e a raça. Acho que, por exemplo, a sexualidade é intrínseca ao conceito de gênero. Se se fala em gênero, se está pensando em um gênero que é ao mesmo tempo sexuado ou

sexualizado. Então, eu pensaria na consubstancialidade colocando ao mesmo tempo gênero e sexualidade, raça e classe social.

Para estruturar esse raciocínio, a classe social não seria tomada como um conceito que estaria aprisionado à esfera do econômico? Ou seja, quando você fala em classe, gênero, raça, etnia, nação, religião, as relações de classe não se tornariam expressão apenas da esfera do econômico?

Acho que não. Consideramos a noção de classes sociais como alguma coisa que abarca tanto a produção como o extraprodutivo, tanto o produtivo como a esfera da reprodução social. Para nós, o conceito de classe social é um conceito mais amplo do que propriamente um conceito de exploração dentro do quadro da produção *stricto sensu*…

Porque isto remeteria a uma definição de classe…

É muito difícil você hipostasiar, ou isolar, ou tornar rígidas as classes sociais hoje. Acho que para as pesquisas que eu faço, o que interessa mais é o conceito de classes populares. Um conceito que foi forjado por Olivier Schwartz no livro *O mundo privado dos operários*, no qual ele estudou operárias e operários dentro do

contexto das suas famílias. Mas as classes populares abarcam justamente todas essas diferentes categorias de mulheres que estão em profissões majoritárias, profissões consideradas tipicamente femininas. Acho que o que me interessa como tema de pesquisa, como objeto de pesquisa, está dentro dessa ideia de classes populares. As classes populares, como tudo o que é quase impossível de definir, porque é algo de heterogêneo, com uma multiplicidade de categorias sócio-ocupacionais que estão dentro. Embora seja muito difícil de definir, ao mesmo tempo é uma denominação bastante operacional e bastante pertinente em relação às pesquisas que fazemos. Mas não poderia dizer que eu tenha uma definição prévia do que seja uma classe social. Na realidade, acredito que a classe social é uma relação. E como relação ela aparece, se produz, se define na relação, no momento da relação. Não vou dizer que é apenas a relação que vai definir a classe social, mas também não posso dizer que existe uma estrutura preexistente em que as classes já estão aí presentes antes mesmo delas se atualizarem nas suas relações. Não sou uma teórica das classes sociais. Assim, nunca trabalhei em termos de definição do que é uma classe social. O que dá para dizer é que nessa discussão sobre a consubstancialidade, o que é muito difícil é que alguns conceitos como o de classe social já foram muito trabalhados pelas Ciências Sociais e pela Sociologia há séculos, e existe, portanto, muitas teorias e muitas definições bastante acabadas do que seja uma classe social. Enquanto que sobre gênero é muito mais recente a definição, a produção e a conceitualização. Você pode dizer que data dos últimos 40 anos, não mais, e raça você não tem praticamente, porque muita gente nem quer usar o termo de raça na França ainda hoje. Muita gente quer colocar raça entre parênteses quando vai falar de raça. Se utiliza muito o termo “raciser” na França. Então, acho que existe uma diferenciação na conceitualização, no aprofundamento, na teorização dos diferentes conceitos dentro da consubstancialidade ou da interseccionalidade, que é um complicador a mais quando você faz perguntas do tipo “definir classe social”, porque de fato você pode encontrar muitas predefinições de classe social, enquanto que sobre gênero é muito mais reduzido o escopo de pessoas que analisaram e teorizaram o

que é o gênero, embora existam, é claro, mas apenas datam de 40 anos para cá, e quanto à raça, praticamente não existe na França, fora exceções, como Colette Guillaumin. Então, eu teria muita dificuldade de definir raça, gênero e classe a não ser utilizando uma fórmula comum aos três, isto é, que se tratam de construções sociais e que se tratam de relações sociais. Então, a classe social é uma construção social e é uma relação social, gênero também é uma construção social e ela é uma relação social, e raça a mesma coisa.

O seu trabalho se inscreve num feminismo marxista ou em um feminismo materialista?

É, sempre me colocam essa questão, e eu digo para lerem o que eu escrevi e depois julgar. Porque eu não me intitulo, eu não entro numa corrente, eu não digo se eu sou materialista ou marxista. Eu sou feminista, mas feminista com que adjetivo você me pergunta? Nestas ocasiões, eu tendo a dizer: “veja o que estou escrevendo e dizendo e avalie você mesmo”. Eu me recuso a dizer que eu sou marxista, eu me recuso a dizer que eu sou materialista. Mas as pessoas podem, a partir do que eu faço, do que eu escrevo, do que eu digo, do que eu sou, dizer e colocar um adjetivo a mais do que feminista. Então, não é porque você me pergunta que eu vou te dizer: “… Olha, hoje, finalmente, pensando bem… Eu, além de ser feminista, sou marxista e materialista”. Não! Eu me considero feminista e evidentemente, em termos de disciplina, sou socióloga e não sou mais filósofa, porque há muito tempo que não faço estudos na área de filosofia.

Na verdade, são muitos tipos de feminismos; o feminismo

anticapitalista é um deles?

Sim, existe um feminismo ou uma corrente do feminismo que é anticapitalista. Ou que se define socialista. Acho que o importante é dizer que não existe um feminismo ou o feminismo. E que existem feminismos, no plural. Tanto é que na revista *Cahiers du Genre* colocamos o título “Análise crítica e feminismos materialistas”, no plural, porque existem vários feminismos, existe um feminismo burguês ou liberal, existe um feminismo de tipo que chamamos de socialista, que na França chamamos de feminismo luta de classes, para definir essa corrente, que é uma corrente anticapitalista, anti-imperialista, antiglobalização etc. etc. E existem feminismos puramente acadêmicos, o que nos EUA se chama de *french feminism*, mas na realidade é o feminismo de Luce Irigaray, de Hélène Cixous e de uma série de pesquisadoras e pensadoras que não são militantes, que não são marxistas, que não são materialistas e que também fazem parte do feminismo, mas não desse feminismo materialista.

Para finalizar, eu queria saber quais foram as suas influências teóricas. Quais autores e autoras te influenciaram?

Eu acho que Danièle Kergoat, que eu conheci na França como pesquisadora do laboratório e na época tinha referências que não eram sociológicas. Eu tinha acabado de passar pela filosofia. Nenhum dos sociólogos importantes foram, para mim, influências, porque eu não trabalhei com eles. Por exemplo, Durkheim, Weber. Acho que nenhum destes sociólogos tradicionais me influenciou. Também não posso dizer que Adorno, que eu gostei muito de ler, sobretudo *Mínima moralia*, tenha me influenciado, porque eu não me aprofundei suficientemente para ser influenciada. Não sei se

tenho influências teóricas. Marx, como te disse, eu li muito quando comecei a ler textos teóricos e certamente me influenciou. Mas não vejo como uma influência direta, como certamente a de Danièle Kergoat, com a teoria sobre a divisão sexual do trabalho (ou gênero). Ela certamente me influenciou muito mais diretamente. Muito difusa na minha formação, pois é uma questão ao nível da minha formação inicial, autores como Marx e muitos que fizeram a exegese do Marx. Li, evidentemente, muito Althusser. Li muito Rancière, pois Rancière é um amigo e é muito próximo, mas também não posso dizer que tenha influência do Rancière, como muitos no Brasil, que trabalham com ele e com as teorias dele. Ou ainda Tony Negri, ele está fazendo um seminário de três dias na USP (em outubro de 2016) e muitos amigos irão falar nesses dias, como o Paulo Arantes e a Marilena Chauí, não posso dizer que me influenciou. Mas o conceito de multitude, por exemplo, me parece interessante, pois é uma diluição da classe social. A multitude é uma não classe social. Acaba-se dissolvendo a pertinência da categoria de classe. Então, não dá para dizer que não tive influência de nenhum tipo, mas não poderia dizer que tive influência de tal e tal pessoa, sobretudo dos sociólogos, porque acho que há muitas pessoas que leram e trabalharam com a Escola de Frankfurt, com o Foucault, claro que eu li o Foucault, tive aulas com o Foucault na USP antes do *Les mots et les choses* que ele escreveu quando voltou para a França. Mas também não posso dizer que ele me influenciou. Se você ler qualquer coisa que eu escrevi, verá que eu não tenho influência do Foucault. Então, vejo mais as anti-influências ou as não influências do que propriamente o que teria me influenciado. Posso afirmar que o tipo de feminismo que é o meu procura não dissociar a teoria e a prática, o conhecimento da ação.

Jacques Bidet*

Professor emérito de Filosofia na Université de Paris X – Nanterre, Jacques Bidet concentra a maior parte de seu pensamento e produção em torno da teorização metaestrutural das sociedades modernas, isto é, em torno da investigação dos valores e das matérias por trás ou para além das estruturas políticas e econômicas da sociedade. Diretor honorário da *Actuel Marx*, Bidet também preside, em conjunto com Gérard Duménil e Stéphane Haber, o Congrès Marx International. Entre os títulos de destaque de sua produção bibliográfica estão: *Théorie de la modernité* (PUF, 1990); *Théorie du droit, de l'économie et de la politique* (PUF, 1999); *Que faire du capital?* (PUF, 2000); *Explication et reconstruction du capital* (PUF, 2004), traduzido para o português como *Explicação e reconstrução do Capital* (UNICAMP, 2010); *Altermarxisme: un autre marxisme pour un autre monde* (PUF, 2007) em parceria com Gérard Duménil; e *L'Etat-monde* (PUF, 2011).

Como é seu método de trabalho, de estudo e pesquisa?

Bom, busco um pensamento sistemático, isto é, pensar sempre as coisas no seu conjunto, o que é uma forma de teoria, outra maneira de filosofia, não necessariamente a melhor. Isso implica em retomar tudo, constantemente, desde o começo. Por outro lado, esse método de trabalho é muito parecido com o dos demais colegas, isto é, nós temos objetivos parciais, como artigos de revistas, intervenções em colóquios – que em geral também são publicados –, e que, depois, resulta em livro. Portanto, o trabalho avança numa certa direção. Procuro fazer de uma forma que o ponto principal da minha pesquisa seja apresentado num livro. É bem verdade que posso esquecer alguma ideia que trabalhei antes em algum artigo, de tempos em tempos releio os meus livros, então, estou sempre retomando também. Eu escrevi um livro com Gérard Duménil intitulado *Altermarxismo: um outro marxismo para um outro mundo*.

Tenho também outro projeto pessoal que é desenvolver um quadro teórico a partir de pesquisas mais recentes. Mas esse projeto foi um pouco alterado por conta da proposta que Gérard Duménil me fez, justamente, no Brasil, onde conversamos e ele me propôs fazer esse livro. Eu aceitei. Não sou economista e ele e Dominique Lévy são referências científicas de primeiro nível. Portanto, me pareceu que seria muito positivo trabalhar com eles. Na verdade, cada um escreveu um capítulo ou parte de um capítulo, mas eles eram sempre redesenhados após discussões em conjunto. Esse trabalho foi realizado sobre um compromisso teórico, isto é, sobre uma base de conceitos aceitáveis para ambos. Explicamos isso numa pequena passagem do livro que pode passar desapercebida. Portanto, havia o interesse de trabalhar com alguém de outra disciplina, particularmente Gérard Duménil, que é uma pessoa culta, um cérebro extremamente teórico e que tem uma reflexão epistemológica aprofundada. Mas, ainda assim, eu não pude ir até o fim do raciocínio de alguns dos meus conceitos. Portanto, retomei meu projeto inicial.

Cheguei a um momento no qual procuro mostrar que o corpo teórico que elaborei serve, ao mesmo tempo, aos economistas, aos sociólogos, aos politólogos, aos filósofos, aos historiadores, aos juristas, aos linguistas ou semiólogos. É uma teoria que aborda o campo concreto de cada uma dessas disciplinas. O primeiro capítulo, que se debruça sobre a análise d'*O capital*, avança na direção dos economistas e epistemólogos interessados na compreensão da sociedade moderna. O segundo capítulo discute classe social e partido, diz respeito mais ao sociólogo ou ao politólogo. O terceiro capítulo sobre o Estado-nação, Estado-mundo e Sistema-mundo é endereçado, principalmente, aos historiadores e se propõe a ser uma engrenagem teórica para a interpretação da história moderna. O último capítulo aborda a questão das ideologias e pode interessar ao linguista e ao antropólogo.

Por fim, eu tenho também outro livro sobre Althusser e Foucault que já está escrito, chama-se *Revolta e revolução*. Mas tenho também dois textos que marcam a continuidade da pesquisa. Uma conferência que fiz em Londres na ocasião da publicação em inglês do livro *Que faire du capital?* Essa edição saiu 25 anos após a

publicação em francês. Nessa conferência, eu procurei traçar o trajeto que vai do *Que faire du capital?* ao *Altermarxisme*. E uma outra conferência que dei há alguns meses no Japão, na qual eu faço uma espécie de introdução ao altermarxismo, tal como eu o compreendo.

Você poderia descrever como é essa mistura do seu olhar filosófico com o de Gérard Duménil, mais socioeconômico?

Digamos que há uma certa convergência teórica sobre a interpretação d'*O capital*, sobre a análise da sociedade contemporânea, sobre o modo de compreender a história do século XX e, também, sobre as orientações políticas. Portanto, uma convergência de fundo. Sobre as divergências, digamos que ele é um economista, que se situa no campo da economia, mas no sentido amplo do termo, ao modo marxista, compreendendo também a consideração do social, do político etc. Portanto, ele possui análises rigorosamente econômicas, mas realizadas a partir do exterior. Não do exterior, mas que estão ligadas à análise de classe, portanto, uma análise das estratégias, dos interesses etc. Para Duménil existem três classes: os proprietários do capital, os *cadres* e o que ele chama de classes populares. Aqui nós temos uma proximidade, mas, digamos, ele parte de uma construção mais filosófica. Para mim, não é filosofia, mas teoria, poderíamos dizer uma ontologia da sociedade moderna, no sentido da compreensão da disposição mais profunda da sua dinâmica. A inspiração é Marx. Em Marx, a forma da sociedade moderna aparece com as articulações de classe e suas tendências. Me situo nesse campo. Em Marx, a ideia de articulação da sociedade com a classe se refere a um substrato, digamos, filosófico-político clássico, segundo o qual, na minha opinião, o específico da sociedade moderna é a referência às relações de liberdade, igualdade e racionalidade, bem

como suas implicações, porque Marx demonstra como isso retorna com a instrumentalização da razão, como diria a Escola de Frankfurt. Portanto, o meu campo é, digamos, de ontologia social.

Eu investi também no campo da filosofia, pois essa metaestrutura pressupõe esta ficção da modernidade, mas ela coloca relações que de certa forma são retomadas e pervertidas. Isso me remete mais ao debate filosófico-político e me conduz a uma interpretação diferente da estrutura de classe, isto é, não pautada na existência de duas classes dominantes e um conjunto, em baixo, denominado classes populares. Mas me leva a aceitar a ideia marxiana, segundo a qual existem duas classes. No entanto, a classe dominante é composta de dois polos: o proprietário do capital e o *manager* da organização e da cultura – aqueles que se ocupam da articulação dos fins e dos meios e que são socialmente competentes, reconhecidos como tal e abaixo uma só classe que chamo fundamental e não simplesmente dominada ou subalterna. Essa classe, é claro, é dividida por um certo número de frações sociais, mas essas frações no interior das relações de classe são o que chamo de fator de classe – o fator de classe é o mercado e a organização. Esses são os elementos da gramática teórica que trago e, de certa maneira, Gérard Duménil aceitou grande parte desses conceitos, ao menos provisoriamente. Nós fizemos muitas concessões mútuas. Ele considerou como resolvida essa referência ao mercado e à organização. O mercado, dominado pela propriedade, e a organização, pela competência, que, para mim, são as duas figuras da racionalidade.

Sobre a classe fundamental, a visão paternalista dessa classe é muito pobre se a compreendemos apenas como explorada. Na verdade, ela é viva, ou seja, produz solidariedade, cultura e resistência também, através do mercado e da organização, que, digamos, são os bens comuns da humanidade. Portanto, isso me leva a pensar as coisas de outro modo, mesmo sendo este o terreno da exploração, da dominação e da submissão. Assim, eu e Duménil não estivemos sempre de acordo, não da mesma maneira que ele esteve engajado no seu trabalho com Dominique Lévy, com certa solidariedade de pesquisador e linguagem comum. Para mim, essa estrutura de classe existe no quadro do Estado-nação, portanto, um

quadro abstrato, porque ele tem essa capacidade da sociedade moderna de poder começar com uma pequena dimensão – começou com as cidades italianas e, à medida que as forças produtivas se desenvolveram, esse sistema de organização, de controle, dominação e participação pôde se produzir em escala maior, sempre numa relação sistêmica, isto é, numa pluralidade de Estados-nação, cada vez maiores, entre os quais não existe essa pressuposição metaestrutural, mas, de um modo geral, essa situação de guerra desigual, uma conduta humana muito mais exterminadora que no interior do Estado-nação. De início, Gérard Duménil ficou um pouco reticente. Nós discutimos bastante, o que é totalmente normal antes de se engajar num caminho. Então, nós discutimos bastante antes dele se engajar nessa via. Eu não entendo as coisas como Wallerstein, que afirma ser necessário começar pelo todo, mas, ao contrário, penso que seja melhor começar pelo Estado-nação, porque é essa a forma moderna de sociedade e não é por defeito que existe essa pluralidade. É verdade que essa forma Estado-nação assume uma dimensão cada vez maior e, com o último *boom* tecnológico, especialmente no fim do século XX, surge pouco a pouco algo como o Estado-mundo. Portanto, a prioridade da parte sobre o todo se verifica de certa maneira nesse *boom* e na difusão mundial da forma Estado. Junto com Gérard, compreendemos que a nação e o sistema são absolutamente coimbricados e, portanto, a nação como tal não existe. Meu debate com Gérard Duménil é um pouco disto e, por meus textos, isto é bem perceptível. Evidentemente que Gérard é mais competente que eu para o debate econômico.

Pensar Marx hoje significa necessariamente atualizá-lo?

Para mim, não se trata de atualizar Marx, mas tomá-lo como um grande teórico da história da ciência. Evidentemente é um pouco pretencioso como procedimento, mas existem grandes cientistas em toda ciência. Minha postura é a de que, com o desenvolvimento da

discussão, das pesquisas e de conhecimentos ulteriores, nós podemos considerar a teoria no seu conjunto, para então relativizar, para mostrar que é uma teoria parcial. Evidentemente que é extremamente pretencioso dizer que proponho uma teoria mais geral. Isso não quer dizer que não reconheço o gênio de Marx, sobretudo no que diz respeito aos pontos que ele examinou, ele tem uma memória teórica, filosófica, uma compreensão dos mecanismos econômicos extraordinária. Mas isso quer dizer que nós não devemos transformar *O capital* num museu, que é a principal tentação. Existem pessoas extremamente ortodoxas, para as quais as obras de Marx bastam; outros que acham Marx um grande monumento da cultura e que deve ser lido como tal. Eu acredito que devemos tomá-lo de maneira séria e isso implica em se interrogar sobre seus conceitos fundamentais.

Por exemplo, não podemos considerar que existem somente duas classes, os capitalistas e os assalariados, porque a classe dominante contém dois polos. Portanto, não podemos começar pelo mercado e acrescentar a organização no final. É necessário, antes, começar pelo mercado e pela organização e isso complica muito as coisas. Nos conduz, inclusive, a algumas conclusões políticas: a luta política não é um combate a dois – capitalistas *versus* proletariado – é um combate a três.

Qual é o ponto de partida para realizar essa crítica ao pensamento marxiano?

Pessoalmente, comecei por estudar *O capital* e, no meu primeiro livro, assumo quase tudo o que tem lá. Analisei particularmente o conceito de capital e como ele funciona e cheguei a certo resultado. Mas o que desencadeou também as coisas foi a leitura de John Rawls. Em torno dos anos 1990, houve um debate sobre liberalismo e escrevi um pequeno livro sobre Rawls por quem me interessei bastante e vi que havia nele um par racional/razoável que é uma

antinomia do mercado e me dei conta que isso domina a cultura do século XX – desde os grandes sociólogos após Weber até Bourdieu, na economia com os institucionalistas e com os historiadores –, isto é, um par jurídico fundamental. Isso começou a girar na minha cabeça e nesse momento retomei *O capital* e escrevi um pequeno livro que se chama *Theorie de la modernité*, que é uma espécie de primeiro passo. Há também Habermas, que considera o mercado, de um lado, e a hierarquia, de outro, e esse tipo de coisa é praticamente onipresente, inclusive na teoria regulacionista. Portanto, nesse momento, percebi que, curiosamente, foi Marx quem iniciou esse par. Ninguém com quem conversei pareceu se opor a isso. Foi Marx quem estudou essa divisão do trabalho entre o que ele chama de sociedade, com relações mercantis e a organização da empresa. Então, me dei conta que o discurso d'*O capital* é organizado deste modo, com uma coisa muito curiosa: as três primeiras seções do livro se desenvolvem numa ordem lógica do mercado ao capital numa espécie de complexificação e, depois, descrição da estrutura capitalista, ele vai se interessar por essa tendência histórica que vai nos levar à organização. É uma narração lógica e histórica, mesmo que ele não confunda conceitos lógicos com históricos, mas há uma espécie de sequência. Evidentemente, no século XX, poderíamos nos apoiar sobre diversas formas de pensar que existem em todas as disciplinas. Por exemplo, li um livro chamado *Histoire des gauches en France*, no qual há um artigo de Maurice Agulhon que indica que na França existem fundamentalmente três partidos e que correspondem a essa tripartição: dois partidos dominantes e um partido da classe fundamental; por certo, ele não diz exatamente assim. Evidentemente que, sobre o Sistema-mundo, é preciso se apoiar sobre todas essas teorias. O século XX tem muita coisa.

Como essa organização se tornou o núcleo do desenvolvimento capitalista do século XX e como a

organização específica do capitalismo determina as relações de classe hoje?

Eu não sei se ela se tornou o núcleo, mas ela se tornou um elemento. Diria que aqui há um descompasso entre Gérard Duménil e eu. Penso que ele mostra muito bem o desenvolvimento das formas organizadas na grande empresa, é algo que ele estudou muito. Digamos que no século XX a organização se desenvolveu e o seu desenvolvimento é também o desenvolvimento do *encadrement*,[30] bem como o de certas formas de diferenciação no seio da sociedade – onde essa população de *cadres*, *managers* e *compétents* cresceu muito dentro e fora da empresa; o que nós chamamos de movimento operário tem muito a ver com o encontro deste com essa camada, basta ver a composição dos seus dirigentes. Assim também se desenvolveu, a partir de 1917, uma sociedade planificada ao lado do mercado e seus organizadores vieram a tornar-se, digamos, a classe dominante. Mas diferente de Gérard Duménil, para mim, a organização é tão antiga quanto o mercado e, desde o início, forma um outro polo. Não há sociedade razoável pautada exclusivamente no mercado. Desde o início, os mercadores se revoltam não apenas pelo livre comércio, mas também para se organizar etc. Um fato muito sintomático é o livro de Michel Foucault de um curso de 1978 no Collège de France, onde ele escreve sobre o liberalismo no século XVIII. Mas o que ele chama de liberalismo é o extraordinário desenvolvimento da organização no século XIX – de um Estado que provê, que tem políticas públicas de saúde e organização do espaço. Portanto, é uma espécie de sintoma o fato da relação entre mercado e organização ser uma relação flutuante que, em determinado momento, hierarquiza esses elementos. No momento em que a grande empresa concentra o modo de coordenação organizada, também demonstra decisivamente a importância política desta organização. Mas, para mim, a organização é tão antiga quanto à modernidade. Como dizem os economistas, o mercado sozinho tem uma racionalidade limitada.

Quais são as diferenças centrais entre sua concepção de classes fundamentais e a noção de multidão de Antonio Negri? As classes sociais estão difusas na multidão ou as relações de classes fundamentam a multidão?

A esse respeito, digamos que encontrei em Negri um estímulo. Porque ele sentiu a necessidade de pensar positivamente, isto é, a potência das classes que chamamos de exploradas e dominadas. Isso eu acho ótimo, mas sua análise está distante da análise marxista de classe. Escrevi um artigo que coloquei no meu site, chama-se “La méthode de Marx selon Michael Hard et Toni Negri”. O problema é que em Negri existe apenas uma palavra para se referir ao valor, enquanto Marx começa distinguido valor de uso e valor de troca. O objetivo d’*O capital* é demonstrar essa diferença em detrimento dos neoclássicos. Na linguagem padronizada de hoje o valor é o valor, é a teoria do PIB etc. Na teoria de Marx, o valor não é o valor de uso. Em Negri aparece apenas uma palavra, mas a qual valor ele se refere exatamente? Para mim, é uma linguagem fundada sobre uma confusão. Evidentemente é uma confusão com sua própria razão de ser. Mas essa razão é mais retórica e política, o que dá um certo sentido ao discurso, mas, ainda assim, não podemos ir muito longe na análise. Portanto, para mim, a classe fundamental tem essa positividade que lhe confere Negri com a multidão. Mas essa positividade é da natureza da relação de classe, que na sociedade moderna se dá com base na forma racional do mercado, da organização e das alternativas presentes no discurso imediato. Nem todos são explorados da mesma forma, mas essa diferença deve ser demonstrada através da análise. Os conceitos servem para definir com muita precisão as coisas. Para mim, a

exploração é o fato de se trabalhar mais tempo que o necessário para a produção dos bens que consumimos – essa é, na verdade, a definição de Marx. Mas nós consumimos bens que são públicos, que não estão na mesma dimensão das relações mercantis. Portanto, a exploração não se constata apenas com a análise econômica. É necessário compreender o que significa quando, por exemplo, um jovem de 25 anos se questiona se deve ser um assalariado de uma empresa privada, se deve entrar no funcionalismo público, se lançar num trabalho independente para escapar do desemprego ou, ainda, uma mistura dessas coisas. Mas também é importante compreender que estas opções pertencem a uma só classe, porque estão todas numa mesma rede que faz com que haja também uma relação social, uma possibilidade de se colocar e de se manifestar com base em formas de solidariedade. Então, o poder da classe operária, segundo Marx, está na sua capacidade de se organizar. O operariado é cada vez mais poderoso porque é unificado pelo processo de produção, assumindo o controle desse processo. Negri busca esse poder no discurso, porque a relação informacional é uma relação discursiva. Me parece que, entre todos esses elementos, fica evidente que a relação de mercado também é uma forma de poder, inclusive trabalhar mais para ganhar mais. Me parece que a representação deste poder está ligada à razão, e na razão se dá sua forma mercado/organização. É por isso que posso ter muita simpatia por certos aspectos de Toni Negri e, ao mesmo tempo, achar que analiticamente ele não tem fundamento.

A partir dos anos 1980, os Grundrisse *de Marx foram revisitados por diversos autores. Como você pensa a apropriação dos* Grundrisse*? Existem*

diferenças fundamentais entre O capital *e os* Grundrisse*?*

Sim, existem certas diferenças essenciais. Isto é, nos *Grundrisse*, Marx não havia compreendido tudo o que compreendeu n'*O capital*, particularmente não tinha compreendido a diferença entre mercado e capitalismo e isso, hoje, é uma questão absolutamente central. Acredito que a maioria dos filósofos que pesquisam *O capital* se comporta como especialista, isto é, o que interessa é a figura filosófica. Eles acreditam que, se você não compreende a filosofia d'*O capital*, você não entende a sua tendência e, desde que os *Grundrisse* foram conhecidos, tratou-se de explicar *O capital* pelos *Grundrisse* – o que significa certa consequência e, entre elas, a mais aparente é especialmente hegeliana. Há algo fundamental que Marx não havia compreendido bem, talvez jamais tenha compreendido completamente, que é a diferença entre mercado e capital, no sentido de que o mercado é uma figura de produção, é um modo de produção, mas é uma racionalidade produtiva e não simplesmente um sistema de troca. No primeiro capítulo d'*O capital*, ele expõe a racionalidade produtiva do mercado. O mercado, se supõe, é um sistema no qual se produz para o mercado no sentido ordinário do termo, isto é, se produz para os outros numa relação de troca. Nessas condições, o valor se determina nas relações de troca, com o tempo necessário para se produzir, aliado à demanda e à oferta, que têm determinantes externos. Portanto, é um tipo de racionalidade em Marx que o mercado parece ser uma maravilha, exceto que a sociedade moderna não é uma sociedade de mercado, é uma sociedade capitalista. Ele faz essa teoria da produção mercantil antes de chegar ao capítulo sete da edição francesa, onde ele mostra que, na realidade, a produção capitalista não é uma relação mercantil, ela não produz valor de uso, nem mesmo seu objeto principal é produzir mercadoria, seu objetivo é produzir riqueza abstrata, acumular lucro. Nos *Grundrisse*, pelo contrário, a primeira parte é o dinheiro. O mercado jamais foi o objeto de uma exposição separada como matriz produtiva. Marx não poderia ainda

ter colocado essa questão essencial porque ele não relacionava mercado e capital. Isso não quer dizer que não haja páginas extremamente interessantes nos *Grundrisse* e que alguns desses estudos não sejam retomados em *O capital*. Por exemplo, a passagem sobre o *general intellect*, em minha opinião, é simplesmente uma incompreensão de Toni Negri e outros. Seria um insulto afirmar que Negri jamais leu *O capital*, um exagero, mas penso que ele não teve o cuidado de ver como funciona a relação entre conceito e formas de racionalidades bem precisas que são complicadas. Portanto, ele se atém a essas famosas páginas sobre o *general intellect*, páginas que foram escritas, provavelmente, num momento de relaxamento teórico, porque é um manuscrito. Nos *Grundrisse* aparece uma fórmula que diz "(…) *o trabalho é a fonte de todo valor e de toda riqueza*". Evidentemente que, n'*O capital*, o trabalho não é a fonte de todo o valor e nem existe essa identificação entre valor e riqueza. Muita gente pensa que Marx falou do tempo do trabalho abstrato, mas nunca falou, é uma invenção que se difundiu.

E em relação à centralidade do trabalho, como é possível analisar as formas de trabalho contemporâneas?

Eu escrevi, antes de 2000, um artigo chamado "Le travail fait époque", que, depois, retomei algumas coisas num livro. O trabalho no século XIX e início do XX teve dois tipos de importância e centralidade: na produção econômica, porque ele renovava a produção dos objetos da vida cotidiana sobre um outro modo – produção e consumo de massa – e, ao mesmo tempo, ele favoreceu a constituição no interior da grande empresa de grupos humanos dotados de uma capacidade política muito particular, isto é, capazes de compreender que se pode regulamentar o trabalho e também se apropriar dos meios de produção, trabalhando de outra forma, portanto, chegando a um controle coletivo do processo de trabalho.

Assim, a classe operária se tornou, digamos, o polo da classe fundamental. É sempre importante lembrar que o seu número e a sua importância variam de acordo com o país. Nos países centrais, ela foi particularmente desintegrada, uma vez que os grandes centros de produção foram transferidos para outros lugares e as grandes empresas que restaram foram decompostas por processos jurídicos diversos com motivações, ao mesmo tempo, econômicas e políticas da parte do patronato. Isso não quer dizer que, onde as empresas permaneceram concentradas, especialmente as grandes empresas do Estado – como transportes e correios – ou espaços análogos, como hospitais, não haja uma concentração humana igualmente importante. Esse tipo de concentração humana na organização não existe somente na produção industrial, podemos dizer que existe uma capacidade de resistência popular muito variada no sistema universitário, uma vez que permanece coerente um conjunto de diplomas nacionais que coloca todos os implicados em posição semelhante, possibilitando a organização. Mas é um fenômeno análogo. No entanto, é claro que a classe operária não tem mais esse mesmo privilégio. Do lado da classe fundamental se busca outro tipo de unidade. Uma diversidade de movimentos sociais que busca sua unidade na relação de classe, de sexo e raça ou na questão ecológica; sobretudo, no seio da classe fundamental, se buscam princípios práticos de unidade que sirvam de apoio.

Negri, num certo sentido, desenvolve essa questão em torno da informática e do trabalho imaterial. Nesse conjunto, o que chamamos de classe operária permanece um elemento importante, talvez ainda o mais importante, mas ao lado de outros, como o sistema educacional. Mas esse elemento é mais ou menos unificado segundo a situação. Nós podemos considerar que, em escala mundial, a dominação que passa pelo imperialismo – o problema centro-periferia – e a diferença entre o cidadão e o não cidadão etc. são lugares de conflitos importantes; sob esse ponto de vista, à classe operária atribui-se uma centralidade exagerada. Por exemplo, quando o Partido Comunista esteve de frente com a questão colonial e considerou como relação central a oposição entre a classe operária e o capitalista, esse problema governava todos os

outros. Não que devia ser considerado como desprezível, mas era menos central, se podemos assim dizer.

Qual é o papel das forças produtivas na queda do poder político da classe operária a partir dos anos 1970?

Sim, nesse ponto tive um pequeno debate com Gérard Duménil, e acredito que não estivemos sempre de acordo. É sempre a história da "última instância". Costuma-se dizer que em Marx a última instância é o econômico. Não vejo isso em Marx. Penso que a última instância são as forças produtivas. Equivale a dizer que, no modo de produção, os arranjos entre as novas tecnologias e o sistema social de controle e apropriação se mantêm por um tempo, mas quando a situação se desenvolve, vemos, no curso da história, que as mudanças de tecnologia em certo momento tornam inoperantes as formas de dominação e, nesse momento, como diz Marx, a era da revolução chegou – o desenvolvimento da grande empresa vai fazer a burguesia perder o controle do processo que passará a outro. Isso não implica reduzir tudo às forças tecnológicas, é sempre uma relação entre os dois. Mas a mudança tecnológica também faz com que a sociedade se modifique. Nesse sentido, me parece que a forma moderna de sociedade se desenvolveu em torno do Estado-nação, portanto, em torno das relações de classe. Mas esse espaço se esfacelou, ao longo dos anos 1970, com o desenvolvimento da informática, do transporte etc., juntamente com um contexto econômico em que a existência de países muito mais pobres podia nos permitir expatriar a produção. Os primeiros capitalistas que tiveram essa ideia genial desenvolveram as multinacionais (a produção aqui, a pesquisa lá, o fisco em outro lugar) e fizeram muito mais lucro que os outros e, com isso, eles conseguiram uma preponderância na sociedade sobre os Estados, colocando os Estados em concorrência e fragilizando seu sistema. Podemos dizer que pessoas como

Thatcher e Reagan foram os chefes desses capitalistas que compreenderam que a situação havia mudado e que era preciso iniciativas audaciosas. Portanto, não é um golpe de Estado, não é uma história das ideias que vieram do Hayek – há um livro que diz que o neoliberalismo é muito velho, tendo surgido com as ideias de Hayek. Mas é somente a partir dos anos 1970 que elas tiveram a oportunidade de se realizar, porque a técnica permitiu o controle à distância, viajar etc., e a situação econômica permitiu exportar para os chineses. É assim que compreendo o papel das forças produtivas na queda na força política da classe operária. Dos anos 1930 aos anos 1970, a classe operária conseguiu uma aliança com os *cadres* no âmbito do Estado-nação. A partir do momento que o *welfare-state* decai, os *cadres/compétents* não possuem mais um projeto particular e a sua perspectiva natural é a de se colocar a serviço das transnacionais. Acredito que foi próximo ao ano de 1977 que aconteceu a ruptura.

Ainda em torno do tema das forças produtivas, as novas formas de exploração do trabalho informacional tiveram influência sobre a teoria do valor-trabalho de Marx? É possível compreender as novas clivagens de classe a partir da teoria da revolução informacional de Jean Lojkine?

Eu não acredito que o desenvolvimento do trabalho intelectual mude o que quer que seja na teoria do valor. É uma teoria muito geral, que não responde tudo imediatamente. Mas nisso estou totalmente de acordo com Gérard Duménil: a teoria do valor serve para se compreender o sistema de classe da sociedade moderna,

ela remete à ideia de que o trabalho é uma atividade racional que consiste, fundamentalmente, em produzir o maior número de valor de uso em menor tempo possível. O que não quer dizer que essa racionalidade exista de modo tão claro o tempo todo. Mas as pessoas estão preocupadas com o tempo necessário para produzir as coisas. Numa sociedade de mercado, isso se passa forçosamente através de um processo de concorrência. Uma análise posterior demonstra que a concorrência não se desenvolve imediatamente em torno do tempo de trabalho das pessoas empregadas, mas em torno do tempo do lucro. A demonstração feita por Gérard Duménil acerca da compatibilidade desses dois registros conceituais me parece convincente. Toni Negri diz que isso altera a teoria do valor de Marx, mas qual teoria do valor? Para mim, quando Negri fala em teoria do valor, não se refere à teoria do valor de Marx. Trata-se, na verdade, de uma teoria imaginária em que há apenas uma palavra para definir valor de uso e valor de troca. Bom, mas se existe apenas uma palavra, trata-se, então, de uma outra história.

No que diz respeito ao trabalho informacional, o que Marx chama de trabalho abstrato, e que se determina em tempo, é um trabalho que mobiliza o cérebro, o braço, o corpo etc. Portanto, não há nenhuma prevalência do trabalho manual. Além disso, o que é o trabalho manual também? O trabalho do camponês sobre a terra, por exemplo, pressupõe a aplicação de uma série de conhecimentos sobre os limites e restrições naturais, sobre o que vai ser produzido naquele momento, qual gesto e profundidade utilizados. Trabalho puramente manual não existe. Evidentemente, a revolução informacional transforma muita coisa e, nesse sentido, estou de acordo com Jean Lojkine, mas essas coisas têm a ver com outra forma de administrar a empresa e, sobretudo, com a capacidade de responder de uma extremidade a outra do globo.

As lutas sociais, hoje, são analisadas por sua instabilidade e flexibilidade, sobretudo por conta do caráter

instável e flexível dos interesses individuais. Como é possível analisar as lutas sociais tendo como referência a teoria das classes sociais de Marx?

Eu estou preparando um artigo para o próximo número da *Actual Marx*, um dossiê que se chama “Partidos e movimentos”. O meu artigo se chamará “Classe, partido e movimento”. Se você procurar no mercado livros sobre partido, você encontrará análises sobre o Partido Popular Congolês, sobre o Partido dos Trabalhadores do Brasil, sobre o RPR, sobre o Partido Socialista, bom, aqui há uma enorme literatura. Mas uma obra sobre o que é um Partido é muito difícil de encontrar, exceto, que eu saiba, o livro de Michel Offerlé, que é utilizado pelos estudantes de ciência política. Nesse estudo, o partido se comporta como uma empresa racional, com seus recursos, ofertas e demandas sobre o mercado. É uma análise realizada nos termos da escolha racional, totalmente formal, e não se relaciona, absolutamente, com as classes sociais, a não ser por uma pequena vírgula citando Weber, Marx, Sorel etc. Mas, na tradição marxista, desde Bernstein, Trótsky e Lênin, Rosa Luxemburgo etc., o grande problema é aquele da relação entre a classe e o partido, na qual está claro para eles que o partido que deve ser construído é o partido da classe operária, no sentido mais amplo do termo. Em Gramsci, é mais amplo que isso. Aqui me inspiro no livro de Laclau e Mouffe. Eles escreveram um livro chamado *Hegemonie et stratégie socialiste* há vinte e cinco anos em inglês. Segundo eles, por diversas razões, a relação entre classe e partido acabou. Primeiro, porque a classe operária também acabou e agora seria a vez do movimento social, constatação que é um pouco tourainiana. Eles buscam a convergência entre os movimentos sociais através de alguns procedimentos que, em minha opinião, são obscuros, uma vez que, para Laclau e Mouffe, o

mundo se estrutura como linguagem. Esse é um pouco o contexto atual e me parece essencial uma teoria do partido que pense necessariamente três posições de partido. Existe a direita e a esquerda, mas elas não representam diretamente a classe dominante e dominada, respectivamente. A posição natural da direita é a defesa da propriedade e do capital e a posição da esquerda é ocupada principalmente pelos representantes dos *cadres*/*compétents*. Se examinarmos a maior parte dos países do mundo moderno nós veremos que a natureza dos dois partidos é sempre ancorada sobre os proprietários e sobre os *cadres*/*compétents*. Por exemplo, na Europa, os segmentos conservadores estão ao lado dos partidos social-democratas e, nos Estados Unidos, nós temos republicanos e democratas, que têm uma forte relação com os sindicatos. Evidentemente, o partido é um lugar de hegemonia, todos os partidos são um pouco interpartidos. Mas não há espaço para a classe fundamental. A classe fundamental sempre se aliou com os *cadres*/*compétents* para lutar contra a sociedade capitalista, isto é, sua tendência espontânea sempre foi a de se aliar a esse polo e, se possível, hegemonizá-lo. Claro que não se passa exatamente assim no plano eleitoral porque há o que chamo de afinidade eletiva – um termo que peguei do Weber. Essa afinidade se refere à tripartição da classe fundamental, sendo que uma parte está ligada à sociedade através das relações de mercado – os independentes tendem a votar com a direita –, do outro lado, os funcionários do serviço público, que tem uma afinidade eletiva com a esquerda, e, no centro, se encontram os assalariados do setor privado que têm posições diferentes – as pequenas empresas, mais paternalistas, tendem a votar na direita porque eles têm menos perspectivas, enquanto que a parte mais qualificada dos assalariados, nós a encontramos do outro lado. É um pouco como construo as coisas aliadas ao bom senso, claro. Quanto ao movimento social, a divisão da sociedade em classes não é tudo porque existe também a divisão em raças, no sentido de que elas também criam solidariedades e razões de luta. Certamente não há, de um lado, a classe e, do outro, a “raça”, as classes menos favorecidas são as mais “racializadas”, se é que podemos falar assim. Há, portanto, uma forte articulação. Do outro lado, as

relações sociais de sexo, digamos que esse termo é utilizado por sociólogos de inspiração marxista que evitam assim o uso da noção de gênero. Em comum, eles compreendem essa relação como socialmente construída. Mas as relações sociais de sexo incluem outras relações sociais para além do gênero. Nesse sentido, as relações entre homens e mulheres são também relações de produção, porque elas se aplicam em lugares diferentes da produção. Então, tem muito a ver com o que Marx chamou de relações de classe. No entanto, a palavra classe aqui não tem exatamente o mesmo sentido que na gramática marxista, na qual a classe se reproduz no interior do processo de produção a partir do qual nós compreendemos o processo de acumulação. Existe um conceito que penso ser interessante, que é o de consubstancialidade das relações de classe e sexo, isto é, um não é exterior ao outro. As relações sociais de sexo são tão velhas quanto o capitalismo, desde o início do assalariamento houve uma modificação nas tarefas. Então, há um esforço para compreender não apenas a consubstancialização da raça e da classe, que, digamos, são da mesma matéria, mas também as relações de gênero. Esses são movimentos que têm uma certa continuidade. Mas o que chamamos de movimentos sociais é também tudo o que implode isso na medida em que o capitalismo, sobretudo em sua forma neoliberal, não é apenas um sistema de exploração, posto que na busca do seu objetivo, que é a riqueza abstrata, não considera as consequências sobre os homens, a natureza, a cultura, a cidade etc. Portanto, esses ataques são sempre totalmente desordenados e com efeitos dramáticos, mas eles suscitam também movimentos e esses movimentos também se organizam positivamente – essa diversidade extremamente caótica busca sua unidade através da via política. Evidentemente tudo isso é muito abstrato. Mas, talvez, este seja o trabalho daqueles que estão do lado da filosofia: buscar compreender como todas essas coisas se relacionam umas com as outras.

A sua concepção de estrutura social se aproxima da teoria de estratificação de Max Weber?

Há 20 anos não releio Weber. Evidentemente ele contou na minha formação, li os seus livros e estes contribuíram em muitas coisas. Ele diz em algum lugar que entre os tipos ideais o mais importante é o capital, no mesmo sentido de Marx, então ele viu a importância da coisa. Mas ele buscou outra via. Ele prosseguiu especialmente pelo lado da cultura e das formas de racionalidade. Há uma riqueza infinita em Weber. Uma coisa interessante é o fato de ele ter enfatizado bastante a existência de duas vias e o fato dos bolcheviques terem aberto uma diferente, na qual funcionou a forma fundamental da organização e não a do mercado. Traduzi certa vez uma conferência que ele proferiu aos oficiais austríacos católicos, logo ele que é um tipo de protestante. Mas ele fez uma apresentação extraordinariamente dramática do crescimento bolchevique, e dramática não apenas no sentido político, mas existe nele uma espécie de entusiasmo histórico na compreensão de que se passa ali algo de extraordinário e significativo. Portanto, ele tem muito claras essas duas possibilidades fundamentais.

E, com relação ao capitocadrismo, o capitocadrismo seria a expressão do desenvolvimento de novas relações de produção no interior do capitalismo?

Aqui não sei se tenho a mesma perspectiva que Gérard Duménil. Ele sabe bem que apresentou uma tese um pouco abrupta que tem um lado de provocação teórica. Mas ele, como eu, é partidário da

aliança de classe popular. Porque, com relação à classe fundamental, há duas coisas: primeiro, uma unidade de todas essas partes evocadas através dos movimentos sociais e das diversas facções; segundo, também, a aliança com os *cadres/compétents*, exercendo uma hegemonia, digamos, a partir de baixo. Sobre a problemática da aliança, Gérard Dominique e Dominique Levy estão de comum acordo, colocando-a com os *cadres*. Para mim, consiste em dizer que há uma unidade entre *cadres* e *compétents*. Isso quer dizer que há na sociedade uma espécie de monopolização organizacional ao mesmo tempo que da produção e da cultura – há uma continuidade geracional, na mesma família, um é médico, o outro engenheiro e o outro professor universitário ou pintor. Assim, a problemática dos *cadres-compétents* considera o monopólio da articulação entre os meios e os fins, sendo que a cultura se ocupa dos fins, isto é, da renovação, e o *cadre* se ocupa da técnica. Existe, portanto, nesse sentido, uma polarização interna. Evidentemente, em Gramsci há muita coisa a esse respeito, na medida em que ele considera a cultura. Podemos dizer que o *capitocadrismo* remete bastante a Gramsci. É uma maneira de pensar as coisas. Duménil e Levy defendem também – mas talvez aqui ambos tenham muito mais conhecimento do que eu, pois eles têm uma pesquisa nesse sentido – que no fundo a propriedade capitalista é inútil, isto é, ela parece um pouco com a ocupação de terra pelo feudo, ou seja, poderíamos ficar sem. Talvez seja de fato assim. Mas, pessoalmente, insisto mais, até porque compreendo melhor, na complementariedade e no antagonismo desses dois polos, bem como na necessidade de partir da competência para tornar, o máximo possível, as outras inúteis. Se isso passa pela nacionalização disso ou daquilo, depende, segundo o caso. Essas empresas se tornam mais difíceis num contexto internacional. O que não equivale a dizer que é necessário privatizar as coisas. Sou contra as privatizações. Mas quanto ao que poderia ser renacionalizado, não tenho competência para dizer, talvez os bancos e os bens de primeira necessidade. De todo modo, é nesse espaço que as coisas se passam.

Como é possível unificar os interesses de indivíduos tão diferentes e que vivem em territórios tão distintos nos conceitos de povo-mundo e de sistema-mundo com os quais você trabalha?

A teoria sistema-mundo foi meu objeto de estudos. Bom, foi de outros autores também, como Wallerstein e Arrighi, mas esses estudos devem continuar. De certa forma, estou filiado a essa escola, no sentido de que me parece necessário compreender o processo capitalista no seu conjunto, e este conjunto é formado pela pluralidade dos Estados-nação num sistema que possui outra lógica. Não diria que o Estado-nação é um sistema, porque ele tem uma certa abertura interna, no sentido de que ele pode pender de um lado ao outro. O que é curioso em Marx é que ele se interessa bastante pelo fato de que as empresas se tornaram cada vez mais concentradas e menos numerosas, mas ele não conclui que os Estados também passam por esse processo. O que quero dizer é que essa concentração de capital tem implicações sobre os arranjos dos espaços nacionais. Nesse sentido, podemos dizer que o Estado-nação é a chave do sistema. Como escreveu Benedict Anderson, outra coisa necessária para o Estado-nação é a existência de uma língua comum. Alguns autores dizem que não é necessária uma língua indígena, pode ser uma língua estrangeira, e cada povo pode ter uma língua, desde que exista uma em comum. Evidentemente esse problema foi relativamente superado pelo fenômeno da tradutibilidade, que torna possível a compreensão mútua e a interlocução. Na Europa, por exemplo, malgrado a torre de babel, não há uma dificuldade fundamental, mas é necessária também certa comunhão de referências culturais. Portanto, não significa que Estado-nação não seja mais importante ou que ele vai

desaparecer a qualquer momento, ao contrário, eles ainda são determinantes de grande peso. O que busco pensar são os nexos entre Estado-nação e sistema, relação que me leva a pensar que o sistema-mundo tem uma espécie de limite, que é a emergência do Estado-mundo. A ideia já existe, nós falamos de governo mundial, de instâncias supranacionais, vemos elementos que são mundiais. Mas esses elementos de supranacionalidade têm caráter estatal? Minha ideia geral, em resumo, é que já existe um direito que não é simplesmente internacional, mas um direito mundial, com instâncias que se apoiam sobre instituições poderosas como o FMI, a OMC etc. Existe um tribunal de diferentes que faz com que os que não estão de acordo possam chegar a uma decisão. Há, portanto, um poder em última instância, mas ele é pequeno. Portanto, não penso que o Estado-mundo seja uma utopia – já existe uma Carta das Nações Unidas e já existem consequências. Por exemplo, se um Estado não obedece às adjunções dos eleitos, por exemplo, a de fazer uma guerra que não foi aprovada, como foi o caso do Iraque, haverá inconvenientes para ele. Como diz Max Weber, a evidência da existência do direito não é a aplicabilidade, mas o pagamento de um preço caso ele não seja aplicado. Isso tem também a ver com o povo-mundo, no sentido de que não há Estado-nação sem nação e um povo sem o reconhecimento da coletividade. Portanto, a ideia do povo-mundo é que, a partir do momento que começa a se formar uma comunidade política em escala global, cresce também o reconhecimento da humanidade coletiva que se afirma através do reconhecimento de certos direitos e do sentimento proveniente da questão ecológica. Por certo, isso não pode ser assunto de um Estado particular, é uma responsabilidade muito grande. Por último, o princípio de compartilhamento, as tarefas, faz parte da humanidade com tal. Portanto, nesse sentido, há características como a mestiçagem cultural e o fato das pessoas se definirem menos pela identidade nacional. É um pouco fictício, mas isso não impede, por outro lado, que os espaços nacionais e os espaços menores sejam ainda hoje os únicos lugares nos quais se desenvolvem os elementos de democracia. Portanto, nós não podemos desenvolver uma utopia mundialista que siga mais rápido que a possibilidade de democracia em escala mundial. Digamos,

então, que o primeiro papel do Estado-mundo é defender a nação, sobretudo as menores.

Mudando um pouco de tema, como pensar a relação entre trabalho imaterial e trabalho material?

Bom, essas categorias não estão sobrepostas. Trabalho concreto e trabalho abstrato são categorias muito retomadas. Estou lendo agora um livro que talvez você conheça, ele foi escrito em 1928 por um teórico soviético importante, chamado Isaak Rubin. Esse autor trabalhou bastante sobre a teoria do valor. A primeira edição francesa, de 1975, não é mais acessível e a obra foi reeditada por Antoine Artous, que é um estudioso do tema. Ele fez um prefácio que é dirigido contra mim. De maneira muito gentil, claro. Nós não somos verdadeiramente amigos, mas é alguém que tenho alguma relação. Não concordo quando ele escreve que não cito Rubin. Eu tenho dois livros sobre *O capital* e, na bibliografia, aparece Isaak Rubin. Rubin é uma figura muito interessante – naquele contexto eram dois autores importantes, duas grandes expressões, ele e Pachukanis, que foram mortos em situações extremamente obscuras. Eu li Rubin quando fazia a minha tese sobre *O capital* e, mesmo sendo muito interessante, ele foi responsável por algumas confusões que continuaram depois, sobretudo, nessa Escola de Artous, que é um pouco o que aconteceu com a Escola de Frankfurt, que, apesar de produzir coisas extremamente interessantes, apresenta certas inadequações conceituais. A Escola de Frankfurt, com razão, se interessou pelo fato do capitalismo ter um poder de abstração e destruição, posto que ele não se interessa pela riqueza concreta, mas sim pela riqueza abstrata. O capitalismo, de um lado, é exploração e extorsão, essa é, em minha opinião, a primeira contradição, a mais importante – a partir daí a gente compreende a existência das classes, o processo de acumulação, as estratégias, o poder etc. De outro lado, é próprio do capitalismo produzir mais-

valia, de forma abstrata, independente do conteúdo, e isso provoca efeitos devastadores sobre os homens. A Escola de Frankfurt se orientou por esse segundo aspecto, colocando no centro a teoria do trabalho abstrato, na verdade, a teoria da abstração. Em minha opinião, existe aí uma confusão entre mercado e capitalismo e é por isso que eles se interessam pelos *Grundrisse*. Os *Grundrisse* permitem essa confusão, mas n'*O capital* essa confusão acaba, isto é, Marx passa a utilizar uma categoria de trabalho abstrato muito distante da noção de riqueza abstrata. O que Marx entende por trabalho abstrato é o fato de que, qualquer que seja a natureza particular do trabalho, há sempre uma certa mobilização por fazer as pessoas trabalharem o mais duro possível. Esse conceito de valor é sempre econômico e político. Tudo isso é interessante, Marx não tem nada contra a abstração. Em Marx, o trabalho se produz como uma atividade racional, mas, como diria Weber, existem vários tipos de racionalidade, o rito religioso, por exemplo, é um outro tipo de racionalidade. A racionalidade do trabalho consiste em obter valor de uso em menos tempo, isto é, com o menor gasto de força de trabalho possível. Essa categoria de trabalho abstrato é, de certa maneira, atemporal. Evidentemente, na sociedade de mercado, esse processo é governado pelas relações de mercado, que colocam os produtores em concorrência, fazendo com que as mercadorias apareçam como dotadas de valor. Portanto, a categoria de trabalho abstrato e trabalho concreto entra na construção da categoria valor, que é, por sua vez, indissociável da forma-mercado. Há uma passagem da abstração antropológica para a abstração mercantil e, entre esses dois níveis, o uso de trabalho abstrato. Numa outra sociedade, as pessoas podem trabalhar mais em menos tempo por outros meios, por outras formas de constrangimentos sociais que não o mercado. No sistema educacional, por exemplo, nós não estamos numa relação de mercado, mas existe um programa que devemos seguir e nós somos supervisionados etc. Quando analisamos o capitalismo, devemos compreender que ele não tem como objetivo o valor de uso, mas tampouco o tem a produção de valor. Marx faz a diferença entre transferir valor de bens de produção ao produto e produzir novos valores. Na empresa, uma parte do valor da mercadoria vai

vir do valor de produção antecedente, então, esse valor vai ser transferido à mercadoria e uma parte do valor vai ser produzido. Portanto, ele emprega o termo “produzir valor” num contexto muito particular. Mas em momento algum Marx afirma que o objetivo do capitalismo seja o de produzir valor. Ele não é produtivista nesse ponto. O capitalismo em geral visa a acumulação de riqueza abstrata. E o que é essa riqueza? É a capacidade de dispor sempre de novos meios de produção e novas forças de trabalho. A teoria da abstração, em minha opinião, realiza uma espécie de confusão retórico-política.

Nesse caso, é impossível fazer a separação entre trabalho produtivo e improdutivo?

Em minha opinião, há uma fragilidade na teoria marxiana do valor e do mercado – como se na forma-mercado o trabalho fosse somente um trabalho de produção. Porém, digamos que o ato de troca suponha também o trabalho. Se se aceita essa suposição, caímos na crítica à ideia de trabalho improdutivo, porque a partir daí não se pode mais dizer que o trabalho do comércio e da finança é improdutivo. Por quê? Em minha opinião, se retomamos o trabalho de Marx, o valor da mercadoria é determinado pelo tempo necessário para a sua produção e troca, não o tempo de espera, onde buscamos um parceiro para a troca. Mas é o tempo do transporte, do fazer as contas etc. É necessário mesmo dizer que o valor da mercadoria aumenta com os comerciais, que fazem com que se venda, mas o aumento do valor da mercadoria não interessa a ninguém, porque isso quer dizer que é necessário mais tempo para fazer o mesmo produto chegar ao seu consumidor. É sempre essa confusão entre os dois sentidos do valor. Pensa-se que o valor seja algo formidável e Marx diz que o quê é interessante para o mercado é justamente a baixa do valor. Agora, se a minha suposição estiver certa, classificar o trabalho comercial e o trabalho

financeiro de improdutivos não tem muito significado teórico. Produtivo e improdutivo, isso depende. Em Negri, há uma só palavra para se referir à produção – pode dizer tanto a produção capitalista de mais-valia, a produção de mercadoria e pode ser a produção no sentido de Spinoza, onde tudo é produzido. Portanto, não podemos partir daí.

Jean Lojkine[*]

Diretor emérito de pesquisas em sociologia do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), membro do Centre d'Études des Mouvements Sociaux (CEMS) e professor aposentado de sociologia da École des Hautes Études em Sciences Sociales (EHESS), Jean Lojkine se destaca pela produção de títulos como: *La classe ouvrière en mutations* (Éditions Sociales, 1986), traduzido para o português como *A classe operária em mutações* (Oficina de Livros, 1990); *La révolution informationalle* (PUF, 1992), traduzido no Brasil como *A revolução informacional* (Cortez, 1995); *L'adieu à la classe moyenne* (La Dispute, 2005); e *La Crise des Deux Socialismes: leçons théoriques, leçons politiques* (Temps des Cerises, 2008).

Gostaria de começar pelo seu método de trabalho. Como você organiza sua pesquisa?

Eu tenho dois métodos de trabalho. Faço muita pesquisa de campo, mas ao mesmo tempo tenho uma reflexão teórico-filosófica. Sou formado em filosofia, mas sempre procuro confrontar as hipóteses teóricas com o real. Dessa forma, posso ter respostas, por exemplo, sobre a atualidade da teoria do valor de Marx a partir de uma argumentação teórica. No entanto, me preocupo em saber a quem ela serve, porque ela serve e qual é seu resultado na análise das classes sociais. Não sou, por exemplo, como meu colega e amigo Jacques Bidet, um filósofo puro, sou um filósofo impuro e continuo a manter essa impureza. Quando terminei meu curso de filosofia, escolhi voluntariamente a sociologia, mesmo não me reconhecendo nem um pouco na sociologia empírica, constituída essencialmente pela sociologia americana, anglo-saxônica de tipo positivista. Não me reconheço no positivismo, mas quero ter sempre

uma confrontação com o empírico, na medida em que é uma maneira de evitar uma postura especulativa em teoria e em política.

Qual é a sua relação com o pensamento de Marx? Uma teoria marxista renovada deveria ter como fundamentos centrais a crítica ao determinismo tecnológico e ao economicismo?

Eu devo dizer que em conexão com esse duplo método (empírico e teórico), Marx é um referencial, como indiquei no livro *La révolution informationelle*. No entanto, evoluí desde a sua publicação. Utilizei, por exemplo, algumas críticas de Althusser endereçadas a Marx; em que Althusser critica tudo o que pode se assemelhar a um determinismo economicista e tecnicista, ou seja, que coloca a revolução como consequência necessária da crise, como se existisse uma correlação automática entre a maturação da crise econômica e a maturação política que resultaria numa revolução política; ou que haveria uma evolução natural das forças políticas do capitalismo ao socialismo ou comunismo. Nesse sentido, não nego o que escrevi, mas penso ter evoluído, por exemplo, com o meu livro *La crise des deux socialismes*, em relação a essa questão.

Para entrar diretamente na sua questão, tomo Marx também com base nesses dois métodos, quer dizer, o Marx teorizador, a partir de uma evolução da sociedade e de uma evolução da forma da luta política de classes. Mostro, por exemplo, no meu último livro, que o Marx de depois da Comuna de Paris não é mais o Marx do *Manifesto comunista* de 1848. Sobre a questão, por exemplo, da democracia de opinião, da liberdade de associação e de reunião, ele tem posições que, na verdade, variam em função da conjuntura

política. Por exemplo, depois da repressão extremamente violenta, da revolta operária de 1848, ele tem uma visão muito pessimista, constatada no momento em que se dirige à Associação Internacional dos Trabalhadores. Ele possui uma visão pessimista sobre a possibilidade da passagem pacífica ao socialismo, ao mesmo tempo em que sua percepção será mais nuançada em outros momentos. Há passagens em Marx que são marcadas pelo determinismo tecnicista e economicista com os quais tenho bastante reservas. Há, em minha opinião, uma filiação entre essa concepção e a que está em Lênin, por exemplo, ligada à ideia de que o capitalismo monopolista de estado poderia ser o anticampo do socialismo, concepção que pessoalmente refuto completamente.

Qual o papel das mudanças técnicas e tecnológicas na constituição das transformações sociais? Como você compreende a relação forças produtivas/relações de produção?

Em meu livro *La révolution informationelle*, eu, apesar de tudo, fui ainda vítima do economicismo e do tecnicismo. Não quero dizer que caí na cilada de apresentar a revolução informacional como o comunismo informacional. Porém, penso não ter escapado completamente desse desvio, assim como Negri no *Império* não escapou. Althusser, com seus defeitos, com seu unilateralismo, tinha criticado violentamente a importação direta do modelo hegeliano na análise marxista e tudo que pudesse parecer tese, antítese e síntese, contradição da contradição, negação da negação. Não há nenhuma ligação direta entre uma crise econômica e a revolução política, isso foi reconhecido por Marx e Engels sobre a revolução de 1830-1848. Eles estavam equivocados e disseram: nós estávamos cheios de ilusões, tínhamos ilusões sobre o caráter dos acontecimentos iminentes da revolução política

depois da crise econômica. No entanto, esta argumentação ainda se mantinha muito prisioneira ao modelo de matriz marxista, à matriz clássica marxista. Eles ainda estavam aprisionados a essa concepção e admitiram o equívoco apenas parcialmente, dizendo: "*nós nos confundimos, nós tínhamos ilusões*", mas essas ilusões vêm do fato de que a crise não estava madura o suficiente. Acredito que não há nenhum automatismo entre o movimento das forças produtivas, o movimento das relações de produção e o movimento da consciência política. Não é possível, assim, fazer da economia mediação da representação política e é isso, em minha opinião, que é o defeito de Marx. No entanto, pensando a questão de maneira mais dialética e mais dinâmica, eu diria que não é possível ter uma visão somente economicista ou somente tecnicista de Marx. Como disse Althusser, existem capítulos que felizmente saem do plano, como a passagem sobre a legislação fabril, sobre a cooperação. Enfim, essa dialética complexa entre forças produtivas/relações de produção e relações políticas/relações sociais reaparece. Portanto, penso que é preciso tomar Marx e Engels como o fez Lênin – que eu também trabalhei no meu último livro –, como pessoas lutando com dois métodos, como falei no começo, para afirmar a atualidade política da luta de classes. Nesse sentido, a análise deles não é uma análise linear, é uma análise evolutiva, porque é uma análise que se choca com a realidade e se retifica. Podemos dizer que ela oscila e que se retifica, mas em um sentido dialético.

Como você pensa a apropriação feita dos Grundrisse *pelo debate contemporâneo?*

A relação que tenho com Marx e a maneira como o percebo é: ele é um gênio, mas um gênio que não pôde ir além do horizonte teórico e ideológico do seu tempo, isto é, o horizonte dado pela grande revolução tecnológica que funda o capitalismo, a revolução industrial. Com base na revolução industrial, ele não pôde antever

as contradições capitalistas que estão inscritas na revolução informacional. Isso não foi possível, e é nesse sentido que tenho desacordos com Toni Negri e com a teoria do capitalismo cognitivo, na medida em que ela tenta retirar o máximo de coisas de uma famosa passagem dos *Grundrisse* sobre o trabalho intelectual. Não se deve cometer o erro de procurar nos *Grundrisse* os elementos que permitam fundar uma revolução tecnológica atual nas contradições que ela estabelece com o capitalismo e as contradições do capitalismo com as da revolução informacional. É por isso que também critiquei as noções de revolução tecnocientífica e de novas classes operárias nos anos 1960-1970. Essas noções pertencem ao mesmo corpo teórico e ideológico que tenta tirar de Marx o que ele não podia dizer, o que ele não podia pensar, enquanto o essencial seria, contrariamente, relativizar o pensamento de Marx, mostrando a novidade dos dispositivos surgidos da revolução informacional.

Passados mais de quinze anos da publicação do livro La révolution informationelle, *como você caracteriza a sociedade informacional? Ela é o princípio de uma sociedade pós-mercantil? Quais os conflitos centrais postos pelas novas tecnologias da informação na atualidade?*

Desconfio muito de tudo que seria um salto evolutivo. A internet não nos levará ao comunismo, isto não quer dizer que não há relações muito interessantes no sentido do compartilhamento da

informação. Quando vemos o debate que existe na França, e suponho que ele exista no Brasil, sobre o *download* gratuito de filmes, de canções e de música, é muito interessante, pois ele é uma viva expressão da contradição entre o caráter não mercadológico da relação que podemos ter com as informações, a internet e, ao mesmo tempo, sua forma-mercadoria, sua ligação com o mundo mercadológico. O mercado faz tudo para transformar essas informações que se trocam na internet em informações pagas, que possuem um preço. Há, nesse sentido, uma contradição aí, mas uma contradição não é uma evolução natural, espontânea e automática, é o nascimento de novas potencialidades, de potencialidades possíveis. Os possíveis são contraditórios, tudo depende da utilização do possível.

As duas contradições que a revolução informacional manifesta é a contradição entre as informações operacionais, na base, e as informações estratégicas, nas empresas e na *cité politique*. Nas empresas, as informações se caracterizam pelo fato de, mesmo no âmbito da engenharia de ponta, onde há extrema qualificação em nível técnico e também na produção de informação operacional, serem subordinadas a uma informação estratégica, que é uma síntese da informação. Há, assim, informações muito complexas em relação àquelas que têm uma aplicação restrita num domínio particular. O problema da informação é de encontrar, finalmente, um sistema de informações que resuma e sintetize o mais grandioso número de informações. Portanto, há uma diferença de critério da gestão da produção industrial para o da produção informacional. O que conta, nesta última, não é o volume, mas a economia sobre o número, a capacidade de não fazer linhas de programa, mas sim de fazer o programa mais simples.

Quando há reestruturações produtivas e demissões coletivas, qual é a chave? A chave não está numa empresa, num estabelecimento, nem mesmo no diretor da fábrica, a chave está nas mãos de um pequeno grupo que possui uma visão estratégica mundial, global de conjunto. Essa contradição entre a estratégia global e a informação no nível micro é central. No entanto, a informação micro se vinga da estratégia global. É um diálogo estéril. A estratégia, ou visão geral, não sabe o que acontece nas usinas e

as informações não retornam porque muitas coisas dependem atualmente de uma implicação subjetiva da inteligência, do saber-fazer dos assalariados. Mas se os assalariados não possuem confiança, se eles possuem a impressão de que há um tipo de massa que se apoia sobre eles, quer esmagá-los e de certa forma extrair o saber-fazer deles, eles resistem. Há uma maneira de resistir e essa maneira é inexpugnável: é resistir dizendo nada, fechando-se em si mesmo. Essa luta entre a informação apropriada e a informação retida pelo alto e por baixo é o que caracteriza a revolução informacional.

Você tocou na questão da nova classe operária e da crítica da concepção de revolução tecnocientífica. Quais seriam os princípios gerais de uma teoria das classes sociais?

O que faz a diferença entre a teoria marxista e as teorias sociológicas não marxistas das classes sociais é que a marxista não é uma teoria da estratificação, mas uma teoria da contradição. Contradição entre a classe que explora e a classe que é explorada. Nesse plano você tem razão de dizer que a teoria marxista é uma teoria das relações sociais e não uma teoria da segmentação, da estratificação social, com quatro ou cinco classes médias, o que não quer dizer que não é preciso estudar a estratificação social. Mas essa estratificação social deve estar subordinada a uma teoria dinâmica da luta de classes, e a luta de classes é a luta entre um salariado, ou seja, de pessoas que possuem sua força de trabalho para vender (um salariado composto, complexo), e a burguesia capitalista. Mas esses assalariados complexos não se resumem à classe operária. Eles possuem componentes diversificados, por exemplo, como digo no meu livro, componentes que podem ser divergentes, divergências sobre a cultura ou a divergência entre os

professores que estão em greve há muitos anos na França. Existe uma série de lutas de professores, mas esses professores caem num tabu complicado, que é a relação com as famílias populares. Há a relação entre um grupo de assalariados cultivados, que possuem a função de educadores, e famílias populares em que uma parte se sente excluída desse saber. É uma relação complexa, e esta relação deve ser levada em consideração numa teoria das classes sociais, isto é, uma teoria das classes que distinga os componentes ligados às camadas populares (operários e *employés*) e os componentes ligados (a aquilo que não chamo de classe média) aos trabalhadores intelectuais assalariados.

Como você pensa a questão da centralidade do trabalho no mundo contemporâneo?

A centralidade do trabalho, em relação à exploração dos trabalhadores das indústrias, foi alargada justamente aos trabalhadores intelectuais e estes trabalhadores intelectuais fazem parte do mundo operário. O mundo operário possui cada vez mais responsabilidades de organização do trabalho nos ramos de ponta da indústria e dos serviços. Temos, assim, um alargamento da centralidade do trabalho em relação, por exemplo, aos problemas de estresse no trabalho. Não penso que a centralidade do trabalho, contrariamente a algumas teses que são desenvolvidas aqui, seja realmente questionada, mas há uma imbricação mais forte entre a centralidade do trabalho e o que se passa na esfera doméstica. Porque, graças às novas tecnologias da informação, há cada vez mais a utilização daquilo que nós chamamos em francês de coleira eletrônica, como a dos cães. Eu volto para minha casa, mas tenho meu bip que faz com que eu mantenha sempre uma relação com a empresa, podendo ser questionado a qualquer momento. Isso acontece com vários operários qualificados que trabalham a distância, que trabalham em ramos de ponta, como a aeronáutica, a

eletrônica, que são vítimas em relação ao tempo de trabalho, de sua extensão no domínio doméstico. Não há, por um lado, retração, ao contrário, há alargamento da jornada de trabalho. Por outro, existe uma relativização do domínio do trabalho profissional. Relativização na medida em que se desenvolvem atividades que não são passivas, que são reflexivas, que são muito importantes e que estão fora do tempo de trabalho profissional, fora da empresa. São atividades de formação e de cultura que, cada vez mais, se desenvolvem fora do mundo do trabalho profissional. Foi o capitalismo informacional que colocou em simbiose o trabalho na vida profissional. Agora, as reivindicações sindicais pedem, por exemplo, que o tempo de formação seja contabilizado como tempo profissional e que ele seja remunerado como tal. Sem falar das teses sobre os rendimentos de inserção, sobre a renda mínima etc. Essas teses só puderam surgir porque houve uma transformação do trabalho e da extensão do trabalho, mas, ao mesmo tempo, é uma contradição do sistema capitalista, que procura reduzir ao máximo o trabalho pago pela empresa para pedir ao empregado que se autofinancie em suas atividades ditas de lazer. Tudo isso está evoluindo, mas evoluindo, repito, de maneira contraditória, porque existe um enriquecimento das atividades culturais e das atividades de formação em relação às atividades de produção. Portanto, as atividades de reprodução não são atividades repetitivas, mas sim atividades criativas. Essa é a grande novidade do trabalho informacional.

Sobre a relação entre trabalho material/trabalho imaterial, como compreender essa relação com base nos conceitos de trabalho concreto e de trabalho abstrato? Como pensar a produtividade do trabalho imaterial

face aos elementos intelectuais ou cognitivos da produção?

A noção de trabalho imaterial por oposição ao trabalho material coincide, em parte, com a noção de trabalho informacional, mas somente em parte, porque nas atividades informacionais há uma parte de material também. As atividades imateriais são, digamos, as atividades da inteligência. Mas em termos econômicos, as novas atividades informacionais precisam de pesados investimentos tecnológicos materiais. De um lado, os investimentos nos programas de computador, nos novos chips etc. são atividades materiais em que o trabalho informacional contribui, de outro, vemos que é preciso cada vez menos elementos materiais para obter potencialidades e potência em termos de capacidade de inteligência informacional. É preciso cada vez menos material para obter cada vez mais trabalho intelectual. A parte material do trabalho informacional é uma parte que se torna mais restrita que a parte imaterial. Talvez o mais importante seja não dividir produção material e produção informacional, porque existe o material no informacional, mas este material não é determinante. Não penso que a noção de trabalho abstrato e trabalho concreto seja a mesma coisa, porque o trabalho concreto não é nem material, nem imaterial. O que nós fazemos agora é o quê? Falar é um trabalho concreto ou é um trabalho abstrato? É um trabalho concreto e ao mesmo tempo falamos de coisas abstratas. Desconfio muito de tudo que seja uma oposição, uma demarcação entre trabalho manual como trabalho produtivo e trabalho intelectual ou imaterial como improdutivo. Acho que existe muito mais uma dialética entre o material e o imaterial. Para mim, o verdadeiro problema está em saber qual é o reconhecimento social do trabalho material e do trabalho imaterial. Atualmente, quando nós olhamos de perto o trabalho dos operários de fábrica nos setores de ponta, nós vemos que existe uma parte de trabalho manual e outra de trabalho intelectual. Portanto, é preciso evitar que continuemos prisioneiros de um modelo industrial copiado de Alain Touraine e Serge Mallet.

A teoria do valor-trabalho de Marx é ainda válida frente às novas formas de trabalho, frente às novas tecnologias da informação?

Eu retomo um pouco o que disse no começo. Marx, quando escreveu sua teoria do valor, tinha a imagem da parte mais desenvolvida do capitalismo, isto é, o capitalismo inglês. A teoria do valor continua valendo, mas permanece o problema de saber como essa teoria sofre as influências das contradições do capitalismo atual, por exemplo, em relação ao papel dos investimentos no domínio da pesquisa, da formação, da saúde etc. Estamos, então, diante de um domínio no qual o marxismo não possui muitas respostas, já que o capital que vai financiar a saúde, a pesquisa, a educação, a cultura etc. não é um investimento produtivo, mas trata-se, de outra maneira, de um capital constante, de um capital fixo/constante. Como explicar, de outro modo, o aspecto extremamente particular da crise capitalista depois de 1967-1969, que superou o Ciclo Kondratiev[31] tradicional? Como explicar essa dificuldade de sair do ciclo depressivo senão pelo fato de que há uma contradição extremamente forte entre o desenvolvimento das forças produtivas e, portanto, da revolução informacional, ao mesmo tempo em que o capitalismo procura extorquir a mais-valia? A financeirização é o resultado do capital que não consegue se valorizar em uma taxa de rentabilidade suficiente e é obrigado a extraí-la do capital fictício. Não vejo no que a teoria do valor esteja enfraquecida, ela é ainda válida. No entanto, é preciso levar em conta as novas contradições sociais, onde o trabalho produtivo e o trabalho improdutivo se juntam, haja vista, primeiro, a necessidade de enormes investimentos de capitais em pesquisa e desenvolvimento e, segundo, a incapacidade das empresas privadas em não conseguirem mais investir suficientemente sem colocar em risco seu lucro. Temos, assim, um problema mundial de acumulação do capital.

Como você analisa a relação entre tempo livre e tempo liberado nas atuais formas de exploração do trabalho?

A revolução informacional abriu novas possibilidades no domínio do tempo livre, não pressionado pela subordinação salarial, isto é, o tempo da atividade, das atividades fora da esfera assalariada. Ao mesmo tempo, não podemos permanecer apenas aí, pois estaríamos presos a uma concepção, mais uma vez, extremamente otimista e, finalmente, muito reformista do tempo livre e do tempo subordinado. A contradição do tempo livre/tempo subordinado avança sobre o domínio da atividade. A formação, por exemplo, é gangrenada pela segregação social, pois ela não é suficiente e a empresa não se responsabiliza por ela. Portanto, é o operário, o trabalhador, que deve pagar sua própria formação. Então, há uma contradição entre as possibilidades de criatividade individual e a constatação que o tempo da cultura é reservado a uma elite e de nenhuma forma à maioria da população, mesmo se observamos o aumento da população diplomada no mundo. Penso que nós não podemos dizer que o tempo só será livre no socialismo. Porque o socialismo, ele mesmo, é o quê? É uma etapa em direção ao comunismo. Seria "*cada um segundo suas necessidades ou cada um segundo seu trabalho?*". No trabalho há uma subordinação, mas é uma subordinação onde há uma contradição cada vez mais forte entre a criatividade individual que é requerida hoje – muito diferente do taylorismo, vinculada à responsabilização e à autonomização – e a subordinação capitalista, a subordinação do rendimento que faz com que seja preciso trabalhar em um tempo condicionado, sendo necessário trabalhar com o *dumping social*, com um *dumping salarial* etc. Portando, tudo é feito de contradições entre novas possibilidades e o acorrentamento desse possível pela subordinação do lucro capitalista.

Para finalizar, você poderia nos apresentar suas principais influências teóricas?

Fui muito influenciado por Paul Boccara por algum tempo. Guardo muita consideração pelos trabalhos desse autor sobre a teoria da desvalorização do capital que, em minha opinião, são muito importantes. Ele antecipou a questão da revolução informacional. Contudo, não possui uma visão suficientemente larga sobre a informação e, no mais, foi muito marcado pela matriz marxista clássica, particularmente pela matriz hegeliana que liga diretamente a economia, a tecnologia e o movimento político. Fui influenciado também, mas muito tardiamente, pelos estudos de Althusser. A influência mais recente e mais forte foi a de Gramsci.

João Quartim de Moraes*

Professor titular de filosofia da UNICAMP. Iniciou sua carreira docente universitária na Université Paris VIII Vincennes-Saint-Denis como professor visitante, logo após concluir sua especialização em Filosofia Antiga na Faculté des Lettres et Sciences Humaines. Com estudos que vão desde as contribuições de Epícuro à ética e à filosofia contemporânea, passando pela análise da formação histórica do Brasil, do militarismo e das configurações políticas da ditadura brasileira, o pesquisador tem se dedicado, nos últimos anos, à pesquisa da história do marxismo e à discussão crítica da relação entre o materialismo e o evolucionismo. Entre os títulos publicados nesses eixos de pesquisa estão: *A esquerda militar no Brasil* (Siciliano, v. I, 1991/v. II, 1994) com o primeiro volume também reeditado recentemente pela Expressão Popular em 2005; *História do marxismo no Brasil* (Paz e Terra, v. I, 1991), em parceria com Daniel Aarão Reis Filho e Marcelo Ridenti, reeditado pela UNICAMP até o sexto volume; e *Materialismo e evolucionismo*, organizado pela Coleção CLE a partir dos seminários de mesmo título.

Qual é o seu método de trabalho?

Até os trinta anos, lia mais do que escrevia. Agora, escrevo mais do que leio. Pior, leio para escrever. É uma compulsão invencível, como cuidar do jardim. Ambas me tomam muito tempo. Procuro, entretanto, sublimar esse investimento libidinal fazendo da escrita um artesanato intelectual de boa qualidade. É um ofício difícil e exigente.

Como pensar Marx hoje? Devemos ir além de Marx? Quais os elementos conceituais que Marx não desenvolveu e que se mostram

necessários para a análise das sociedades contemporâneas?

Ir além de Marx é difícil. Mais comum é ver “intelectuais de resultados” retornarem aquém do marxismo, fazendo da crítica à esquerda e à revolução pistas de decolagem para o sucesso mediático. Mas não há dúvida de que os conceitos de imperialismo e colonialismo, ausentes do horizonte teórico de Marx e de Engels, são indispensáveis para compreender o século XX e este começo do XXI. Já a tal “*globalization*” é uma impostura da mediática capitalista.

Tanto quanto os mísseis da OTAN, a revolução informacional, cuja perspectiva estava inteiramente fora do horizonte histórico da segunda metade do século XIX, confirmou que o capitalismo hegemônico continua capaz de legitimar-se politicamente pelo desenvolvimento das forças produtivas. Que este desenvolvimento desenvolva também o desemprego e a miséria apenas confirma que a arte e o engenho humanos estão subordinados à lógica férrea da valorização do capital.

Qual é a importância de Hegel na obra de Marx? Separar o racional no método dialético de Hegel não seria o mesmo que superar absolutamente a dialética hegeliana? O que seria uma dialética não mistificada? Não cairíamos em uma mistificação às avessas?

Gérard Lebrun, do qual tive a sorte de ser aluno e amigo, costumava dizer que as categorias hegelianas só são compreensíveis (ou, mais coloquialmente, “só funcionam”) sobre o fundo do Absoluto, portanto, de uma teologia racional. Marx se afirmou filosoficamente negando o que me parece a ambição teórica maior de Hegel: pensar o Absoluto como Sujeito e o finito como momento da substância infinita. Podemos reduzir essa negação a uma separação entre o racional e o místico ou teológico? Tiramos a casca e ficamos com o fruto? Essa imagem, que Althusser ironizou, pode ser melhorada. Sugiro a imagem do desmanche. Desmontando o edifício hegeliano encontraremos belas peças que notadamente poderemos utilizar alhures, no materialismo histórico. Elas nos ajudam a analisar os “processos”, não por acaso, um ponto cego do pensamento de Althusser. Mais difícil é transpor para o materialismo os temas conexos do autodesenvolvimento do conceito, da contradição movida pelo caráter constitutivo da negação, da *Aufhebung*, processo que incorpora os momentos que ultrapassa. Não cairei na tentação de resumir esquematicamente minha opinião sobre a possibilidade e os limites dessa complexa transposição.

Em que medida a indicação de uma ruptura epistemológica, localizada na Ideologia Alemã, *tem sentido em sua compreensão do materialismo de Marx? O conceito de alienação desdobra-se no conceito de fetichismo da mercadoria ou eles responderiam a problemáticas distintas?*

Discuti a questão num colóquio Marx/Engels do CEMARX (o primeiro, se não me engano); o texto foi publicado sob o título "Continuidade e ruptura no pensamento de Marx: do humanismo racionalista ao materialismo crítico", em *A obra teórica de Marx: atualidade, problemas e interpretações* (Xamã/IFCH-UNICAMP, 2000, p. 23-40). Nenhum pensador surge pronto, como surgiu Afrodite do crânio de Zeus. Qual estudioso de história da filosofia não está familiarizado com a contraposição da obra de juventude/maturidade aplicada a Platão e, principalmente, a Aristóteles? Sem dúvida, houve filósofos, como o da dúvida metódica, que se abstiveram de publicar antes de chegar à maturidade. Não há um "jovem Descartes". Ele explica porque, no *Discurso do método*, ao reconstituir sua trajetória intelectual, ao longo da qual, viajando muito, como soldado e como turista culto, rejeitou o que a Escolástica aristotélico-tomista lhe ensinara. Mas com admirável falta de pressa em se tornar célebre por seus escritos, contentou-se em manter bem abertos os olhos do corpo e do espírito.

O caminho de Marx rumo à maturidade teórica não foi retilíneo. Ele e seus amigos da esquerda hegeliana formaram-se filosoficamente ao influxo cumulativo, embora contraditório, de três recentes, próximas (já que em solo cultural alemão) e profundas, revoluções filosóficas: o criticismo transcendental de Kant, classificado por seu inventor como "revolução copernicana da filosofia"; a refundação hegeliana da lógica como autodesenvolvimento do espírito absoluto; e a crítica feuerbachiana da religião. O pensamento de Marx forjou-se, pois, pela recepção de influências filosóficas renovadoras. Daí a especial complexidade de sua formação teórica, que passou pela assimilação e superação crítica de uma fecunda herança filosófica. A influência kantiana foi indireta, embora fundamental no que concerne à dialética transcendental: basta lembrar a demolição, empreendida na *Crítica da razão pura*, das provas tradicionais da existência de Deus, da alma etc. A superação de Hegel, já notamos acima, parece-nos mais um desmanche construtivo do que uma *Aufhebung*. Quanto a Feuerbach, a crítica de seu materialismo "passivo" não deve fazer esquecer sua tese filosófica fundamental sobre a religião, tão atual

em nosso tempo, em que prosperam todas as modalidades da reação teológica, das mais espessamente fundamentalistas às mais descaradamente hipócritas: não foi Deus que criou o homem; foi o homem que inventou Deus. Sem aceitar radicalmente esta tese, não se pode ser materialista consequente.

No complexo de rupturas teóricas, através das quais Marx construiu sua posição filosófica, aquela que Althusser chamou epistemológica concerne à passagem da filosofia humanista do trabalho ao estudo científico das relações capitalistas de produção. Nenhuma ruptura, entretanto, é absoluta: mesmo as mais radicais se servem de instrumentos teóricos forjados no horizonte teórico agora ultrapassado. Do lado oposto à questão do conteúdo e da profundidade da ruptura, põe-se a discussão complementar sobre os elementos de continuidade que a relativizam. Serão meros resíduos de problemáticas ultrapassadas e, enquanto tais, abandonadas, ou testemunham a permanência de temas e concepções transpostos para um novo campo teórico? Os temas da alienação e do humanismo (ou do antropologismo), as questões de método, para referir algumas das mais importantes, remetem a essa alternativa. Discuti esses temas em dois artigos que publiquei em *Crítica Marxista*, número 12, “Contra a canonização da democracia”(2001, p. 9-40) e no número 21, “O humanismo e o homo sapiens” (2005, p. 28-51).

O conceito de alienação é peça-chave do trabalhismo ontológico lukacsiano, uma filosofia do sujeito humano coletivo em busca de sua “essência genérica”. Inspira-se em textos da juventude de Marx, que este nunca publicou. Sem dúvida, Lukács, que morreu comunista, assume o enunciado do princípio filosófico do materialismo histórico: ao se tornar produtor de instrumentos de produção de seus meios de subsistência, o homem se autoproduziu. Esse enunciado traz notável avanço teórico relativamente não só às antropologias do *homo* (ou *res*) *cogitans*, mas também às do *homo oeconomicus* e ainda do *homo faber* ou *tool-making animal*, forjada por Benjamin Franklin. Interpretado, porém, não como resultado de um processo material, mas como um princípio autossuficiente, que dispensaria qualquer fundamentação objetiva, não ultrapassa o horizonte da metafísica: a autoprodução do homem consiste na

exteriorização/atualização de um atributo essencial. Ele se tornou homem porque já era o sujeito universal do trabalho. Isto significa, se formos consequentes, que ele não pode se ter “tornado” homem pelo trabalho (entendido como essência ativa de seu “ser genérico”), porque ninguém se torna o que já era.

São muitas as definições metafísicas do homem, porque muitos são os pressupostos em que se apoiam e muitas as posições político-ideológicas que procuram justificar. Todas elas, entretanto, têm em comum dois princípios, criticamente sintetizados por Louis Althusser: (a) há uma essência universal do homem; (b) tal essência é atributo de indivíduos tomados isoladamente, que são seus sujeitos reais. A essência, que em si é um universal, se reproduz em cada homem; todos os homens seriam, portanto, plenos detentores da humanidade, ou ainda, racionais. Assim compreendido, o trabalhismo humanista é um discurso idealista que, a partir de uma nebulosa intuição de essência, inspirada, sem dúvida, por elevados ideais libertários, retoma a velha questão sobre a essência do homem e a responde no mais estrito cânone aristotélico-tomista: a animalidade é sua matéria, mas sua forma substancial é a razão.

A décima primeira tese sobre Feuerbach é construída a partir de uma falsa indicação dialética. Aparentemente, ela indica duas etapas: 1. A interpretação do mundo e 2. Sua posterior transformação, como se fossem duas etapas realmente separadas. Em que sentido a análise de Marx e sua ruptura com Hegel,

exposta nesta tese, já é uma forma revolucionária de conhecimento?

Georges Labica intitulou *Changer le monde* o tópico que consagrou, em sua pormenorizada análise das teses sobre Feuerbach, à tese de número 11. Ele me parece, entretanto, limitar-se a um inventário das diferentes interpretações da frase célebre, sem ultrapassar a constatação do bom senso: tudo depende do que se entende por transformar e interpretar.

Não se pode falar em duas etapas, já que, desde a pré-história do *homo sapiens*, cérebro e mão reforçam-se reciprocamente, na originária interação sinergética entre conhecimento e técnica. Parece-me, sobretudo, que houve e continua havendo uma maneira demasiado intelectual de compreender a tese de número 11. Ela é um apelo à ação, ao combate. Muitos pretenderam elucidar os dois conceitos como se tivessem sido definidos ao modo metafísico – como, por exemplo, simples é o que não tem partes –, ou geométrico – o círculo é o conjunto dos pontos equidistantes de um ponto dado. Poucos compreenderam a dialética imanente da frase: interpretar é transformar mentalmente, transformar é interpretar manualmente. Com toda certeza, essa dialética de conotações não escapou a Marx, mas, num manifesto contra o conformismo filosófico, importava-lhe enfatizar as determinações opostas aos dois conceitos e não suas conexões. Colocou-lhes as conotações básicas uma contra a outra: transformar é agir, mudar, meter as mãos à obra; interpretar é contemplar, inventar justificações para o mundo tal como ele é. De um lado, os filósofos do "*statu quo*", cujo ofício é pensar e que podem até transformar o pensamento, mas sempre pensando; de outro, os que criticam o mundo para transformá-lo. Não se trata, pois, de uma "falsa indicação dialética", mas de um recurso expressivo de que se serviu Marx para contrapor enfaticamente, numa curta frase, a crítica ativa ao conformismo contemplativo.

Em que medida é possível aproximar Karl Marx das análises biológicas de Charles Darwin? Em que medida Louis Althusser dá subsídios para realizar essa aproximação?

Os melhores subsídios seguem sendo os do magnífico opúsculo de Engels sobre o papel do trabalho na hominização do macaco. Dele também é a resposta categórica a esta questão, enunciada no discurso de despedida à beira do túmulo de Marx: “assim como Darwin descobriu a lei de desenvolvimento da natureza orgânica, Marx descobriu a lei do desenvolvimento da história humana”. Essa analogia valeu a Engels a duradoura antipatia dos “bichos-grilos” humanistas.

Althusser oferece elementos decisivos para analisar a articulação contingência/necessidade, mas bem menos para compreender a lógica objetiva do processo que Engels designou por “*der Menschwerdung des Apfes*”. Essa fórmula, que, embora tenha sido cientificamente superada – sabemos hoje que o homem não vem do macaco, mas macaco e homem provêm de ancestrais comuns na ordem dos primatas –, expressa toda a força dialética da língua alemã, difícil de ser traduzida: “o tornar-se homem do macaco”. A melhor tradução é “hominização do macaco”. Não somente as populações de primatas que evoluíram rumo à hominização não tinham nenhum projeto de virar homens (não tendo lido Lukács, não sabiam que tinham a tarefa de criar uma essência genérica), como tampouco havia neles qualquer tendência imanente nesse rumo. Por si só, porém, o acaso não explica nada. Assim como o vazio no atomismo, que não é nada (nada enquanto noção sem conteúdo), mas sem ele os átomos não se moveriam, também o acaso não é nada (também enquanto ausência de conteúdo), mas sem ele não compreenderíamos que a cada novo patamar da evolução consistiu uma adaptação seletiva a circunstâncias externas aleatórias.

A trama de fundo da teoria darwiniana da evolução é o princípio de que uma espécie se transforma ao incorporar mutações duplamente aleatórias: a variação individual no interior de uma espécie e as circunstâncias externas que tornam essa variação seletivamente vantajosa. A provável redução das florestas, que levou certos primatas há algumas dezenas de milhões de anos a descer das árvores para tentar a perigosa aventura da vida no solo, poderia tê-los conduzido ao extermínio nas garras dos grandes felinos. Porém, os que encontraram condições propícias para sobreviver atingiram um novo patamar evolutivo. Até aí, o "materialismo aleatório" althusseriano dá conta da trama básica da evolução. Para passar de um patamar evolutivo a outro é preciso ultrapassar o abismo da contingência radical: nenhuma adaptação seletiva está garantida de antemão. Mas a tese de que todas as configurações do devir material e histórico resultam de encontros aleatórios, e que mesmo os encontros que "pegam", formando aglomerados relativamente estáveis, são radicalmente contingentes, enfatiza unilateralmente o acaso e a descontinuidade radical, deixando impensada a lógica objetiva dos processos evolutivos.

Há, com efeito, um nexo evidente de antecedente a consequente entre os patamares constitutivos da história natural do homem, desde a adaptação à bipedia, que condicionou a liberação e a especialização da mão, até a sinergia intensa da destreza manual com o desenvolvimento do cérebro, que conduziu sucessivamente aos hominídeos, ao *homo* e ao *homo sapiens*. Podemos, com boa vontade, explicar a origem do homem por uma longa série de encontros aleatórios, mas o conhecimento científico da hominização consiste em determinar como cada estágio evolutivo, da bipedia ao homo sapiens, foi condicionado pelo anterior e, por sua vez, criou condições para o posterior. As espécies se transformam porque uma determinada população, submetida a pressões adversas, acumulou mudanças seletivamente vantajosas. Para a reconstituição desse processo cumulativo, cujo suporte objetivo é uma população evoluindo, os "encontros aleatórios" de Althusser são de pouca valia. Sem dúvida, a sombra do acaso está sempre por perto: se todos os primatas que abandonaram as árvores tivessem sido devorados por felinos famintos, não teria surgido o primata bípede

nem, portanto, seu remoto descendente, o *homo*. Constatamos, porém, que durante milhões de anos aqueles primatas passaram por transformações de uma espécie a outra, incorporando sucessivas adaptações articuladas umas com as outras. Em síntese, o conceito de evolução apoia-se num elemento básico de continuidade subjacente à descontinuidade entre uma espécie e outra, mas modificado pela adaptação seletiva. O "materialismo aleatório" ou "do encontro" não dá conta dessa dialética, materialmente inscrita no ácido desoxirribonucleico (ADN).

A partir dos anos 1980 uma nova onda de leituras dos Grundrisse *de Marx surgiu dentro e fora do Brasil. Qual é a sua interpretação sobre essa retomada dos* Grundrisse, *sobretudo quando se recupera o conceito de* general intellect*?*

Com certeza, os *Grundrisse* contêm um tesouro de ideias e análises. Basta lembrar dois dos textos mais conhecidos, sobre o método na economia política e sobre as formas econômicas que precederam o capitalismo. Mas a "nova onda de leituras" a que você alude não difere das ondas velhas: é um modismo semelhante ao suscitado pelo "jovem Marx". As modas passam. Aquilo que elas sobredimensionaram aparece em sua justa proporção. Pretender explicar o *Capital* pelos *Grundrisse* é contestar a decisão de Marx sobre o que ele devia e não devia publicar. Com essa ressalva, poderemos nos apropriar da imensa riqueza intelectual que Marx acumulou nesses escritos preparatórios.

A expressão *general intellect* (em inglês no original) aparece numa das mais luminosas passagens dos *Grundrisse*, em que é

desenvolvida a ideia de que o limite do capital é o próprio capital:

> A troca do trabalho vivo com o trabalho objetivado, isto é, a posição do trabalho social na forma da oposição de capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da **relação de valor** e da produção baseada no valor. Sua premissa é a de que a quantidade de tempo de trabalho imediato permanece como o o fator decisivo da produção da riqueza. Na medida em que se desenvolve a grande indústria, a criação da riqueza real passa a depender menos do tempo de trabalho (…) empregado do que da potência dos agentes colocados em movimento durante o tempo de trabalho. Essa potência não está minimamente relacionada com o tempo de trabalho imediato que sua produção custa, mas depende, isso sim, do estado geral da ciência e do progresso da tecnologia (…).[32]

A tendência para a qual aponta Marx é a de que "*o trabalho em forma imediata*" deixará de ser "*a grande fonte da riqueza*" e o tempo de trabalho deverá "*cessar de ser sua medida*" e, consequentemente,

> o valor de troca deverá cessar de ser a medida do valor de uso. O sobretrabalho da massa deixou de ser a condição do desenvolvimento da riqueza geral, bem como o não trabalho dos poucos deixou de ser condição do desenvolvimento das forças gerais da mente humana. Então, desaba a produção baseada no valor de troca.[33]

No parágrafo final desse tópico, após observar com irônico didatismo que a natureza não produz máquinas e que estas são "*órgãos do cérebro humano, criados pela mão humana*", Marx anotou: "*capacidade científica objetivada*", passando imediatamente a esclarecer essa expressão:

> O desenvolvimento do capital fixo indica até que ponto o saber social geral, *knowledge*, tornou-se **força produtiva imediata** e por essa razão as condições do próprio processo vital da sociedade passaram sob o controle do *general intellect* e se remodelaram em conformidade com este; [ele indica] até que ponto as forças produtivas sociais são produzidas não só na forma do saber, mas como órgãos imediatos da prática social, do processo da vida real.[34]

O limite dessa tendência objetiva não aparece no fundo de nosso horizonte histórico, mas no céu sombrio dos ásperos tempos em que nos é dado viver. O "*sobretrabalho da massa*" ainda não deixou de ser "*a condição do desenvolvimento da riqueza geral*", mas seguramente esta corresponde, em escala já imensa e ainda crescente, ao colossal desenvolvimento da produtividade do trabalho. Mesmo assim é pura futurologia falar hoje em "fim do trabalho". Pior, é humor de péssimo gosto afirmar isso não somente diante do muito que trabalham os que não perderam o emprego, mas principalmente afirmar isso diante das imensas necessidades sociais não satisfeitas de melhores e mais amplos serviços de educação, saúde, transportes públicos, lazeres com um mínimo de qualidade cultural etc. O que há hoje, como todo mundo sabe, é um socialmente catastrófico aumento crônico e inexorável do desemprego, que não constitui mero surto cíclico de desemprego antecedendo novos ciclos de acumulação. Estamos diante, portanto, de uma adaptação perversa das relações capitalistas de produção ao colossal desenvolvimento tecnológico das forças de produção. Contrariamente, porém, à adaptação ao esgoto dos ratos, baratas e similares, esta humana perversidade não configura um equilíbrio ecológico e sim uma inconciliável contradição entre a lógica do capitalismo e os interesses da humanidade.

A tese presente no Manifesto comunista *que estabelece uma relação contraditória e explosiva entre forças produtivas e relações de produção é determinista? Ela não submeteria o conceito de luta de classes às formas deterministas de interpretação da mudança histórica?*

Os filósofos bem pensantes sustentam que na natureza não há contradições, só oposições. Retomam, como fez Magri (o ex-marxista que aderiu ao Berlusconi, não o sindicalista de resultados, que se juntou ao Collor), o texto pré-crítico de Kant sobre as grandezas negativas, que reduz a contradição à esfera lógico-semântica. A contradição, segundo Marx, nem sempre é explosiva, mas está inscrita na lógica objetiva da história social. Não é compreendida de maneira "determinista", mas tendencial. Que significa esse termo? Que o desenvolvimento das forças produtivas encerra uma dinâmica que as torna cada vez menos compatíveis com a lógica das relações de produção baseadas na valorização do capital.

As classes sociais em Marx devem ser pensadas como um conjunto de indivíduos ou um conjunto de relações sociais?

Ça dépend, como costumava dizer Marx. Os dois termos da alternativa não se excluem. Mas há uma questão de fundo envolvida na pergunta que concerne à diferença radical entre as classes ditas fundamentais – que configuram um modo de produção – e as secundárias – que vivem ao lado das fundamentais. Essa distinção é, entretanto, insuficiente. Os modos de produção se definem pelas relações de produção, mas, em passagens importantes, Marx fala em modo de produção antigo, referindo-se à Grécia e Roma, onde a importância da participação dos escravos na produção variou muito, na razão inversa da produção camponesa independente. Basta lembrar a célebre passagem do prefácio de *Para a crítica da economia política* em que, em "grandes linhas" (*im grossen Umrissen*), ele caracteriza as "*épocas progressivas da formação social da economia*" (*progressive Epochen der ökonomischen Gesellschaftsformation*) pelos "*modos de produção asiático, antigo, feudal e burguês moderno*". A enumeração contém designações

geográficas (“modo de produção asiático”) e históricas (a sucessão antigo/feudal/moderno). O modo asiático remonta às primeiras grandes formações estatais do penúltimo e último milênio antes do calendário cristão (a.C.); a época antiga remete a um contexto geográfico bem determinado: a bacia do Mediterrâneo e terras próximas ao longo do último milênio (a.C.) e até a queda do Império Romano do Ocidente; a feudal à Europa ao longo da Idade Média e o burguês moderno ao surgimento do modo capitalista de produção. Esse esquema retoma a tradicional divisão da história em três eras (antiga, medieval e moderna), mas ultrapassa seu caráter eurocêntrico, acrescentando-lhe o modo asiático. Sobre este, permito-me remeter ao artigo “A ‘forma asiática’ e o comunismo agrário primitivo”, publicado em *Crítica Marxista*, v. II, 1995.

Produtivo e improdutivo, manual e intelectual, material e imaterial – como articular esses conceitos sem cair em uma tipificação da classe trabalhadora? Falta ao marxismo uma teoria da estratificação social (categorias profissionais, raça, renda, qualificação etc.) ou isto seria um ecletismo metodológico?

O sujeito implícito dessas oposições em sequência é “trabalho”. Os serviços são trabalho “imaterial” na medida em que não se corporificam num produto distinto do próprio trabalho. A oposição manual/intelectual, mão/cérebro é complementar. Sobre o trabalho intelectual de pesquisa investido na tecnologia, remeto ao comentário anterior.

Falar em “teoria” da estratificação social parece-me ecletismo. Mas todos os dados sobre a sociedade que permitem efetuar análises concretas de situações concretas interessam.

É possível indicar uma centralidade ou não centralidade do trabalho nas sociedades divididas em classe? Essa questão está presente na obra de Marx? Trata-se de um problema teórico?

A palavra “centralidade” é uma dessas ideias de borracha mole, que se pode torcer em todos os sentidos. A expressão “centralidade do trabalho” é uma senha dos seguidores de Lukács, um uniforme verbal que reveste uma ideia singelamente trans-histórica: a do *homo laborans*. Nenhuma sociedade, desde a aldeia neolítica, onde se esboçou a divisão do trabalho entre sexos, sobreviveu sem trabalhar. Cumpre a função, teoricamente duvidosa, mas ideologicamente operante, de cartão de visitas do trabalhismo ontológico.

Em que sentido a “imaterialidade” da produção de mercadorias coloca em cheque a teoria do valor-trabalho e, especificamente, o conceito de trabalho abstrato? A produção imaterial seria a expressão concreta

da não validade da teoria do valor-trabalho de Marx?

Parcialmente respondida anteriormente. O único sentido não místico de “imaterialidade” é dispêndio de energia não cristalizada numa coisa. Se o produto “imaterial” for mercadoria, ele será expressão concreta da plena validade da teoria do valor-trabalho de Marx.

Em que medida a teoria do valor-trabalho ainda tem validade teórica frente às novas formas tecnológicas da informação? Se o valor de troca é tempo de trabalho necessário, qual a importância do conteúdo, físico ou abstrato, das mercadorias produzidas?

Por que o “ainda”? Os donos das “novas formas tecnológicas da informação” ganham muito dinheiro. Vendem computadores, sistemas operacionais etc. Saber que fração desses produtos incorpora trabalho vivo e que fração constitui preço de monopólio é um problema de econometria que não estou preparado para esclarecer. O “conteúdo, físico ou abstrato, das mercadorias produzidas” é seu valor de uso. Pode ser um alimento ou uma carga de napalm, uma aspirina ou um gás letal.

As velhas formas tecnológicas da informação foram novas no momento histórico em que surgiram. Mas seria infantil negar o alcance da revolução técnica propiciada pela aplicação da

informática à microeletrônica. Ela configura um momento bem avançado da “capacidade científica objetivada” e, nessa medida, aponta para a perspectiva que examinamos a propósito dos *Grundrisse*, da ultrapassagem do valor-trabalho. Essa perspectiva está no horizonte histórico, mas não determina nosso presente.

A liberação de tempo de trabalho é em si uma forma de liberdade dentro da lógica do capitalismo contemporâneo? Como é possível caracterizar o tempo livre ou liberado nas sociedades contemporâneas? Renda universal, renda básica, ampliação da cidadania, revolução socialista, qual a saída?

A palavra “liberdade”, obviamente, apresenta dois sentidos totalmente distintos em suas ocorrências nesta frase. Na primeira, expressa o lado subjetivo do desenvolvimento das forças produtivas: supondo um aumento de 100% da produtividade, o mesmo tempo de trabalho médio produzirá duas vezes mais riquezas, portanto, essas riquezas serão produzidas na metade do tempo antes necessário. O trabalhador será “liberado” para dobrar a produção durante a outra metade do tempo de trabalho. Considerando que mesmo nos países onde os sindicatos são fortes o movimento sindical não avançou além da semana de 40 horas, conquistada em 1936 na França pela Frente Popular (as de 35, do social-imperialista francês Jospin, praticamente não saíram do papel), o tempo livre nas sociedades burguesas de hoje continua a se reger pela

majestosa imparcialidade das leis liberais: todos são livres para jantar no Fasano ou dormir embaixo da ponte.

O limite do capital é o próprio capital. O comunismo é a ultrapassagem radical desse limite. Mais difícil é saber qual o caminho rumo à saída, mas isso é outra questão, cuja resolução supõe a supressão da lógica da valorização do capital.

Para finalizar, quais foram suas principais influências teóricas?

Presumo que se trate das que eu recebi. Não sou presunçoso a ponto de imaginar que se trate das que eventualmente exerci. Serei brevíssimo: influenciaram-me no plano intelectual todos os autores que me ajudaram a pensar o mundo sobre a base de uma posição filosófica materialista.

John Weeks[*]

Professor emérito da University of London no setor de estudos para o desenvolvimento, John Weeks concentra suas análises socioeconômicas sobre diversas regiões da América Latina e da África. Profundo estudioso das teorias do desenvolvimento e da dependência, Weeks é reconhecido como um dos atuais pesquisadores mais profícuos na análise crítica do capitalismo em convergência com as teorias sociológicas e econômicas que se desenvolveram sobre as concepções de equilíbrio geral. Entre suas publicações, os títulos de maior destaque são: *Capital and exploitation* (Princeton Press, 1981); *The economies of Central America* (Holmes & Meier, 1985); *A critique of neoclassical macroeconomics* (Macmillan & St. Martin's, 1989); *Capital, exploitation and economic crises* (Routledge, 2011); e, ainda, o artigo "Dependency theory", da coleção *The Elgar Companion to marxist economics* (Edward Elgar, 2012), editado por Bem Fine e Alfredo Saad-Filho.

Como é o seu método de trabalho?

O método que utilizo é aquele relevante para a análise do capitalismo. Penso que um dos maiores insights de Marx foi mostrar que não há um método geral para as ciências sociais. Ele considera que a dialética surge da natureza do capitalismo. As contradições aparecem de um problema específico que Marx encontrou no capitalismo, aquele em relação ao produto da troca de trabalho humano. Os objetos têm valores de uso e valores de troca quando são negociados, porém esse fato se mostra contraditório porque o valor de troca de algo pode mudar enquanto seu valor de uso permanece o mesmo. Na verdade, o valor de troca pode ser até mesmo destruído, ainda que seu valor de uso continue existindo, o objeto ainda é útil. Por exemplo, na crise de 2008, houve uma retração nas maiores economias e muitos produtos não foram vendidos. Eles ainda são produtos úteis, ainda há pessoas que precisam deles, pessoas que precisam comer etc. Há pessoas que perderam suas casas, as quais, embora tenham perdido seu valor,

ainda podiam ser habitadas. Esta é, então, a contradição; e há um elemento muito concreto nessa contradição, não é algo que surge de uma rede de abstrações hegelianas. São coisas muito concretas que carregam complexas percepções. Diria que esse é meu método de análise do capitalismo.

Como você avalia as teorias que relacionam Marx e Keynes?

Marx foi o maior economista do século XIX e Keynes foi o maior economista do século XX. Na verdade, Keynes nasceu poucos meses antes da morte de Marx, portanto eles nem se encontraram. Quando me perguntam se a minha leitura de Marx é influenciada por Keynes, diria o contrário, que minha leitura de Keynes é que foi influenciada por Marx. Keynes, intelectualmente, não estava satisfeito com a teoria burguesa do valor, no caso, com a teoria quantitativa de Marshall. Em certo ponto d'*A teoria geral do emprego, do juro e da moeda*, ele diz que toda a riqueza da sociedade, todo o valor, surge do trabalho, entretanto, ele nunca perseguiu essa ideia. Penso ser essa uma grande limitação do seu trabalho, porque ele desenvolveu ideias importantes e conceitos fundamentais, os quais, contudo, eram limitados, uma vez que, apesar de ter abandonado a teoria do valor burguesa, ele não adotou a de Marx ou a de Ricardo ou a de qualquer outro.

Agora, em relação ao debate envolvendo Marx, Keynes e a questão do subconsumo, acho que existe uma confusão fundamental aí. Se fossemos resumir em poucas sentenças *A teoria geral* de Keynes, poderíamos dizer: para Keynes, os economistas neoclássicos acreditavam que a economia capitalista fosse determinada pelos preços, o que daria lugar ao pleno emprego. Somada a isso, existe a questão da alocação, isto é, a ideia de que a economia estuda a alocação de recursos escassos em meio a necessidades ilimitadas. Isso está errado. Keynes percebeu que isso estava errado e considerou as economias capitalistas como determinadas pela demanda, isto é, o nível da produção, a curto

prazo, era determinado pelo nível da demanda. Penso que Marx concordaria com isso. No mais, diria que há elementos que se completam nas teorias de Marx e Keynes. Keynes tentou entender o funcionamento da economia capitalista em uma situação distante da abstração do pleno emprego, o que é uma tarefa muito mais específica e minuciosa do que aquela que Marx tentou fazer. Marx estava interessado no crescimento, já Keynes não estava interessado no crescimento em particular; digo, ele estava interessado no crescimento, mas nunca teorizou sobre isso. Ele achava que as economias capitalistas tendiam à estagnação. Acho que Marx certamente não discordaria disso. Keynes pensou que, por causa do envelhecimento da população e das mudanças técnicas lentas, haveria uma tendência, em longo prazo, à estagnação das economias capitalistas. Isto é, crescimento muito lento, desemprego etc., sendo às vezes preciso a intervenção do setor público para que isso fosse evitado. Ele também achou que no curto prazo haveria desemprego devido à instabilidade do capitalismo. Diria que a complementariedade entre Marx e Keynes está, nesse sentido, no curto e no longo prazo.

A partir do início dos anos 1980, os Grundrisse *de Marx foram revisitados por diversos autores. Como você pensa a apropriação dessa obra hoje, sobretudo quando relacionada à questão do desenvolvimento tecnológico?*

Penso que, para essa entrevista, a questão principal a ser discutida é se a teoria do valor é relevante em relação às

tecnologias de informação (TI). E, nessa linha, considero que esse tema apresenta uma forte confusão.

No século XVIII, havia os fisiocratas que, analiticamente, chegaram à conclusão que o valor era unicamente criado pela agricultura. Basicamente, eles diziam: olhe as manufaturas, tudo que a manufatura faz é pegar algo que vem da agricultura e transformá-la, nada é criado ali, a madeira cresceu nas árvores, os tecidos vêm do algodão que, por sua vez, é tirado dos carneiros etc. Isso é o que, em minha opinião, Marx chamaria de um argumento exotérico, isto é, olha-se para a questão e se chega a certas conclusões tiradas diretamente daquilo que se observou. No momento atual, isto é, na era das tecnologias de informação, penso que a questão "o valor ainda vem do trabalho?" nos coloca em uma situação muito semelhante à descrita acima. O que as pessoas estão fazendo é olhar para o processo técnico e afirmar "isso é diferente, nós não tínhamos isso antes, precisamos repensar a teoria do valor-trabalho". Eu começaria de outra maneira. Em todas as sociedades humanas pessoas produzem coisas, isto é, elas cultivam coisas para comer, constroem lugares para viver etc. Sob o capitalismo, essas coisas se tornam mercadorias, elas se tornam coisas para serem compradas e vendidas. Portanto, os objetos tendem cada vez mais a se tornarem mercadorias. Vamos pensar em outro exemplo: o trabalho doméstico cria valor? Primeiramente, este trabalho cria valor e, de forma crescente, se torna mercantilizável. Na medida em que homens e mulheres se juntam à força de trabalho, como consequência, torna-se necessária a contratação de pessoas para tomar conta das crianças e limpar as casas, o que, por sua vez, é cada vez mais feito por empresas capitalistas. Assim, esse tipo de trabalho se tornou uma mercadoria. E, por ter se tornado uma mercadoria, ele se torna trabalho criador de valor.

Parece-me que é possível pensar nesses termos quando se pergunta sobre as TI. Podemos imaginar a criação de riqueza sem o trabalho humano? Sim, é claro, as árvores crescem e nós podemos deixá-las crescer de forma selvagem, certo?! Você não precisa cortá-la. Lembremos da famosa citação de Marx em *Crítica ao programa de Gotha*, que diz que toda a riqueza não é criação do

trabalho humano, parte é criação natural. Mas isso não é o que penso sobre as TI. O argumento é similar. Digo, minha convicção está na existência do seguinte ponto: o progresso tecnológico permite a criação de valor independente da ação humana. Acho que esse é o tipo de argumento que está por trás desse debate. Eu diria o seguinte, que há uma mercadoria aqui, vamos supor, um software da Microsoft. É uma mercadoria, é vendida por um preço. O que determina o preço da mercadoria? Bem, uma coisa que sabemos é a existência do processo intersetorial da competição capitalista que, é claro, pode ser temporariamente monopólico e a Microsoft possui um; mas há a tendência, sob a competição capitalista, de tentar forçar algum tipo de equalização da taxa de lucro. Isso, de fato, é uma tendência. Ok, sabemos então como o preço é formado. Agora a questão é: o que subjaz ao preço? E não vejo aqui uma dificuldade no plano da teoria do valor-trabalho. Não vejo como utilizar qualquer outra teoria. Não vejo o que é único desse processo que o torne mais difícil de explicar o valor do que, por exemplo, a fabricação de um automóvel. O automóvel precisa ser projetado, o que é feito agora eletronicamente, não se desenha mais à mão, talvez ainda um pouco, mas são usadas máquinas para fazê-lo. Esse é o processo de conversão à moderna manufatura. Perdoe-me se pergunto, mas não vejo o que é específico nesse caso, não vejo o que é específico do problema com o qual a teoria do valor trabalho teria uma suposta dificuldade para explicar este processo. Onde estaria o problema? Por que seria uma dificuldade para a teoria do valor?

Acho que essa análise retoma Negri. Em primeiro lugar, é difícil separar a análise do valor do concreto, no sentido em que a criação de valor é também a criação de objetos concretos. Entretanto, penso que se deve ter uma análise abstrata no contexto do capitalismo. Então, este é o início do nível abstrato. Acho que todos nós concordamos que os produtos são simplesmente o resultado da ação humana. Certo, trata-se de uma combinação de atividade humana com instrumentos de produção, o que cria produtos sob a dominação do capital. Sempre temos que recordar isso: sob a dominação do capital. Agora, se o argumento é aquele segundo, o qual esse trabalho intelectual representa uma intangibilidade que

não é transferida ao produto, acho que isso representa o mesmo tipo de confusão dos fisiocratas. Vamos pensar, por exemplo, nos romances de Dickens. Charles Dickens escreveu um romance que foi vendido por uma editora capitalista. Essa editora retém os lucros da venda, mas qual é a fonte desses lucros quando você tem atividade intelectual que vem da cabeça de alguém? Vamos pegar o caso de um autor que é diretamente contratado pelo capitalista, por um pequeno-burguês. Há a questão da qualidade do trabalho, à qual retornarei, mas há a coisa concreta: alguém escreveu algo, está impresso. Mas se isso se torna um e-book, algo mudaria? Esse e-book não pode ser colocado nas prateleiras, mas isso muda alguma coisa? Não, eu acho que a maioria das pessoas diria não. Há uma forma diferente de adquiri-lo, uma forma diferente de entregá-lo. Mas e se aquela pessoa não escrever de fato, mas ditar direto no computador, o que está se tornado cada vez mais possível, acho que ainda deveria ser dito que não há mudança significativa. Não, não estamos falando sobre a forma exata em que isso se produz, estamos falando do fato de que há alguém que foi contratado pelo capital, então, combina-se seu trabalho com o meio de produção de que está separado. Isso gera o produto que o capitalista então vende. Isso é um aspecto que pode ser chamado, se você me permite, de transubstanciação do trabalho concreto em valor criado, que vai além de toda a ideia do tempo de trabalho abstrato socialmente necessário para poder focar a relação entre trabalho concreto e trabalho criador de valor. Assim, diria que não há problema aí.

O outro aspecto é a questão dos diferentes tipos de trabalho. Sobre o pessoal das Tecnologias da Informação, bem, certamente nós concordamos sobre a posição da pessoa que monta o computador e parafusa aqui e acolá. A questão é que a razão de o computador custar o tanto que custa é porque alguém armazenou um software que, então, permite a você pegar essa máquina, que alguém montou e parafusou, e torná-la algo com valor. De fato, não há valor algum nessa máquina sem esse traço intelectual. Há um aspecto da questão das diferentes qualidades do trabalho concreto. Isso é um grande problema para a teoria do valor, mas não é um problema novo.

O pessoal de TI está lidando com uma questão que é a seguinte: existe uma qualidade de trabalho que é tão diferente que a faz ser um fator diferente de produção? Penso que é esse o caminho para tentar colocar a questão deles. Me parece que eles apresentam um argumento clássico no qual eles não consideram capital e terra, por exemplo, como fatores de produção, mas, ao mesmo tempo, eles dizem que talvez haja outro fator de produção que é um fator diferente no sentido de que se você não o tivesse, o outro trabalho não seria produtivo, não se teria como obter o produto necessário; e nós não poderíamos tratá-lo meramente como uma qualidade diferente do outro trabalho e a razão para isso, de acordo com o que tenho acompanhado nesse debate, seria que a concepção de tempo de trabalho não é relevante da mesma forma, como, por exemplo, no caso de um trabalho repetitivo com máquinas que é feito por 8 ou 10 horas e, assim, se pode medi-lo. Mas então haveria esse trabalho intelectual, que talvez também vem do “suor humano”, mas para o qual foi descoberto que a medida de tempo é irrelevante. Acho que se confunde o trabalho abstrato e o concreto. Muitas das pessoas, discutindo essa questão, falham em entender o que acontece com trabalho concreto no capitalismo. Quando você trabalha para um capitalista – a maior parte daqueles que trabalham em universidades pode não perceber isso –, seu trabalho se torna padronizado, monitorado, você não pode ficar apenas pensando, perguntando e especulando sem pressa até você ter uma inspiração. É mais do que um prazo, há, na verdade, um processo que segue, no qual existe uma data em que seu produto será lançado, haverá propaganda que precisa ser feita, haverá certas coisas de fato concretas que teriam que acompanhar aquele produto, por exemplo, o iPad precisa ter uma capa e tudo o mais. Quando o prazo termina, se você não tiver tudo isso e seu produto pronto, você será substituído por outra pessoa.

Então, isso pode parecer a nós, ou nós podemos pensar – e particularmente a pequena-burguesia gosta de pensar dessa forma –, que aquele trabalho intelectual é diferente no sentido, por exemplo, do envolvimento de uma inspiração e assim por diante. Mas o capitalismo força-o crescentemente a se tornar análogo ao trabalho manual. Nunca será como ele, mas algo ocorre de maneira

similar ao artesão. O trabalho do artesão é um trabalho bem diferente, de alguém que faz todo o produto, como uma cadeira, por exemplo, mas quando esse trabalho é colocado no capitalismo, ele se torna cada vez mais análogo ao trabalho manual.

Como você compreende, em sua análise do capitalismo, a relação entre trabalho produtivo e improdutivo, concreto e abstrato?

Essa problemática do trabalho improdutivo *versus* trabalho produtivo pode ser vista como o grande enigma, o grande mistério da teoria do valor-trabalho: todo o trabalho potencialmente cria valor? Somente o trabalho de serviços não é produtivo? O atendente no banco cria valor? Serviço de transporte cria valor? Há essa questão. Mas diria que, antes dessa questão, teríamos que resolver o problema do movimento que vai do trabalho concreto ao trabalho abstrato, o que cria outro aspecto do trabalho improdutivo: um trabalho que não é produtivo. A saber, você tem dez produtores de cerveja ou softwares, não importa, vamos dizer que todos têm exatamente o mesmo tipo de trabalho, para facilitar o foco nessa nossa questão. Alguém desses dez é capaz de produzir um produto que, diríamos, é vendido mais barato que os outros. Assim, os outros precisam rebaixar seus preços àquele nível, o que significa que parte do trabalho executado naquelas unidades mais caras não cria valor. É sempre um erro usar exemplos que são tão triviais. Não quero passar a impressão de que há uma diferença entre trabalho concreto e trabalho abstrato, mas para simplificar por um momento: levo duas horas para criar certo conjunto de instrumentos, sendo que outra pessoa faz o mesmo em uma hora. Então parte do meu tempo não cria valor porque não será validada no mercado, não será caracterizada como se tivesse criado valor. Essa é a questão que surge do estabelecimento do tempo de trabalho socialmente necessário.

Agora, sobre trabalho produtivo e improdutivo. Vamos supor a questão das companhias de ópera na Itália. Seriam essas companhias criadoras de valor? Penso que a implicação clara para o marxismo seria: não, não criam. Não é uma atividade organizada sob o domínio do capital. Eles podem pagar salários miseráveis, podem ter um diretor tirano, coisas como essas, mas não se trata de exploração no sentido normal, talvez uma pressão, mas não, isso não é exploração. Agora, vamos dizer que Verona, por exemplo, decida vender sua companhia de ópera a um capitalista. Então, a companhia se torna criadora de valor; ela foi trazida para o sistema capitalista. De repente, de um ponto de vista capitalista, essa companhia de ópera deverá completar os filmes, televisão, balé ou o quê quer que seja em certo prazo. Essa companhia deverá ser gerenciada com o objetivo de gerar um lucro. Agora a questão é: a pessoa que vende ingressos nessa companhia de ópera seria produtiva? A pessoa que coordena a propaganda para a ópera cria valor? Acho que esse é um problema que ninguém resolveu. O que se costuma fazer é restringir as análises para um sistema puramente capitalista, no qual o problema não é tão explicitamente óbvio. Mas ainda há alguns marxistas sérios que pensam que essa é uma questão-chave. São pessoas geralmente envolvidas com questões de medições de fato. Por exemplo, vamos sair desses conceitos abstratos e sermos mais concretos: qual é a taxa de exploração da economia britânica? Qual é o número? Como você vai por aí e mede isso? Não podemos evitar a questão do trabalho produtivo e improdutivo. Incluiríamos o setor estatal? Como faríamos com o setor financeiro, estaria ele criando lucro? Bem, penso que Marx foi absolutamente claro em relação a isso. Acho que ele estava correto, analiticamente correto: isso é relevante no tocante às crises econômicas, o setor financeiro redistribui a mais-valia criada na produção. Na verdade, umas das razões de termos crises financeiras, de o capitalismo ser instável, é o fato de a redistribuição de mais-valia ter dominado a produção de mais-valia. Todos esses instrumentos financeiros como, por exemplo, os derivativos, o que eles são na verdade? Do que se trata? Trata-se de redistribuição de mais-valia que foi criada na produção por outra pessoa.

Fred Moseley, por exemplo, que não somente tem grandes contribuições teóricas, mas contribuições políticas muito importantes, exclui todo o trabalho de gerência também. Ele diz que os gerentes não são produtivos, eles são como a polícia. São a polícia capitalista na fábrica. Algo como se o trabalho deles fosse apenas ter certeza de que os trabalhadores não estão se distraindo, que o intervalo para chá dos trabalhadores não está muito extenso, esse tipo de coisa. E, com o tempo, as habilidades desse trabalho de gerência se tornam versões mais sofisticadas disso. Então, é uma questão claramente crucial, mas ainda não a resolvemos teoricamente.

Como pensar a definição de classes sociais sob a perspectiva da produtividade e improdutividade do trabalho?

Não podemos confundir a definição de classes com a questão de o trabalho ser improdutivo ou produtivo. Vamos tomar o exemplo de uma antiga fábrica, com máquinas e tudo o mais: seriam os faxineiros que varrem e coletam o lixo no final do dia trabalhadores produtivos? Eu diria, baseado numa definição estrita: não, eles não estão verdadeiramente envolvidos na produção de um produto. Mas eles são parte da classe trabalhadora mesmo assim, pois trabalham na fábrica. As pessoas que estão trabalhando numa cafeteria certamente também fazem parte de uma empresa capitalista. Assim, penso que a questão sobre as classes sociais é a questão da relação com os meios de produção. Você está numa situação na qual tem apenas sua força de trabalho para vender, você não tem nenhum outro meio substancial de ganhar a vida? Nesse caso, diria que você é membro da classe trabalhadora. Isso significaria, por exemplo, que professores de ensino básico são membros da classe trabalhadora, embora eles talvez não sejam contratados por capitalistas.

A questão do trabalho produtivo é a questão da produção do lucro capitalista e, certamente, está relacionada ao processo de classe, ao fato de que todos que são parte da classe trabalhadora estão contribuindo com a produção de lucro; e, em contrapartida, alguns estão envolvidos na distribuição de lucro. Então, diria que há um dualismo da classe trabalhadora e, ainda, que o trabalho de supervisão não faz parte da classe trabalhadora. Há uma famosa música: "*the working class can kiss my ass and make four minutes less*".

Enfim, a questão então se torna: por que nesse mundo moderno os sindicatos são tão fracos? Alguns diriam que a razão para isso é porque não existe mais uma classe trabalhadora como antigamente e, por isso, está ocorrendo o enfraquecimento dos sindicatos etc. Seria isso o resultado de uma nova classe trabalhadora, um novo conceito de classe trabalhadora? Penso que não, acho que esse é um conceito fruto da investida do capital global contra a classe trabalhadora. Se tomarmos a situação na Suécia, 90% da força de trabalho está em sindicatos. Médicos e advogados, todo o mundo está nos sindicados. O mesmo acontece na Noruega; todos estão sindicalizados, professores universitários também, assistentes bancários etc. O que ocorre com os países anglo-saxões? Penso que está havendo uma investida muito conscientemente organizada, com mudanças em leis que tornam mais difícil a organização, que facilitam a quebra dos sindicatos pelos empregadores. Considero que a globalização e a migração internacional propiciam uma fonte barata de força de trabalho. Então penso que ao invés de pensar em uma nova classe trabalhadora, temos que olhar a luta de classes. A razão de trabalhadores estarem enfraquecidos é porque estão perdendo a luta de classes, o que é uma triste verdade.

Nesta questão, por fim, ainda há algo mais a dizer. O capitalismo mudou? A classe trabalhadora mudou? Essas questões são levantadas a partir de duas principais leituras de Marx. Seria o processo de financeirização uma nova fase do capitalismo? Na verdade, está lá em Marx, digo, há a ideia embrionária lá. A financeirização é o nível seguinte de abstração. A primeira abstração é o dinheiro. Há a mercadoria, sua forma concreta, e sua forma abstrata geral é o dinheiro. O dinheiro então se torna uma

abstração inadequada para o capitalismo. A moeda se torna um instrumento inadequado para a acumulação de capital porque o capital individual, a empresa individual, procura se expandir além de seu lucro, alguns diminuem, alguns expandem e isso é, na verdade, o que está por trás da questão do crédito. O crédito é a próxima abstração, e esses derivativos, e assim por diante, são abstrações seguintes. Então, o que a financeirização representa é a materialização dessas abstrações em mercadorias livremente vendáveis. Podemos ver, de fato, que esses argumentos foram traçados por Marx, mas ele não previu todas as implicações que temos agora; porém, se você segue seu argumento sobre o capital fictício, você entende o que está se passando.

Há uma classe entre a classe trabalhadora e a classe capitalista? Que conceito utilizar para descrever essa classe, se é que ela existe?

Sim, penso que há. O termo pequena burguesia é usado, mas a parte complicada é que ele também se refere a pequenos produtores. Há todos os autônomos e médicos. Acho que a coisa interessante sobre isso é que no capitalismo moderno esses grupos são cada vez mais lançados sob o domínio do capital. Eles continuam a ter seus atributos profissionais específicos, então isso faz parecer que eles não mudaram quando se tornaram dominados pelo capital. Isso é claro nos EUA, onde a maioria dos médicos trabalha para empresas ou forma suas próprias empresas. Poucos lugares – cidades pequenas – podem ter mantido um sistema antigo. Mas, no geral, há provedores de seguro de saúde que podem ser tanto orientados pelo lucro ou não, dependendo da forma particular de corporação. No caso de médicos que têm as mesmas habilidades que tinham antes, você poderia dizer que eles ainda são provavelmente parte da pequena burguesia, mas cada vez menos, porque eles têm sido trocados por substitutos mais baratos,

praticantes menos dispendiosos de serviços médicos. Então, sim, acho que há uma classe intermediária cada vez mais lançada sob o domínio do capital.

Como pensar a produção de valor e a questão das crises estruturais do capitalismo em Marx?

Tenho uma interpretação de Marx que poucas pessoas seguem. Provavelmente, apenas uma minoria, mas muitas pessoas não discordariam dela, apenas não colocariam tanta ênfase quanto eu concedo. Explico. Há pessoas como David Harvey, Simon Mohun, por exemplo, dizendo que há tipos diferentes de crise. Em 1980, Harvey disse que houve uma crise do trabalho, algo como se a produtividade do trabalho não tivesse aumentado rápido o suficiente, o capital disciplinando o trabalho. Em 1930 teria havido uma crise de superprodução, termo que não costumo usar para descrever isso. Na verdade, a crise de 1930 foi uma crise de lucratividade, isso é o que Simon Mohun iria dizer, a lucratividade permaneceu por um período muito longo. A última crise não teria sido uma crise de lucratividade, mas sim de superprodução. Enfim, não importa. Acho que essa é uma abordagem equivocada. Considero que as crises são manifestações das instabilidades do capitalismo. Qual é a causa da instabilidade do capitalismo? Diria que há uma causa fundamental – e isso soaria como um disco riscado – que é a contradição entre valor de uso e valor de troca. Esse é o problema fundamental, o problema que causa tudo isso. Qual a forma concreta pela qual a crise se manifesta? Acho que Keynes chegou próximo à resposta, mas penso que em Marx está claro, nos famosos capítulos sobre a lei da tendência de queda da taxa de lucro, tendências e contratendências. É essa a minha interpretação sobre o assunto. A produção é realizada com o uso de capital fixo, o qual tem muitas características, algumas delas únicas, que o fazem ser capital fixo, mas uma característica fundamental – e

é por essa razão que Marx, segundo penso, o fez chamar de capital fixo – é o fato de o valor daquela mercadoria, máquina ou das construções permanecer fixo na medida em que o processo de produção continua. Ok, se você usa eletricidade ou cabeamento, ou coisas como estas, o valor dessas mercadorias não é propriamente fixo, ele se transfere, se torna parte do que está sendo produzido. O valor da maquinaria não se torna parte disso. Em razão do uso, ela aos poucos se deteriora e o capitalista deve atribuir à mercadoria o valor que foi deteriorado para repô-lo no final do processo. Assim, esse tipo de capital é usado um pouco de cada vez durante o processo de produção, mas é reposto de uma vez só. Isso é para mim a causa fundamental da instabilidade do capitalismo, isto é, a manifestação da contradição entre valor de uso e valor de troca, o que gera as crises. As máquinas são usadas para uma determinada função, mudanças técnicas surgem, os capitalistas inovam, novas máquinas são inventadas. Máquinas novas que substituem as anteriores. Essas máquinas serão capazes de fazer a mesma coisa de forma mais barata. Isso significa que o processo de mudança tecnológica continuamente desvaloriza os meios de produção existentes. Marx chamou a isso de “a depreciação moral do capital”. Não sei porque ele o chamou dessa forma, mas foi como ele o fez. Ele quis ser irônico, Marx tinha um estranho senso de humor. O que os capitalistas tentam fazer é medir e controlar o processo de mudança técnica de uma forma que eles possam dar continuidade aos meios de produção existentes tanto quanto for possível antes de introduzirem um novo meio. Mas, às vezes, isso vai além do seu controle. Eles têm concorrentes, produtos novos, técnicas novas surgem e desvalorizam as existentes, processo que ocorre o tempo todo.

Quando esse processo se acelera, torna-se impossível para o capitalista recuperar o valor da maquinaria e os empréstimos que foram contraídos para substituir a maquinaria existente. Eles, os capitalistas, ficam incapazes de gerar renda para pagar aqueles empréstimos e começam a descontá-los. Começa-se a se dizer “bem, não posso pagá-lo, então pago apenas parte dele”. E então temos uma crise financeira. Isso é o que uma séria crise financeira é de fato. É a manifestação da inabilidade do capitalista em realizar o

valor dos seus meios de produção. Penso que tudo isso ocorreu em 2008. É aqui que o pessoal da TI deveria estar focando. O processo das TI está acelerando o processo de mudança tecnológica, talvez em um ritmo maior do que tudo o que foi visto em décadas. Isso se combinou com um sistema financeiro desregulado, no qual a forma abstrata do valor se torna cada vez mais enigmática e esotérica. Daí se têm as crises. Essa é a minha interpretação das crises, isto é, o resultado de características particulares do capital fixo combinadas com o capital fictício.

Há um fatalismo determinista no conceito de capital de Marx? O "capital social" nos leva à ideia de que haveria um fim do capitalismo dentro dele próprio?

Não. Penso de novo que se trata de uma ironia. Marx adora as ironias. Acho que ele quis dizer algo assim: o capitalismo apareceu, inicialmente, com diversos capitalistas individuais em concorrência entre si. Mas, na verdade, o capitalismo é uma forma social de produção na qual capitalistas produzem *inputs* uns para os outros. Algo como um grande sistema de *inputs-outputs*. Eles todos aparecem como indivíduos, mas, na verdade, são parte de um grande sistema cooperativo sobre o qual eles não têm consciência. E então, com o passar do tempo, com o desenvolvimento das companhias de sociedade anônima, forma-se um capital social, o capitalismo se autossocializa. Na verdade, parece como realmente é, um grande sistema cooperativo – cooperativo não no sentido de que cada uma coopera com o outro, mas no sentido de que você não pode produzir uma coisa de forma isolada em relação a todo o resto do sistema. Assim, não se trata de fim do capitalismo no sentido de que ele se tornou harmônico, mas sim de que o capitalismo individualizado, a concorrência individualizada e o

empresariado individualizado tornam-se subsumidos a um enorme sistema social que se socializa de acordo com suas próprias regras. Mas socializa-se no interior do capitalismo, com base no trabalho assalariado e na exploração. Assim, o capital social refere-se a capitalistas como um todo em suas interações. Não acho que em nenhum momento Marx pensou que o capitalismo transformaria a si próprio. Para resumir: toda sociedade é um arranjo cooperativo, mesmo a sociedade escravagista, no sentido de que escravos diferentes estão conectados uns aos outros. Na sociedade feudal, as pessoas eram designadas para suas posições sociais. Mas, no capitalismo, parece haver um processo individual, parece que podemos, na verdade, escolher nossas posições, algo impossível no feudalismo. Mas, na verdade, isso não é possível, nós não escolhemos nossas posições, ou, se isso ocorre, é apenas num sentido muito limitado. Assim, acho que o quê Marx quis dizer com capital social é o fato de que o capitalismo se torna cada vez mais sofisticado e deveria ficar mais óbvio para todos que se trata de um sistema de integração social no qual todos estão fixados às posições baseadas na exploração capitalista.

Quais são as consequências políticas do fato de, nesse sentido, ser mais difícil uma luta política contra uma classe burguesa mais "indefinida", "sem rosto"…?

Quando era mais jovem havia geralmente uma visão de que países capitalistas desenvolvidos teriam entrado em uma fase em que as tensões individuais no capitalismo seriam dirigidas, gerenciadas, por capitalistas de Estado que dominariam de acordo com o interesse do capitalismo como um todo. Dominar no interesse do capitalismo como um todo significava evitar os extremos do capitalismo como um sistema, porque, depois da Segunda Guerra,

mesmo os sociais-democratas, democratas-cristãos e marxistas viam que a competição descontrolada entre capitais tinha levado ao fascismo e ao comunismo. Praticamente todo o mundo acreditava nisso em 1950, da direita à esquerda. Conservadores queriam controlar o capitalismo, limitá-lo, dirigi-lo, pois tinham medo que isso gerasse mais Estados comunistas. Progressistas queriam controlá-lo porque eles tinham medo de que pudesse regenerar o fascismo. Pensamos que isso duraria para sempre, porque era óbvio que isso era do interesse dos capitalistas ao redor do mundo, já que eles haviam controlado a instabilidade do capitalismo. E nós estávamos errados, completamente errados. As tensões entre capitalistas que levam ao capitalismo monopolista são muito mais poderosas do que aquilo que a esquerda havia percebido, e a única coisa que possibilitou aquele controle do capital foi, na verdade, a força da classe trabalhadora . Não se tratou de reconhecimento, por parte dos capitalistas, da sua própria disfuncionalidade, talvez para alguns deles o tenha sido, mas se tratou, essencialmente no fim da Segunda Guerra, dos movimentos poderosos da classe trabalhadora e, é claro, da preocupação dos capitalistas em relação ao comunismo. Agora, contudo, observamos por trinta anos como a destruição desses limites pelo capitalismo se mostrou como a causa básica desta instabilidade. Competição capitalista, além de não ser uma boa coisa, é uma fonte de instabilidade. O que o futuro nos traz? Irá nos trazer mais instabilidade. Sob o ponto de vista da política, nós voltaremos ao fascismo, acho que é isso. Ou a classe trabalhadora ou a classe capitalista, e a classe capitalista, na tentativa de governar, se tornará cada vez mais instável. Nos EUA mesmo você tem esses protomovimentos fascistas.

Em que medida a crise econômica pode abrir caminhos para uma alternativa política?

A atual hegemonia do capital envolve uma despolitização da população e exclui as políticas econômicas do espectro político da esfera política. Isso pode se dar em diversas coisas concretas, mundanas, por exemplo, com a independência dos Bancos Centrais. Bancos Centrais devem ser independentes porque, caso contrário, nós iremos ter uma demanda que pode resultar em um "despejo" de dinheiro o tempo todo e coisas desse tipo. Do mesmo modo, nós devemos ter orçamento equilibrado. A política fiscal não deveria ser usada como instrumento, pois isso assustaria o mercado financeiro, todo esse tipo de coisas; taxas de câmbio deveriam ser flutuantes e assim por diante. Enfim, não sobra nada para o governo fazer. Assim, se tenta convencer as pessoas de que a economia é um campo apenas para especialistas. A ideia é a de que as pessoas são consumidores, que a coisa mais importante no mundo é comprar e desfrutar das coisas e temos que ter, para tanto, mais renda e mais impostos, mas impostos são um fardo. Não existe cidadania, imposto é como a cidadania se manifesta.

Por exemplo, fiquei chocado ao ler no *The Guardian* quando disseram, em relação às políticas para educação, que "*é verdade que as pessoas deveriam sustentar mais os custos de educação para reduzir o peso fiscal aos contribuintes*". Pagar pela educação universitária não é um peso para o contribuinte! É um benefício para a sociedade, o qual, de uma forma ou de outra, ela precisa pagar! Ou se paga pela educação de forma privada, caso em que a riqueza vai para a universidade, ou se paga por meio do setor público, por meio de cooperação pública, e, nesse último caso, mais pessoas serão educadas. É como dizer que o dinheiro que se paga pelo NHS (National Health Service, o serviço público de saúde britânico) é um peso! Não é! O fardo é não pagar por isso e ficar doente e não ter assistência médica. Mas isso é completamente ideológico.

Mas como devemos encarar as formas de luta pela ampliação da cidadania?

Essa é a luta da geração de vocês! Eu ficarei fora disso! Vocês têm uma longa caminhada de luta envolvendo isso e encorajo vocês a lutarem por isso. Caso contrário, as pessoas nos sindicatos irão tentar convencer as pessoas de que nós vivemos em uma sociedade que se reproduz por si mesma, e na qual os "bens sociais", como economistas burgueses os chamam, como educação, assistência médica e transporte são de responsabilidade do setor privado. Mas por que esses bens devem ser vistos como algo que o setor privado oferece, que é ele quem produz? A razão para isso é porque o setor privado pode fazer dinheiro com esses serviços. Eles procuram tomar o controle de tudo o que puderem. Mas eles também não querem pagar por esses serviços. Todos os impostos, de uma maneira ou de outra, vêm da mais-valia. As taxas que os indivíduos pagam vêm ou diretamente da mais-valia ou elas são o resultado de o salário real ter sido cortado, diminuído. Assim, quando dizem "cortem os impostos", o que os capitalistas estão dizendo é: "cortem os impostos sobre nós". Todos os cortes de impostos são cortes de impostos para o capital.

Nunca pensei que retornaríamos aos dias em que países desenvolvidos apresentariam extração absoluta de mais-valia, mas é assim agora, estamos de volta aos tempos do capitalismo primitivo.

Para finalizar, qual é a atualidade do pensamento de Marx?

Bem, acho que os trabalhos de Marx não devem ser lidos como uma teoria completa que explica todas as coisas. Em primeiro lugar, ele morreu sem completar *O capital*, mas, mesmo se ele tivesse terminado, e mesmo se ele tivesse dito no início d'*O capital*: "isto explica tudo o que precisa ser explicado; está tudo aqui", isto não seria verdade. Acho que a questão essencial em Marx está na tensão entre o valor de uso e o valor de troca da mercadoria, que é o método de Marx. A contradição aqui surge do fato de que, no capitalismo – e nunca antes, apenas no capitalismo –, as coisas são

produzidas com o propósito de serem vendidas, ou seja, não se trata apenas de que são vendidas, mas que são produzidas com o propósito de serem vendidas. Isso significa que temos uma dinâmica inteira que é construída em torno da circulação de mercadorias. É a primeira sociedade cujas relações sociais são reproduzidas por meio da circulação de mercadorias. Em certa medida, houve circulação de mercadorias antes do capitalismo, por exemplo, no Mundo Antigo, mas essas sociedades não foram reproduzidas através da circulação de mercadorias, e sim por meio da escravidão ou um sistema particular de propriedade. O capitalismo é um sistema específico, ele continua a ser capitalismo porque coisas são vendidas e compradas. Se houver uma interrupção na sua capacidade de reproduzir a troca, a relação social se torna limitada. Então, Marx é relevante? Podemos dizer que, até que se pare de produzir coisas com o intuito de serem vendidas, a análise marxista continua relevante.

Devemos ir além de Marx? Acho que precisamos tomar seus insights e usá-los. No entanto, quando as pessoas dizem "precisamos ir além de Marx", frequentemente o que elas estão dizendo é que "há algo errado em Marx, há algo errado em sua obra e nós não estamos superando esse problema". Tenho certeza que há várias coisas equivocadas, mas não vejo nenhuma questão metodológica ou analítica que exija de nós recuar e dizer "nós realmente não podemos usar a análise de Marx". Isso não significa que sei as respostas. Marx provavelmente não sabia todas as respostas também. Aliás, ele apenas pode responder questões que lhe foram apresentadas naquele tempo. Assim, não diria algo do tipo "ir além de Marx", mas certamente não devemos frequentar grupos de leitura de *O capital* e tentar descobrir o que Marx disse exatamente. O que se deve fazer é tentar descobrir o que Marx diz a você, ou seja, que insights ele lhe proporciona.

Jorge Grespan*

Professor de História da USP, Jorge Grespan também é membro do corpo editorial da revista *Crítica Marxista* e da *Revista do Instituto de Estudos Brasileiros*. Refletindo sua ampla formação em Economia, História e Filosofia, Grespan tem por referência em suas pesquisas e produções bibliográficas o estudo da dialética no materialismo histórico, a discussão da crise e da noção de temporalidade na economia política. Perfazendo estes grupos analíticos, Grespan tem entre suas obras de destaque: “A desmedida da crise” (*Discurso*, 1996); *O negativo do capital: o conceito de crise na crítica de Marx à economia política* (Hucitec, 1998); “A crise na crítica à economia política” (*Crítica Marxista*, v. 10, 2000); “Marx crítico da teoria clássica do valor” (*Crítica Marxista*, v. 12, 2001); “A dialética do avesso” (*Crítica Marxista*, v. 14, 2002); e “As formas da mais-valia” (*Crítica Marxista*, v. 33, 2011).

Qual é o seu método de trabalho?

Nada de especial. Procuro manter um ritmo diário de estudos, ainda mais agora que estou em elaboração de uma tese de livre-docência. Procuro também nunca abandonar a literatura e adquiri muito encanto por Graciliano Ramos nos últimos tempos. De qualquer modo, a escrita sempre é mais difícil. Costumo brincar que tenho em comum com Álvaro de Campos o escrever “por lapsos de cansaço”.

Como pensar Marx hoje? Devemos ir além de Marx?

Meu tema de pesquisa recente pode ser formulado da maneira inversa. Trata-se de retomar elementos conceituais que Marx elaborou, embora de modo incipiente, e desenvolvê-los em função dos problemas contemporâneos. A tese de doutorado que

apresentei em 1994 tratava do conceito de crise na obra econômica de Marx, numa época em que o capitalismo mundial proclamava o fim das crises e o advento da “nova economia”. O que procurava mostrar é que a crise está sempre presente como o “negativo do capital”, mesmo que em certos momentos esteja apenas latente, como nos anos 1990. E que a crise, pertencendo à constituição íntima do capital, nunca é um problema de falta de algo, de “sub-”alguma coisa, mas sempre de excesso: a definição mais completa alcançada no livro III de *O capital* é a da “sobreacumulação”, quando o prosseguimento da acumulação leva, inexoravelmente, a uma queda da taxa de lucro. A forma assumida pela crise atual, que começou entre 2000-2001 com a falência de gigantes empresariais norte-americanas, confirma esta definição, mas me levou de volta ao livro III. Ali Marx estava no começo dos estudos sobre os problemas específicos do capital portador de juros e da renda, mas já alcança intuições impressionantes sobre fenômenos que apenas hoje revelaram sua importância e força, como, por exemplo, a associação estreita entre a especulação com a terra urbana e as finanças. Então, no caso específico da minha pesquisa, não se trata de ir “além” de Marx. Mas também não se pode ficar preso ao seu texto como a algo perfeito, fechado e coerente em si mesmo. A leitura mais proveitosa dele é aquela que o coloca em contato com outras tradições de pensamento, às vezes até bem distintas, mas que pela distinção mesma permitem iluminar aspectos que de outro modo ficariam obscuros, encerrados na opacidade do texto perfeito.

Qual é a importância de Hegel na obra de Marx? Separar o racional no método dialético de Hegel não seria o mesmo que superar absolutamente a dialética hegeliana? O que seria uma

dialética não mistificada? Não cairíamos em uma mistificação às avessas?

Apesar de ter confessado um mero “flerte” com Hegel, ainda por cima só com “seu modo peculiar de expressão”, uma leitura atenta de *O capital* e dos textos anteriores, e de certo modo preparatórios, permite ver em Marx uma relação muito mais intensa com seu mestre, profunda, quase promíscua. Ao escrever os *Grundrisse*, por exemplo, Marx articula as categorias econômicas como oposições, de cuja resolução se desdobram as categorias opostas na sequência, seguindo tão de perto o padrão da *Ciência da lógica*, que a certa altura faz uma nota para si mesmo, advertindo-se para “corrigir” mais tarde o estilo idealista da apresentação. Isso não quer dizer, porém, que Marx siga ou, pior, “aplique”, o método de Hegel. Ele está ciente desde o começo da necessidade de “virar ao avesso” essa dialética “mistificadora” por encontrar o positivo presente em todo o negativo, enquanto que a sua versão crítica encontra o negativo presente na positividade do capital, apenas expansiva e igualitária se vista por si mesma. Esta dialética “crítica e revolucionária” de Marx se aproxima da de Hegel por retomar o movimento da oposição entre as várias formas da sociabilidade sob a égide do capital, as quais encontram sua contrapartida nas contradições das categorias do pensamento. “Superar absolutamente a dialética hegeliana”, portanto, jogaria Marx de volta ao pensamento formal, baseado na não contradição com o que ele se tornaria incapaz de explicar os fetichismos e os decorrentes processos absurdos vivenciados no capitalismo contemporâneo. Superar “absolutamente” a dialética hegeliana, e aqui coloco a ênfase no caráter “absoluto” da superação, é o primeiro passo daqueles que se preparam para depois considerar o próprio Marx um pensador “superado”.

A décima primeira tese para Feuerbach é construída a partir de uma falsa indicação dialética. Aparentemente, ela indica duas etapas: 1. A interpretação do mundo, e 2. Sua posterior transformação, como se fossem duas etapas realmente separadas. Em que sentido a análise de Marx e sua ruptura com Hegel, exposta nessa tese, já é uma forma revolucionária de conhecimento?

Nesta tese, em sua formulação complexa, Marx indica várias coisas. Há a óbvia objeção à concepção que Marx chamou "contemplativa" da crítica do mundo burguês feita por Feuerbach. Há a proposta da superação da filosofia pela prática, ou da colocação em prática da filosofia, que, enquanto tal, é superada. Há até uma solução para o problema epistemológico da comensurabilidade de teorias: "o que importa", o que decide entre elas, é a capacidade de transformar efetivamente o mundo. Há mais coisas, não sei se em todas elas Marx tem razão, ou se teve e não tem mais. O vínculo entre teoria e prática é fundamental, mas aprendemos no século XX que se trata de fato de uma via de mão dupla, não podendo apenas a prática ser o fiel da balança da teoria.

Em que medida a indicação de uma ruptura epistemológica, localizada em A ideologia alemã, *tem sentido em sua compreensão do materialismo de Marx? O conceito de alienação desdobra-se no conceito de fetichismo da mercadoria ou eles responderiam a problemáticas distintas?*

Não acho que exista “ruptura” de fato em parte alguma da obra de Marx, nem entre Marx e Hegel, nem entre Marx e Ricardo, nem entre o “jovem” e o “velho” Marx. Esta é uma maneira fácil de não responder ao problema da transição de um marco teórico a outro. No caso perguntado, *A ideologia alemã* é um texto decisivo como momento de autoesclarecimento de Marx e Engels a respeito da nova concepção de história que eles propunham em contraposição à idealista. Depois ocorre não tanto uma “ruptura” quanto uma correção de rota. Como consequência de estudos mais aprofundados da economia política, Marx concebeu o projeto de uma crítica interna a esta ciência, isto é, não a condenando em bloco, mas reconstituindo seus conceitos de modo a explicitar aquilo que eles ocultavam – a saber –, o caráter contraditório que neles reflete a contradição real da relação constitutiva entre capital e trabalho assalariado. A crítica de caráter mais humanista da juventude cede espaço a esta outra, que se poderia chamar de “objetiva”, porque critica ao revelar a contradição profunda e essencial, ou, melhor ainda, porque sua crítica consiste basicamente em apontar as crises reais que o sistema acha absurdas e exógenas e explicá-las como inerentes ao sistema

mesmo do capital. Mas a perspectiva crítica se mantém, se refina. Sem dúvida, a formulação do caráter fetichista do sistema, desde a forma elementar da mercadoria, passando pelo fetiche do dinheiro até os vários fetiches do capital, é um refinamento considerável do materialismo exposto de modo mais cru n'*A ideologia alemã* ou no famoso prefácio ao *Para a crítica da economia política*, de 1859. É neste segundo momento que intervém a dialética, devidamente virada do avesso, e é ela que permite o refinamento da crítica ao capitalismo, fundada na exposição do fetichismo. Este último, como configuração do "poder estranho" que Marx havia identificado junto com Engels já na época d'*A ideologia*, tem relação direta com a alienação. Em *O capital*, o termo "alienação" é empregado geralmente para designar o despojamento do trabalhador pelo capital, que de fato constitui a "acumulação original", o pecado original, marcando o sistema desde o nascedouro. Daí se forma o "poder estranho", no sentido de estrangeiro (*Fremd*). Mas agora é possível ir mais longe: este poder não reside mais na mera divisão do trabalho constrangendo as pessoas, predicando pela atividade que exerce o que uma pessoa é; assim se apresenta o conceito n'*A ideologia alemã*. Em *O capital*, o problema é que a sociabilidade baseada na propriedade privada dos meios de produção faz a dimensão social do trabalho e de conjunto aparecer apenas pela mediação das coisas trocadas e produzidas para a troca – mercadorias, dinheiro, capital. Há uma "objetivação" do poder social alienante, que de fato explica a constituição deste poder. Ele perpassa em articulação crescente as várias formas sociais instituídas pelo capital como "sujeito" da dominação no mundo burguês. Tudo isso muda a rota da crítica em relação à *ideologia alemã*, por exemplo; afasta a crítica de critérios subjetivos e puramente humanistas, que condenam de fora o seu objeto. Há uma significativa passagem do primeiro momento para o segundo, uma passagem dialética ao seu oposto, mas não uma "ruptura".

A partir dos anos 1980 uma nova onda de leituras dos Grundrisse *de*

Marx surgiu dentro e fora do Brasil. Qual é a sua interpretação sobre essa retomada dos Grundrisse*?*

Eu também gosto dos *Grundrisse*, até porque, escrevendo para si mesmo, nunca imaginando que um dia o manuscrito seria publicado nesta versão, Marx se deu uma liberdade, digamos, especulativa, muito reveladora da forma e da intenção do seu pensamento. Mais do que nas formulações próximas da economia política, como em *O capital*, no texto de 1857-1858, as formulações têm uma construção filosófico-social que orienta muito o pesquisador. Por outro lado, discordo de Helmut Reichelt que, no seu livro mais recente, *Neue Marx-Lektüre*, afirma que Marx teria "escondido" o seu método quando redigiu *O capital*, isto é, que teria escondido o seu hegelianismo, mas o conservando. A leitura dos manuscritos intermediários entre as duas obras, escritos entre 1861 e 1863 e depois entre 1863 e 1867, mostra um verdadeiro distanciamento em relação às fórmulas ainda próximas da *Lógica* de Hegel. É claro que ocorre não só um aperfeiçoamento na crítica da economia política, mas também a perda de algumas definições mais claras e mais instigantes, presentes nos *Grundrisse* e que justificam a sua leitura para além do interesse meramente histórico. Contudo, há mudanças de fundo na elaboração conceitual, onde não só a crítica do capitalismo e da economia política ganha densidade, como também Marx consegue realizar o seu projeto de virar a dialética hegeliana do avesso, conferindo à sua o caráter "crítico e revolucionário" pelo qual a define, não por acaso, no posfácio da segunda edição de *O capital*.

A tese presente no Manifesto comunista *que estabelece uma relação contraditória e explosiva entre*

forças produtivas e relações de produção é determinista? Ela não submeteria o conceito de luta de classes às formas deterministas de interpretação da mudança histórica?

É o problema da relação entre primeiras e últimas instâncias, na famosa metáfora jurídica das cortes de apelação. A determinação daquelas por estas não é absoluta a ponto de esvaziar de força nenhuma das duas. Todo o arcabouço histórico da relação entre forças produtivas e relações de produção, na fórmula do *Manifesto*, ou o do domínio do capital como "sujeito" da sociedade, na de *O capital*, determina de modo relativo o campo da luta de classes. Ou seja, em primeiro lugar, quando se fala de classes em luta, é preciso saber como se definem estas classes, o que ocorre justamente no quadro das "relações de produção" e no do domínio totalizante e contraditório do capital – não só na esfera da produção, como na da distribuição do valor social, na qual se definem subclasses, importantes no entendimento da política. Em segundo lugar, para retomar as categorias modais de que tratei na minha tese de doutorado, entre a mera possibilidade e a necessidade de algo, no sentido de uma força absoluta, que arrasta inevitavelmente os agentes históricos, existe a necessidade relativa ou condicional. Como um todo contraditório, o capital cria tendências históricas e, ao mesmo tempo, contratendências igualmente necessárias. Ambas são necessárias, resultantes dos elementos constitutivos da relação de capital, e não simples possibilidade, com o estatuto de acasos. Por outro lado, na medida em que são dialeticamente relacionadas, nada há que assegure o predomínio das tendências sobre as contratendências ou vice-versa. O desenvolvimento das forças produtivas dentro do quadro das relações de produção capitalistas tende a criar fenômenos numa certa direção, mas igualmente a anulá-los ou a contrabalançá-los, apontando para direções opostas.

Na indeterminação daí resultante está aberto o campo para a luta de classes, que exacerba uma das dimensões criadas pelo capital e pode decidir qual predominará, a que reforça o domínio do capital ou a que o nega e supera.

As classes sociais devem ser pensadas como um conjunto de indivíduos ou um conjunto de relações sociais?

Sempre como algo determinado pelo conjunto das relações sociais. N'*A ideologia alemã*, Marx e Engels descrevem bem o processo de formação da classe, no caso, da burguesia, que só se configura como "classe" no momento em que as muitas burguesias locais unificam suas forças na luta contra o inimigo comum feudal, e, assim, adquirem consciência política de seus interesses. A "classe" propriamente dita surge com esta unificação, que se dá dentro de um processo efetivo que coloca indivíduos e grupos isolados numa mesma situação social e que, além disso, imprime neles a consciência dessa situação. Por isso, o *Manifesto comunista* assinala a dialética presente na acumulação de capital, que ao se expandir simultaneamente permite, ao proletariado, a unificação nas condições de vida e na consciência delas. Esta expansão, por outro lado, aprofunda a divisão do trabalho e cria frações de classe, sempre no contexto da relação social instituída pelo capital e em cujo movimento surgem novos grupos, reconfigurando continuamente o cenário de disputa política.

Trabalho produtivo/improdutivo, trabalho manual/intelectual, trabalho material/imaterial, como articular

esses conceitos sem cair em uma tipificação da classe trabalhadora? Falta ao marxismo uma teoria da estratificação social (categorias profissionais, raça, renda, qualificação etc.) ou isso seria um ecletismo metodológico?

O problema é que os marxistas tendem a se fixar exageradamente no marco teórico do livro I de *O capital*, cujo tema central é o capital "em geral", ou seja, a relação entre capital e trabalho assalariado na esfera da produção de mercadorias. No livro III, que trata da distribuição da mais-valia entre os vários grupos de proprietários, a questão é outra, colocada na esfera da concorrência entre capitalistas. Aí a distribuição é feita por regras que constantemente equalizam a taxa de lucro e, ao mesmo tempo, estimulam os capitalistas individuais a se desviarem dos padrões equalizados. Neste contexto dos desvios, abre-se o espaço para todas as diferenciações às quais está sujeita a sociedade, inclusive as referentes às categorias profissionais, às qualificações da mão de obra, aos grupos intermediários e mediadores dos trabalhadores intelectuais, executivos, administradores. E até para novas estratificações de grupos não originados pela divisão capitalista do trabalho, mas que se redefinem em seu papel social em função das novas tarefas a eles atribuídas; daí conflitos de "gênero", raça etc. No marco do livro I é a divisão primordial que se estabelece, o fundamento das divisões que só poderão surgir, porém, no marco do livro III.

É possível indicar uma centralidade ou não centralidade do trabalho nas sociedades divididas em classe? Essa questão está presente na obra de Marx? Trata-se de um problema teórico?

Claro, a centralidade do trabalho é o núcleo do capitalismo, que por ela se define. Mas, justamente retomando a diferença entre o livro I e o livro III, a partir deste núcleo em que o trabalho é central, também para definir a partição fundamental da sociedade burguesa, surgem outras possibilidades igualmente inscritas como elementos imanentes ao capital. A questão é teórica e está presente na obra de Marx, só que na parte onde são estudadas as formas de distribuição da mais-valia. Aqui, como disse na resposta anterior, a distribuição é feita por um processo de equalização das taxas de lucro, processo no qual as regras de distribuição são distintas das de produção do valor e do excedente. Não há mais proporcionalidade entre o que toca para cada capital singular e o que ele contribui na formação da mais-valia, isto é, o montante de força de trabalho que emprega. Já nas primeiras duas seções do livro III fica claro que capitais com composição orgânica maior, que têm capital constante proporcionalmente maior do que capital variável, e que no limite têm um capital total maior do que o de seus concorrentes, abocanham uma parte da mais-valia conjunta que seus trabalhadores não contribuíram para criar. Isso se dá automaticamente na própria formação da taxa média de lucro e do preço de produção. Assim, a centralidade mesma que o trabalho possui na produção do valor social aparece na esfera da concorrência entre os capitais individuais como o seu oposto, ou seja, como centralidade da grandeza de capital ou, ainda, da magnitude da propriedade de capital total de cada capitalista.

Dialeticamente, a lei do valor-trabalho só pode se fazer efetiva em um processo no qual ela cede a posição central para a propriedade privada dos meios de produção. Este processo, tema do livro III, corresponde à ordem das formas sociais que vão sendo apresentadas sistematicamente e, também, às tendências históricas observadas no capitalismo avançado. O que se vê hoje e se chama de perda da centralidade do trabalho não contradiz em nada a teoria do valor trabalho; ao contrário, é a forma dialética pela qual ela se manifesta. É desta forma que o trabalho continua central.

Em que sentido a "imaterialidade" da produção de mercadorias coloca em cheque a teoria do valor-trabalho e, especificamente, o conceito de trabalho abstrato? A produção imaterial seria a expressão concreta da não validade da teoria do valor-trabalho de Marx?

O que vem se chamando de trabalho "imaterial" – o conhecimento produzido por uma ciência criada e destinada a elevar a produtividade do trabalho, criada e destinada à sua aplicação técnica – em parte corresponde ao que Marx expõe já no livro I de *O capital*. Nada de original aqui. Mas em seguida se trata de como a incorporação de conhecimento permite a capitalistas inovadores obterem vantagens em relação aos demais e, principalmente, como ela permite definir novas áreas de atuação do capital. Aqui se confunde o tema do livro I com o do livro III. Pois uma coisa é a aplicação técnica da ciência, para aumentar a produtividade do trabalho – do trabalho, portanto –, e outra coisa é como a monopolização de processos técnicos dá aos seus proprietários a

capacidade de se desviar em relação aos padrões médios. No conflito distributivo, aumentar a produtividade do trabalho empregado individualmente por ele dá, a um capitalista, condições de baixar os custos de produção ou comercialização e, enquanto a taxa de lucro média se mantém para o seu setor, obter um lucro extraordinário para si. O problema é que logo os rivais percebem a sua manobra, adotam a inovação, baixam os custos gerais do setor, fazendo cair a taxa média de lucro e lhe retirando o lucro extraordinário de que se beneficiava sozinho. Se for possível manter a inovação como algo privado, monopolizado, esta equalização não ocorre, ou leva mais tempo para acontecer. Daí a tendência do sistema em procurar tal monopólio – as patentes, que ocupam lugar estratégico nos negócios atualmente, e ocupam as mentes de tantos juristas especializados em direito autoral. O conhecimento, neste caso, além de elevar a produtividade do trabalho, como Marx explicava já no livro I, permite garantir lucros excepcionais contra os capitalistas concorrentes, ou até entre um setor e outro da produção. Passa a ser também um problema de distribuição, como explica o livro III de *O capital*. E nesse momento ele se reveste da função estratégica que os analistas do trabalho "imaterial" confundem com a outra, a da produção pelo trabalho, de modo a afirmar que o conhecimento rivaliza com este último na criação de valor. O ponto é justamente esse: na produção, a ciência contribui para criar valores de uso, não valores; na distribuição, a ciência também não cria valores, pelo menos não como médias sociais, mas cria valores individuais, desvios em relação aos padrões, formas de apropriação da mais-valia. Por isso, parece que cria valores também, pois o faz para seus monopolizadores em detrimento dos excluídos do monopólio, os que não têm acesso ao saber privatizado por uma patente.

Em que medida a teoria do valor-trabalho ainda tem validade teórica frente às novas tecnologias da

informação? Se o valor de troca é tempo de trabalho necessário, qual a importância do conteúdo, físico ou abstrato, das mercadorias produzidas?

Acredito já ter respondido a esta questão na resposta anterior, mas posso acrescentar algo. Uma das objeções clássicas à teoria do valor trabalho é que, na sua melhor formulação, a do capítulo 1 da segunda edição de *O capital*, mesmo aí há uma ambiguidade entre a definição social – o trabalho abstrato como algo calculado pelo mercado e, portanto, instituído "nas costas dos produtores" – e a definição física, baseada no "dispêndio de músculo, cérebro". São dois planos distintos da realidade e não há como passar impunemente de um a outro. O problema está centrado, então, no conceito de "substância", com o qual Marx relaciona valor e trabalho abstrato. Dizer que este é "substância" do valor coloca a substancialidade no plano físico ou no social? O que quero propor aqui é que, por "substância", Marx não se refere à essência, a uma parte do ser que permanece apesar de todas as variações acidentais. É muito mais um substrato, uma referência material para uma instituição social: as trocas de coisas completamente diferentes estabelecem numa propriedade física comum a elas a base de sua existência social, de sua prática. É a única propriedade que pode servir como tal substrato, não é casual que o seja. Mas o trabalho abstrato como puro dispêndio de energia poderia ser calculado para qualquer sociedade. Só que não é qualquer sociedade que o calcula, não é em qualquer uma que ele tem sentido como base para as trocas – apenas na sociedade produtora de mercadorias. Nela é que a prática adota necessariamente esta "substância" como sua referência material. Trata-se de dois planos distintos da realidade, sim, mas conectados por uma forma peculiar de sociabilidade. Nesse sentido é que o trabalho permanece central na

definição social de valor – que, aliás, é pura realidade social; Marx exemplifica isso com o câmbio entre moedas. As formas tecnológicas de informação, como expliquei antes, pertencem à esfera da produção dos desvios, que só podem existir em função das médias.

Como o valor pode ser mensurado com base no preço da mercadoria? Haveria uma relação direta entre valor e preço? Como se fundamenta a conversão do valor em preço para Marx?

Desde a publicação por Engels do livro III de *O capital*, o chamado “problema da transformação” foi proposto e vem sendo retomado de várias maneiras pelos críticos de Marx, e sempre respondido de várias maneiras pelos marxistas. De fato, há aí uma questão matemática, pois quando se deduz os preços de custo e de produção, Marx ainda apresenta em valor o capital constante e o variável, observando que o primeiro já deveria ser considerado em preço de produção pela concorrência no setor produtor de meios de produção. O capital variável não, é claro, pois o salário é um preço que não se forma como o de outras mercadorias. Há uma longa história de soluções para o problema, em distintos níveis de sofisticação matemática, e que não cabe tratar nos limites desta resposta. O que quero ressaltar aqui é que há um exagero na objeção, pois se atribui ao problema uma virulência capaz de solapar os fundamentos da teoria do valor e consequentemente da teoria da mais-valia, o que seria muito sério. O exagero, porém, repete a confusão já observada entre os níveis da apresentação de Marx. Antes de tudo, importa notar que os primeiros capítulos do livro I já trazem uma definição de preço, uma definição geral,

adequada ao momento da apresentação, mas que se mantém como referência no restante da obra: o preço de uma mercadoria é o seu valor expresso em dinheiro; ou seja, assim como ele pode se expressar no valor de qualquer outro valor de uso, ele também se expressa no da mercadoria dinheiro. O conceito de preço não surge só no livro III, ele é aí transformado de sua forma geral, onde na prática é igual ao valor, para as formas estabelecidas pela concorrência no mercado: preço de custo, preço de produção, preço de mercado. Mas também o livro III continua falando de valor, como média correspondente à produtividade do trabalho em cada setor e como valor individual obtido por cada capitalista dentro do setor, em função das suas condições de produção próprias, que ele procura sempre melhorar para vencer os rivais, como vimos. O valor continua presente, portanto, porque os preços todos, por mais que sejam definidos por outras variáveis, têm como referência geral a produção, a produtividade do trabalho. Por outro lado, o preço de mercado de uma mercadoria, estabelecido também em função das condições da sua demanda e oferta, embute retroativamente todas estas determinações anteriores – preço de produção, custos e valores. Dada a complexidade de todas estas determinações que, em seu movimento simultâneo e relativamente autônomo, podem originar uma enorme gama de variações, entende-se que Marx não tenha tido tanta preocupação pelo aspecto meramente matemático, que ele deixou para depois. De fato, conforme as mais recentes pesquisas do pessoal que edita a MEGA, parece que entre o fim dos anos 1870 e início dos anos 1880, quando retomava os textos escritos em meados dos anos 1860 que viriam a ser os livros II e III de *O capital*, Marx dedicava-se ao estudo sério de cálculo diferencial e integral, com a intenção de resolver os problemas matemáticos deixados até ali numa versão inicial. A publicação próxima destes estudos matemáticos de Marx deverá lançar mais luz e talvez mais lenha à fogueira do debate. Mas o essencial é atribuir verdadeira dimensão aos problemas, sem transformar cada um no cavalo de batalha capaz, por si só, de derrubar a teoria marxista inteira.

Em O imaterial, *de André Gorz, a teoria do valor-trabalho é colocada em questão. As teorias do imaterial, pautadas sobretudo pelas teses sobre o capitalismo cognitivo, seriam formas de mistificação das relações sociais?*

Acho que esta questão também ficou respondida anteriormente. Os teóricos do "imaterial" muito apropriadamente misturam as etapas da apresentação e os conceitos de valor como média social estabelecida pela esfera da produção imediata e como valor individual que um capital singular pode obter, diferençando-se da média do seu setor e, com isso, conseguindo lucro extraordinário em relação a seus rivais. Só neste último caso o conhecimento aplicado à produção cria mais valor e não apenas mais valor de uso. Mas este mais valor criado pelo conhecimento, e devidamente monopolizado pelo capital singular de que se trata, não passa de um desvio em relação à média, algo singular, privado. A teoria do valor-trabalho, ao contrário do que quer André Gorz, não é posta em questão. Ao contrário, pela dialética com que se faz valer, ela se confirma ao se inverter e ocultar no mundo dos preços.

A liberação de tempo de trabalho é em si uma forma de liberdade dentro da lógica do capitalismo contemporâneo? Como é possível caracterizar o tempo livre ou liberado

nas sociedades contemporâneas? Renda universal, renda básica, ampliação da cidadania, revolução socialista, qual seria a saída?

Aqui é necessário retomar a diferença feita por Marx entre trabalho produtivo e improdutivo, sem poder, no entanto, entrar na longa e interessante discussão destes conceitos. O trabalho criador de mais-valia é restrito àquele capital chamado por Marx de industrial, mas que abrange as atividades agropecuárias, mineradoras, extrativistas etc. Além de ser apenas parte da massa de trabalho empregada de fato na economia, ela está diminuindo em termos proporcionais pelo avanço da tecnologia substituindo mão de obra por meios de produção. Por isso se fala de "liberação de tempo de trabalho". Por outro lado, a mão de obra dispensada pelo capital "industrial" é absorvida pelo capital comercial, a juros etc. E na medida em que estes setores atuam de modo cada vez mais agressivo na disputa pela mais-valia social criada apenas pelo setor produtivo, os trabalhadores por eles empregados são explorados em escala crescente. Qual é o papel destes trabalhadores se não produzem mais-valia? O que eles proporcionam a seus empregadores não é mais-valia, de fato, e sim, como diz Marx no livro III, um "título de direito" a participar na disputa pela mais-valia. Quanto mais eles trabalham, maior é o título que conferem aos seus empregadores não produtivos. Este é o significado do lucro do comércio, do lucro dos bancos. Equivocadamente, ele é contabilizado como lucro social, ele é somado ao lucro do setor produtivo; pois ele só participa, só abocanha parte do lucro real correspondente à mais-valia criada pelos trabalhadores do setor produtivo. De qualquer modo, a mão de obra neles trabalha, e cada vez mais. Portanto, se de um lado se fala em "liberação de tempo de trabalho", de outro observa-se o paradoxo de que se trabalha sempre mais, sem folga, sem direitos. Tal paradoxo é, na verdade, mais uma expressão da contradição constitutiva do capital, anula

qualquer efeito progressista que a “liberação” possa ter. Trata-se, antes, da forma de manifestação dos limites a que chega o sistema capitalista e não de sua possível superação, de sua “saída” num sentido positivo.

Para finalizar, quais foram suas principais influências teóricas?

O entendimento mais rico do pensamento de Marx, principalmente a sua elaboração crítica da economia política, exige não só reconstituir “o quê” ele diz, mas “como” ele diz, relacionando dialeticamente conteúdo e forma. Para fazê-lo, cedo percebi ser necessário um mergulho na filosofia alemã, que constitui em geral a minha principal “influência teórica”. Sem dúvida, o pensador, além de Marx, mais importante nos meus estudos tem sido Hegel, mas também a “revolução copernicana” de Kant não deixa de estar presente em Marx, não tanto em questões de ética, como pensaram e pensam certas tendências marxistas, da qual discordo, e sim pela concepção do capital como um “sujeito” formalmente autodeterminado e determinante, apesar de inconsciente, “automático”. Sobre ética, a fim de colocar sob dúvida salutar uma matriz de fundo cristão que de várias maneiras assombrou o marxismo, uma leitura de Nietzsche me influenciou bastante, embora para lidar com este pensador seja preciso um verdadeiro trabalho de desconstrução que não tente recuperar totalidades filosóficas, mas pontos férteis a partir dos quais seja possível um ceticismo moral radical. Os teóricos da chamada “Escola de Frankfurt” são também referências relevantes para mim e, na sequência, Jameson e Harvey, pois estou ultimamente envolvido com questões em torno das formas de representação no capitalismo.

Leda Paulani*

Professora livre-docente de Economia da USP, Leda Paulani possui não só uma sólida atuação acadêmica por meio de suas pesquisas, mas também em questões de interesse público, tendo ocupado a presidência da Sociedade Brasileira de Economia Política entre 2004 e 2008, entre outras posições públicas. Foi Secretária de Planejamento, Orçamento e Gestão da Prefeitura de São Paulo entre 2013 e 2015. Concentrando suas análises sobre a economia política marxista, historiografia econômica, contabilidade social, métodos de análise econômica e economia brasileira, Paulani tem entre sua produção títulos como: “O papel da força viva de trabalho no processo capitalista de produção” (*Estudos Econômicos*, v. 31, n. 4, 2001); “Economia e retórica: o capítulo brasileiro” (*Revista de Economia Política*, v. 26, n. 1, 2006); *Modernidade e discurso econômico* (Boitempo, 2005); e *Brasil delivery: servidão financeira e estado de emergência econômico* (Boitempo, 2008).

Qual é o seu método de trabalho?

Não tenho um método de trabalho predeterminado. A forma de trabalhar e de pesquisar depende do tipo de trabalho e do tema em questão.

Quais foram suas principais influências teóricas?

Pela ordem: a) Marx; b) as leituras brasileiras de Marx que privilegiam a dialética (Paulo Arantes, Roberto Schwarz, Ruy Fausto); c) Chico de Oliveira; d) Celso Furtado; e) Weber; f) Keynes.

Em que medida você recupera Hegel em sua análise marxista?

A resposta está em parte dada na resposta à pergunta anterior. Não consigo ler Marx sem a dialética que Marx herdou de Hegel, apesar de tê-la mapeado historicamente e mostrado o porquê dela ter se constituído na Alemanha e de ter se transformado em uma dialética materialista e, nessa medida, numa dialética que concede espaço àquilo que Hegel chama de discurso do entendimento. A meu ver, sem a sombra de Hegel por trás de Marx, não há como entender corretamente, por exemplo, o fetiche da mercadoria, e, nesse sentido, a natureza do fetiche que hoje domina a reprodução capitalista, que é a forma mais exacerbada de fetiche, exercida pelo capital portador de juros (capital financeiro).

Como pensar Marx hoje? Devemos ir para além de Marx? Quais seriam os desafios mais importantes desse projeto teórico?

O Marx que eu acho que deve ser privilegiado, estudado e discutido é justamente o Marx da definição lógica de capital (o capital é um movimento, o movimento de valorização do valor). Esse Marx está cada vez mais vivo e acertando cada vez mais. Além do mais, é por meio da correta compreensão desse Marx que podemos atualizar as outras teses de fundamentação marxista, como aquelas relacionadas ao capital-trabalho, com a exploração do segundo pelo primeiro na busca de um valor excedente, com a luta de classes etc. Mas é evidente que temos de ir para além de Marx. Como eu sempre digo, se é verdade que Marx algumas vezes errou na teoria, não é menos verdade que ele sempre acertou no método. A maior parte de seus “erros” deve-se a constrangimentos objetivos

impostos a Marx pelo estágio experimentado pelo capitalismo na época em que Marx viveu. Muitas das determinações que Marx logicamente percebeu a partir do embrião chamado “mercadoria” ainda não estavam postas no capitalismo do século XIX.

Uma nova onda de leituras dos Grundrisse *de Marx surgiu dentro e fora do Brasil. Qual é a sua interpretação sobre essa retomada dos* Grundrisse*? Há grandes divergências entre os* Grundrisse *e* O capital*?*

Me parece que há divergências de variadas ordens entre as duas obras. A primeira é evidentemente de conteúdo. Apesar de toda a extensão da análise sobre o dinheiro e todo o espaço que ela aí ocupa, não há, por exemplo, nos *Grundrisse*, como há em *O capital*, uma análise mais organizada dos fenômenos relacionados ao capital financeiro (o capital fictício, por exemplo, não é analisado). De outro lado, há nos *Grundrisse* preciosidades que não aparecem em *O capital*, como o famoso “fragmento das máquinas”, tão importante para pensarmos o capitalismo de hoje. Mas talvez a diferença mais expressiva entre as duas obras seja de linguagem. Como os *Grundrisse* são um rascunho, Marx conversa, ali, consigo mesmo, sem a preocupação didática que claramente tem em *O capital* e isto faz uma enorme diferença, porque no rascunho fica quase palpável a dialética dos objetos que Marx analisa e que comanda seu raciocínio. Isto posto, e dada a leitura de Marx à qual me filio (vide a resposta à primeira questão), só posso considerar bem-vinda esta nova onda de leituras dos *Grundrisse*.

Quando Ruy Fausto fala em pós-grande indústria e recomposição do papel do trabalho vivo, não haveria uma subordinação do movimento histórico ao movimento lógico? Como você pensa essa questão face à chamada acumulação flexível?

Entendo a acumulação flexível e o trabalho flexível que a acompanha como o resultado lógico, mas historicamente posto, da relação contraditória entre o capital e o trabalho e das consequências dessa contradição para o andamento da produção enquanto tal. A maquinaria e a grande indústria, como aponta Marx, subordinaram de fato o trabalho ao capital, tornando realidade objetiva aquilo que a forma capitalista (da compra e venda de força de trabalho) já prenunciava. Mas essa subordinação real não extinguiu a contradição. Tanto não a extinguiu que Taylor e Ford fizeram uma revolução no início do século XX para tentar contorná-la, separando inteiramente as atividades de concepção e de planejamento da atividade laboral enquanto tal, encontrando, para determinados setores, artefatos mecânicos (como as esteiras rolantes) capazes de determinar por completo o ritmo da atividade dos trabalhadores, dentre outros feitos.

Ora, mas essas medidas acertaram tanto que erraram a mão. Transformando os trabalhadores “do chão de fábrica” quase em autômatos, com exíguo espaço para atuação de sua subjetividade, o capital utiliza apenas a parte menos valiosa do valor de uso da mercadoria força de trabalho. Foi esse o ovo de Colombo que Taiichi Ohno, o lendário engenheiro da Toyota, colocou em pé. Já que o capital compra o tempo dos trabalhadores, porque utilizar deles, ao longo desse período, apenas sua força física e sua habilidade motora? Por que não utilizar também sua inteligência e seu

potencial criativo em prol da acumulação? O desafio era fazer isso sem permitir que a autonomia do trabalhador, que seria necessariamente reconquistada, pudesse se voltar contra o capital, e Ohno encontrou a forma de fazer isso. Dialeticamente diria que essa é a forma encontrada pelo capital para colocar o trabalhador como um sujeito negado.

O fordismo/taylorismo coloca-o como objeto, enquanto o toyotismo coloca-o como sujeito, mas sujeito cuja autonomia se efetiva em favor do capital, negando esse mesmo sujeito. Não sei se isso é subordinar o movimento histórico ao movimento lógico, mas me parece uma interpretação bastante plausível. Não tenho aqui, evidentemente, espaço para analisar a interpretação do Ruy, mas tampouco vejo aí o mesmo problema.

A subordinação do trabalho ao capital ganhou nos últimos anos sua forma acabada? Uma "plena oposição entre indivíduo e as condições objetivas da produção" se realizou? Isto é, a sujeição do trabalho ao capital foi completada ou indicar isso seria subestimar a inteligência capitalista?

Acho que já respondi boa parte desta questão na resposta que dei à questão anterior, mas posso fazer mais algumas observações. A plena oposição entre o indivíduo e as condições objetivas da produção só é plena quando não é. A plenitude dessa oposição foi o que tentaram as revoluções gerenciais do início do século XX. Em outras palavras, a sujeição do trabalho ao capital só se adéqua de fato às necessidades da acumulação não quando se transforma a força de trabalho – que é o elemento vivo do processo de produção

– em objeto, mas quando se organiza a produção de modo que ela se coloque como sujeito, mas como sujeito negado. Se isso significa ou não que o processo de sujeição do trabalho ao capital ganhou com isso sua forma acabada é uma pergunta que não é possível responder, em primeiro lugar, porque depende do andamento da história e, em segundo lugar, porque esta questão está ligada a uma outra, que está na base do sistema, e que tem relação com a secular luta do capital para reduzir o tempo de trabalho necessário à produção de bens e serviços.

Nesse sentido, em que medida é possível indicar uma centralidade ou não centralidade do trabalho? O trabalho vivo deixou de "se intrometer" no processo de acumulação capitalista?

A questão da centralidade ou não do trabalho vai além da mera questão sobre o papel da força viva de trabalho nos processos contemporâneos de produção. Genericamente, diria que, enquanto houver capitalismo, o trabalho há de estar no centro do processo social. Quanto à "intromissão" do trabalho vivo no processo de acumulação, o que tentei colocar anteriormente é que justamente o trabalho toyotista, o trabalho flexível, se intromete o tempo todo no processo de produção (esta é sua característica), mas o faz para alavancar a acumulação e não em oposição a ela.

A classe em Marx deve ser pensada como um conjunto de indivíduos ou um conjunto de relações sociais?

Para mim, a definição de classe social em Marx é muito clara: ela não é definida por afinidade ideológica, hábitos de vida ou nível de renda, mas pelo papel que cada um desempenha no processo de reprodução material da sociedade. Se você é dono de meios de produção ou apenas de força de trabalho, se é agente inovador ou simplesmente um *lumpen*, então é isso que define a qual classe você pertence. Claro que os outros fatores como ideologia, hábitos de vida e renda estão diretamente relacionados a isso, mas não são eles que definem uma classe social. Então a classe é, para usar os termos de sua pergunta, um conjunto de indivíduos que têm em comum o fato de protagonizarem o mesmo papel no processo de reprodução social, encarnando, portanto, o mesmo tipo de relação social.

Como se fundamenta a relação entre trabalho abstrato e trabalho simples nas formas atuais de produção de mercadorias? A relação entre trabalho material e trabalho imaterial é central para analisar a formação do valor?

Para mim trata-se aqui de duas questões bastante diferentes, ainda que interligadas. A relação entre trabalho simples e trabalho abstrato, tal como colocada por Marx, é que a primeira categoria é a determinação qualitativa da segunda – a determinação quantitativa do trabalho abstrato, como sabemos, é o “socialmente necessário” que adjetiva o tempo de trabalho. Essa relação não muda nas formas atuais de produção, ainda que, em função do que já foi aqui discutido, tenha ficado talvez mais difícil precisar o que deveria ser hoje considerado como trabalho “simples”. Mas essa dificuldade é uma dificuldade nossa, dos analistas do capitalismo de hoje, não é uma dificuldade objetiva, pois o mercado, no cotidiano de suas

transações, resolve perfeitamente bem o problema. O segundo tema é bem mais complicado e está relacionado a um complexo de questões que vai desde os processos de produção propriamente ditos e, principalmente, da evolução contemporânea desses processos, até o enquadramento social de seus atores e da categorização da remuneração por eles percebida. Evidentemente não há espaço aqui para tratar de tudo isso, mas esta é evidentemente uma questão central da cena contemporânea, particularmente no que concerne à sua relação com a questão da formação do valor dos bens.

Em que medida a teoria do valor-trabalho ainda tem validade teórica frente às novas tecnologias da informação? Se o valor é tempo de trabalho necessário, qual a importância do conteúdo, físico ou abstrato, das mercadorias produzidas?

Por mais importante que seja a questão, e ela é central na cena contemporânea, como acabei de dizer, é preciso relativizá-la. Comecemos pelo problema teórico. Se é verdade que o tempo de trabalho socialmente necessário que constitui a substância do valor refere-se não ao tempo de produção, mas ao tempo de reprodução do bem e/ou serviço, então, a revolução trazida pelas chamadas TIC (tecnologias de informação e comunicação) coloca-nos um problema novo, porque passam a existir mercadorias, ou pelo menos valores de uso, que deveriam se colocar como mercadorias, cujo tempo de trabalho que carregam é nulo, pois sua reprodução se faz acionando um único dedo da mão (aí estão os filmes,

músicas, livros, softwares etc.). Ocorre que a forma-valor não desapareceu, pois, materialmente, a sociedade continua sendo, mais do que nunca, organizada pelo mercado e pela troca, ainda que, nesses casos, tenha desaparecido sua substância. Então, a formação do valor perde sua lei de determinação, e essa produção fica ao sabor do acaso e do acionamento de expedientes extraordinários – como direitos de propriedade, patentes etc. – para que se enquadre na forma-valor. Em relação a isso há, como sabemos, enormes debates, intra e extramuros do marxismo, o que é um indicador da importância do tema. Mas daí a questionar a teoria do valor-trabalho e sua validade teórica para o mundo de hoje vai uma grande distância, porque, apesar de as TIC estarem no centro dos setores hoje mais dinâmicos, a enorme maioria dos bens e serviços de que necessitamos para sobreviver ainda não é produzida com um simples click, de modo que o bom e velho trabalho continua tendo inegável importância e, portanto, também a teoria do valor-trabalho. O que se percebe nos casos em que o tempo de trabalho é nulo é que a forma-valor se impõe de uma maneira ou de outra, o que é absolutamente necessário para que possa acontecer a apropriação privada de uma riqueza cuja substância não está mais no tempo de trabalho, mas no *general intellect*.

Há uma inclinação midiática, mas também presente na academia, que indica a financeirização como um processo recente na história do capitalismo. Em que medida essa questão foi trabalhada por Marx, sobretudo quando analisa o capital fictício e o capital portador de juros?

Eu faço parte, na academia, daqueles que veem na financeirização da atual etapa capitalista um elemento inédito. Não quero dizer com isso que o capital portador de juros não tenha estado presente desde sempre na história capitalista. Para mencionar apenas um exemplo, há o caso paradigmático da dívida pública e do capital fictício, citado pelo próprio Marx, que é uma das alavancas da acumulação primitiva. Ocorre que, na história do capitalismo como sistema mundial, a relação entre o capital financeiro e o capital produtivo esteve sempre determinada, em alguma medida, pela forma tomada pelo sistema monetário internacional e a existência de um dinheiro mundial totalmente inconversível e, mais ainda, produzido por um determinado país, o que é uma configuração inédita nessa história. Isso tem uma série de consequências para a forma de operar da acumulação capitalista, como a fragilidade estrutural do sistema, a tendência recorrente à formação de bolhas de ativos e a importância crescente que passa aí a ter a chamada riqueza financeira. Marx trabalhou vários elementos que nos ajudam a pensar esse capitalismo de hoje e suas especificidades. As categorias que Marx analisou foram desenvolvidas logicamente a partir da própria mercadoria, a célula *mater* de seu pensamento. Portanto, nesse sentido, não há nada de "recente" na operação do capital portador de juros e/ou do capital fictício. Mas isso não deve nos impedir de ver o que há de inédito nesta quadra da história capitalista.

Estaríamos em um momento da desmedida do valor? De que forma seria possível "calcular" o valor?

Acho que já respondi essa pergunta anteriormente, mas posso acrescentar que, apesar da necessidade visceral do sistema capitalista de que o valor seja mensurado, seu próprio desenvolvimento tende a minar as possibilidades de que isso se dê de forma regrada. Não é preciso nos referirmos aos casos limite de

tempo de trabalho nulo anteriormente citados para perceber isso. A própria lógica da concorrência intercapitalista joga incessantemente no sentido contrário. Para cada capitalista – ou grupo de capital – individualmente considerado, o que mais interessa é justamente escapar do torniquete do tempo de trabalho socialmente necessário, e para isso vale tudo, desde a descoberta, num ritmo alucinado, de formas cada vez mais eficientes de produção, até a incessante criação de novas necessidades e a criação artificial de monopólios por meio da imposição de marcas – daí a frequência com que hoje se escuta nos meios empresariais e também acadêmicos a história do “valor agregado pela marca”. Ora, tudo isso faz com que as regras de formação dos valores e dos preços de produção fiquem problematizadas, para dizer o mínimo, ainda que não voem pelos ares como nos casos de trabalho nulo. Então, não se trata de um “momento” de desmedida, mas de entender que fugir da medida é a regra imposta pela racionalidade capitalista, ainda que ela seja disfuncional para o sistema como um todo. A consequência disso, como apontam alguns autores, é o que o capitalismo vai ficando cada vez mais irracional.

A liberação de tempo de trabalho é em si uma forma de liberdade dentro da lógica do capitalismo contemporâneo? Como é possível caracterizar o tempo livre ou liberado nas sociedades contemporâneas? Renda universal, renda básica, ampliação da cidadania, revolução socialista, qual a saída?

Tudo isso que foi até agora colocado conduz a uma única resposta a essas perguntas: o “tempo livre” não existe mais. Para aqueles que trabalham, ou seja, para aqueles que têm emprego, as novas formas de trabalho possibilitadas pela revolução das TIC fazem acontecer com os trabalhadores comuns aquilo que antes era, digamos assim, “privilégio” dos agentes inovadores ou trabalhadores intelectuais: o “trabalho” não consome apenas sua força física e mental, mas também sua força anímica, e isto porque não se consegue mais distinguir nem separar o tempo de trabalho do tempo de não trabalho. A própria jornada de trabalho revela-se nesse sentido “uma coisa antiga” e menos funcional às necessidades da acumulação do que os novos formatos em que se estabelece a compra e venda de força de trabalho. Para aqueles que não trabalham porque não têm emprego (e o desemprego é uma tendência estrutural), esta liberação do tempo de trabalho, num mundo cada vez mais monetizado, atua, é claro, de um modo completamente negativo, o que, em termos objetivos, dá exatamente no mesmo, ainda que em termos subjetivos a situação seja completamente diferente.

A destruição das barreiras materiais à realização do espírito humano que a incrível transformação material produzida pelo capitalismo possibilita produz o resultado contrário ao esperado: ao invés de o tempo de não trabalho passar no tempo de trabalho, o que significaria a liberação do homem, o tempo de trabalho é que passa no tempo de não trabalho, o que significa sua escravização a uma lógica não humana. Em paralelo com isso há ainda que considerar que mesmo no suposto “tempo livre”, porventura ainda existente, o homem está imerso de um modo cada vez mais profundo na forma-mercadoria, dada a mercantilização cada vez mais intensa de todos os espaços daquilo que Habermas chamaria de “mundo da vida”. Os expedientes de renda compensatória do tipo renda mínima pouco podem fazer com relação a isso, a não ser, evidentemente, minorar a fome dos casos extremos. A renda básica de cidadania é uma proposta mais avançada, pois parte do reconhecimento de que, num mundo de sujeitos monetários, o direito à renda tem de ser tão vital quanto o direito à liberdade e à propriedade de que gostam os liberais. Mas evidentemente isso não

resolve todo o problema se a reprodução material da sociedade continuar a ser presidida pelos imperativos da acumulação. Por isso, ainda que funcione hoje apenas como uma ideia reguladora à moda kantiana (eu não sei o que é, mas tenho que agir como se soubesse), o socialismo não pode sair do horizonte.

Marcos Del Roio*

Professor livre-docente de Ciências Políticas na UNESP de Marília, presidente do Instituto Astrojildo Pereira e editor da revista *Novos Rumos*, Marcos Del Roio é um dos maiores estudiosos brasileiros da obra de Gramsci, da teoria política que circunda o socialismo e a história do operariado nacional. Entre suas publicações encontram-se importantes títulos como: *A classe operária na revolução burguesa: a política de alianças do PCB – 1928-1935* (Oficina de Livros, 1990); *O império universal e seus antípodas: a ocidentalização do mundo* (Ícone, 1998); a organização do quarto volume de *História do marxismo no Brasil* (UNICAMP, 2000) em parceria com João Quartim de Moraes; *Os prismas de Gramsci: a fórmula política da frente única – 1919-1926* (Xamã/IAP/Fapesp, 2005); *Trabalho, política e cultura em Gramsci* (Oficina Universitária, 2007); e *Aspectos de Gramsci* (Oficina Universitária, 2009).

Qual é o seu método de trabalho?

Minha original formação de historiador orienta meu método de trabalho até hoje. A identificação de um problema leva de imediato à busca de fontes de pesquisa que possam oferecer a resposta para o problema proposto. Com isso é possível definir com clareza maior o objeto a ser apreendido. Assim, as fontes e os materiais de pesquisa podem passar por uma organização e seleção. Com o material organizado, pode-se então se perceber eventuais lacunas na medida em que esse material apresenta ou não os resultados esperados. Do trabalho de sistematização e organização das fontes e das hipóteses pode se passar à exposição dos resultados da pesquisa, mostrando o objeto apreendido. Em geral, uso um método temporal de exposição. Decerto que esse método de trabalho deriva de uma concepção teórica metodológica que privilegia a perspectiva da totalidade social movida por contradições.

Como pensar Marx hoje? Devemos ir além de Marx? Quais os elementos conceituais que Marx não desenvolveu e que se mostram necessários para a análise das sociedades contemporâneas?

Com a publicação das obras completas ainda em andamento, com um estudo filológico quase todo por ser feito, podemos dizer que Marx ainda não é um autor conhecido em profundidade, apesar de tantos e competentes comentadores e intérpretes que teve. Por outro lado, o nome de Marx e a sua obra são instrumentos de conhecimento e luta desde quando era vivo, ainda que pouco conhecido ou mesmo distorcido. Assim, estou seguro de que Marx ainda tem muitíssimo a oferecer para a luta pela emancipação humana. A contradição ainda está em processo e o pensamento de Marx é parte dela. Parafraseando Sartre, Marx só poderá ser superado quando as condições contraditórias que deram origem à sua obra forem superadas. Marx é então um autor extremamente atual, pois que a contradição se aguça nesse começo de século XXI; o movimento contraditório do capital, como chave para a compreensão da sociabilidade burguesa, continua sendo explicativo e continua sendo um estímulo para práticas sociais antagônicas, para projetos de vida social avessa ao capitalismo. Certo que podemos e devemos lapidar o universo categorial marxiano, definir novas particularidades históricas, enfrentar novos problemas concretos, mas ir para além de Marx significa dizer que devemos ingressar em nova fase histórica, avançar no processo de emancipação humana, adentrar a transição socialista, e não dizer que esse autor esteja de algum modo superado.

Qual é a importância de Hegel na obra de Marx? Separar o racional no método dialético de Hegel não seria o mesmo que superar absolutamente a dialética hegeliana? O que seria uma dialética não mistificada? Não cairíamos em uma mistificação às avessas?

Hegel é o ápice da filosofia, tal como concebida desde Aristóteles e, ao mesmo tempo, é o ápice da teologia cristã derivada da reforma protestante, tendo, ademais, ele vivido no desenrolar da revolução burguesa. Assim, trata-se de um autor fundamental para refletir o mundo contemporâneo. Foi um autor essencial para toda uma geração subsequente à sua e também para Marx. Hegel não é um autor que é importante apenas para o Marx dos anos 1840, mas é uma influência constitutiva do pensamento de Marx por toda a vida. No entanto, essa influência é contraditória, é ela própria um movimento dialético. Marx coloca o pensamento de Hegel no avesso ao partir da materialidade do mundo como pressuposto confirmado pela práxis. Assim, a dialética muda de sentido, passa a ser uma dialética do concreto. A superação da dialética hegeliana por Marx é então dialética: transpõe a ideia da equivalência entre realidade e racionalidade e a mistificação proposta pelo movimento de exteriorização dos conceitos, como pressuposto da realização da Ideia absoluta. Em Marx, o “conceito” deriva da apreensão da realidade concreta pela ação intelectual e prática do ser social humano, que se manifesta na história. A práxis emancipada tende a superar toda e qualquer mistificação inserida que está em um movimento dialético materialista.

A décima primeira tese para Feuerbach é construída a partir de uma falsa indicação dialética. Aparentemente, ela indica duas etapas: 1. A interpretação do mundo, e 2. Sua posterior transformação, como se fossem duas etapas realmente separadas. Em que sentido a análise de Marx e sua ruptura com Hegel, exposta nessa tese, já é uma forma revolucionária de conhecimento?

A página escrita por Marx em torno de abril de 1845, pouco antes do início da redação – em parceria com Engels – de *A ideologia alemã*, apenas veio a público em 1888. Engels encontrara a página entre as muitas anotações de Marx e decidiu por sua publicação, apenas alterando o texto original e, ao fim, mudando o seu sentido. No entanto, essa mera página isolada parece ser crucial na definição da visão de mundo inaugurada por Marx. É no *Ad Feuerbach* que aparece pela primeira vez, e com toda a clareza, a questão da práxis. A crítica radical do materialismo metafísico de Feuerbach deságua no problema da práxis. A materialidade da existência humana no mundo só pode ser comprovada pela ação do ser social humano sobre o mundo do qual faz parte. O ser social e histórico, que é o homem, se distingue pela sua capacidade de autotransformação, na medida que está inerentemente vinculado ao ambiente natural e social que se transforma e por ele é

transformado. A tese de nº 11 sintetiza a questão da práxis, da filosofia da práxis. É por meio da práxis social e histórica que o homem se faz a si mesmo e se apropria do mundo. A ciência, embora seja também ela uma ideologia (às vezes até uma religião), é o meio mais apropriado para o conhecimento/transformação do mundo. Disso tudo decorre que para Marx e para a dialética materialista não há uma separação fixada entre sujeito e objeto. A relação é sempre histórica e dialética, isto é, sujeito e objeto se interpenetram e se modificam reciprocamente no movimento do real.

A partir dos anos 1980 uma nova onda de leituras dos Grundrisse *de Marx surgiu dentro e fora do Brasil. Qual é a sua interpretação sobre essa retomada dos* Grundrisse, *sobretudo, quando se recupera o conceito de* general intellect*?*

Os *Grundrisse*, como se sabe, são constituídos por um conjunto de anotações feitas por Marx enquanto desenvolvia a sua pesquisa que deveria redundar na publicação de *O capital*. Esse conjunto de notas tem uma analogia bastante interessante com os *Cadernos do cárcere*, de Antonio Gramsci, ou seja, trata-se de um conjunto de anotações não sistemáticas e que deveriam em parte ser reordenadas e em parte descartadas. No caso de Marx, esse processo de descarte pode ser estudado por meio da filologia, algo ainda por ser feito ou aprofundado. Percebe-se, no entanto, que nos *Grundrisse*, Marx se permitiu a grandes ilações e voos teóricos, depois descartados em nome do rigor científico que pretendeu oferecer publicamente em *O capital*. Tomados esses cuidados

devidos, não há dúvida que os *Grundrisse* apresentam páginas de incrível riqueza.

Conhecido apenas a partir dos anos 1930, o impacto desse texto ocorreu a partir dos anos 1960-1970, dentro de um largo debate no seio das esquerdas, em particular na França e Itália, servindo para a crítica da orientação política dos partidos comunistas. As passagens em que Marx faz anotações sobre a fábrica, o maquinismo e o automatismo foram cruciais nesse debate. Houve interpretações – como no chamado operaísmo – de que Marx sugeria que o desenvolvimento do maquinismo afrontaria a lei do valor e que por consequência a luta de classes deveria se voltar contra o domínio político e estatal. Essa leitura e previsão políticas fracassaram, e muitos de seus formuladores abandonaram o marxismo, e aqui tenho Toni Negri em mente, para abraçar diferentes formas de pós-modernismo ou de irracionalidade.

Esse texto também foi utilizado – e isso desde os anos 1980 – para interpretar o novo padrão de acumulação que se desenhava e ao qual foram dadas diversas definições categoriais: pós-fordismo, toyotismo, acumulação flexível.

A ideia geral é aquela que indica uma massiva incorporação imediata do conhecimento científico no processo produtivo. Marx sugeria que o alto desenvolvimento do "capital fixo" indicava o grau em que o conhecimento social geral havia sido incorporado à força produtiva e, desse modo, seria como se a própria vida social estivesse sob o domínio do chamado *general intellect*. Assim, em tese, a própria classe operária tenderia a se intelectualizar para poder mover máquinas sempre mais complexas, com mais conhecimento incorporado, gerando uma classe operária superior. Mas, ao mesmo tempo, esse crescente maquinismo levaria aos ares a lei do valor, estando assim aberto o caminho do socialismo. Ainda há mais dois pontos que são importantes de se notar aqui, e um deles é que, n'*O capital*, Marx é muito mais cauteloso que nas anotações sobre o *Programa de Gotha*. Ele é explícito sobre a persistência da lei do valor na transição socialista. O outro ponto a se notar é que o capital em crise tem convivido bastante bem com o maquinismo crescente, pois a contradição em processo continua a

gerar massas de proletários e a concentrar o conhecimento científico – o *general intellect* – como capital.

A tese presente no Manifesto comunista *que estabelece uma relação contraditória e explosiva entre forças produtivas e relações de produção é determinista? Ela não submeteria o conceito de luta de classes às formas deterministas de interpretação da mudança histórica?*

Em alguns textos sumários, como o *Manifesto comunista* e o prefácio *à Crítica da Economia Política*, Marx faz afirmações enfáticas sobre a contradição objetiva que se estabelece entre as forças de produção e as relações sociais de produção. Mas vista a obra marxiana no seu conjunto, a qualificação de determinista para o enunciado é descabida. A realidade social histórica é composta de múltiplas determinações que compõem a totalidade em processo dialético, e nela está incluída a subjetividade humana, a vontade coletiva organizada, as ideologias etc. No caso específico do *Manifesto comunista* é importante lembrar que se trata exatamente de um manifesto político, com a necessária exposição sintética e com o objetivo de esclarecer e de suscitar a vontade e o movimento. É preciso convencer ao mesmo tempo da verdade objetiva e da necessidade da ação. Por isso mesmo, por ser um manifesto político, que esse documento se conclui com uma invocação forte, bastante conhecida e ainda atual que conclama a união do proletariado.

As classes sociais devem ser pensadas como um conjunto de indivíduos ou um conjunto de relações sociais?

Marx percebeu no proletariado industrial o sujeito coletivo da possível emancipação humana quando esse era ainda um grupo social em formação a partir de artesãos e camponeses expropriados e migrantes. O proletariado se faz classe ao lutar em comum, ao se organizar e ao gerar uma concepção ideológica mais ou menos difusa. Dizer que o proletariado se faz classe significa que a classe é um processo que se desenvolve imbricado com as relações sociais de produção, mas não se limita a esse contexto, tendo que criar também suas supraestruturas organizacionais e ideológicas. No movimento do capital encontra-se o núcleo gerador das classes sociais, mas a anatomia da sociedade civil é composta também de outros complexos nos quais as classes se propagam.

Antonio Gramsci, em seus **Cadernos do cárcere,** *sugere que a sociedade capitalista se fundamenta como uma "realidade rebelde". Em que sentido a relação entre a obtenção de mais-valia relativa e a queda tendencial da taxa de lucro são expressão desta "realidade rebelde"?*

Gramsci faz uso da expressão “realidade rebelde” para se referir às condições objetivas com as quais a vontade do sujeito se depara. Assim, a realidade é sempre rebelde, não se deixa apreender de imediato e não se deixa conduzir de imediato. Essa rebeldia é que indica a necessidade da ciência. É a fortuna a qual se refere Maquiavel. Nesse sentido, a luta de classes é travada no terreno da “realidade rebelde”, que insiste em seguir um curso próprio e em se recusar a seguir os ditames da vontade organizada dos sujeitos em disputa pela sua condução. As tendências gerais da acumulação capitalista decerto compõem essa realidade rebelde e a lei do valor é um fenômeno histórico que não pode ser abolido por um ato legislativo, mas apenas no processo social orientado para esse objetivo. Note-se que a realidade é rebelde frente à vontade dos sujeitos, mas não é incontrolável, pois isso depende de uma força social suficientemente forte, o que significa forças produtivas massivamente dotadas de ciência e um projeto histórico de emancipação da humanidade da escassez.

A noção de classes e grupos subalternos teria sido, em Gramsci, uma forma de ampliação do conceito de classes sociais? Teria sido uma resposta às concepções ortodoxas de classe que a definem apenas pelo lugar que os indivíduos ocupariam no processo de produção? Nesse sentido, em que Gramsci nos convidaria para uma concepção relacional de classe?

A noção de classes e de grupos sociais subalternos tem em Gramsci, decerto, um sentido bem mais amplo do que o de classe operária ou proletariado industrial. A palavra subalterno significa outro inferiorizado, dominado, subordinado. Nessa acepção não só a classe operária é classe subalterna, mas também o campesinato e outras camadas sociais que sobrevivem no capitalismo. Com grupos sociais subalternos também podem ser identificados grupos sociais de outras formas sociais que não o capitalismo. Portanto, grupos sociais subalternos existem no decorrer de todo o processo histórico, desde o surgimento da divisão social do trabalho e da hierarquia social. Por outro lado, a palavra subalterno denota também uma subordinação política e ideológica de vários grupos sociais aos desígnios do capital. Desse modo, pode-se sugerir que para Gramsci a classe operária é um processo social e cultural de definição de uma entidade antagônica com a proposição de superar a subalternidade e propor uma nova hegemonia. Fora dessas condições, os trabalhadores industriais e assalariados são apenas classes ou grupos sociais subalternos que resistem e se rebelam, mas não criam uma nova ordem. Assim, Gramsci projeta a existência da classe para a totalidade da sociedade civil, não apenas para as relações de produção. Claro que essa é apenas uma hipótese plausível, mas é possível notar como Gramsci identificava os trabalhadores da fábrica fordista de grupo social subalterno, talvez porque ainda faltasse muito para que ali surgisse uma classe organizada e antagônica ao capital em condição de propor uma nova hegemonia.

Como é possível articular os conceitos de trabalho produtivo/improdutivo, trabalho manual/intelectual e trabalho material/imaterial sem se cair em uma

tipificação da classe trabalhadora? Falta ao marxismo uma teoria da estratificação social (categorias profissionais, raça, renda, qualificação etc.) ou isto seria um ecletismo metodológico?

Me parece que Marx antecipava uma classe operária relativamente homogênea na sua composição concentrada nas cidades pela grande indústria. De alguma maneira, o século imperialista e o predomínio do taylorismo/fordismo/americanismo depois da guerra dos 30 anos do século XX pareceriam confirmar isso. Depois, alguns analistas se deram conta do crescimento do que então se chamava de setor “terciário”, ou seja, o trabalho administrativo e organizativo.

A partir dos últimos anos, pelo menos de 1970, o capital já havia ingressado em uma crise longuíssima e de largas proporções. Reagiu de diversas maneiras na produção, circulação e também na dimensão estatal, legal e ideológica. Houve o esforço para ampliar a produtividade do trabalho por meio de inovações tecnológicas e gerenciais, com massiva incorporação de tecnologias de informação e comunicação. Foi a ocasião para que alguns intelectuais arriscassem tentativas de compreensão do que havia de novo no capitalismo. De modo geral se partiu para a recusa do marxismo, mas alguns outros, indo mais longe, preferiram promover uma verdadeira mistificação e uma confusão conceitual. É verdade que Marx fala de trabalho produtivo/improdutivo, material/imaterial, manual/intelectual, mas a compreensão do significado dessas expressões só pode ocorrer com um estudo filológico. Marx fazia uso frequente de metáforas, mas, a rigor, trabalho propriamente dito é produtivo de valores, é material e é manual, mas isso não significa

que os outros polos não estejam presentes ao mesmo tempo. O processo produtivo do capital é inviável sem todos esses elementos.

O que acontece hoje em dia é a destruição parcial da classe operária fordista e a criação pela ação predominante do capital de novos grupos sociais subalternos, os quais não são ainda classe. Nesse processo se acentua a incorporação da ciência diretamente no processo produtivo e os aspectos gerenciais ganham um enorme destaque. O importante é compreender o movimento da classe nos seus momentos de autoconstrução e nos seus momentos de desarticulação frente à ofensiva do capital, mais do que fazer uma tipologia ou teorizar a estratificação social, que seriam concessões teóricas à determinada sociologia positivista e com implicações políticas ao chamado pós-modernismo.

É possível indicar uma centralidade ou não centralidade do trabalho nas sociedades divididas em classes sociais? Essa questão está presente na obra de Marx? Trata-se de um problema teórico para ele?

A expressão centralidade do trabalho pode carregar muitos significados, mas antes de tudo é importante entender que, para Marx, é no trabalho que se encontra o nexo entre o ser natural e o ser social. O ser social humano se transforma ao transformar a natureza, que é a plataforma material sobre a qual se assenta a sociabilidade humana. Nesse sentido, é por meio do trabalho e da linguagem que se origina o ser social humano. O trabalho é então definidor da essência da humanidade.

O que particulariza as formações sociais com divisão social do trabalho, algo que existe há cerca de sete mil anos, é a exploração social do trabalho, uma época em que parte ou todo o produto do

trabalho é alienado para um grupo social explorador que se legitima por meio de representações ideológicas que incluem o uso da força. Durante a maior parte desse tempo podemos afirmar que o trabalho é central porque é o que garante a produção, mas é difícil dizer que os homens e as mulheres que compunham formas sociais escravistas ou feudais, por exemplo, tivessem essa concepção. Pelo contrário, a centralidade da vida social era mais frequentemente localizada nas representações ideológicas. É somente no capitalismo que se realiza a autonomia da política e da economia, de modo que é só no capitalismo que se pode efetivamente perceber no trabalho a força central que produz a riqueza social. É certo que a ciência econômica burguesa ainda tenta mascarar essa realidade colocando a centralidade no capital, mas para a crítica da economia política de Marx essa questão é basilar e resolvida.

Dessa constatação deve derivar também uma implicação política que é garantir que as forças do trabalho são efetivamente aquelas em condição de emancipar o conjunto da humanidade da alienação do trabalho. Há autores, por suposto, que mesmo de acordo com essa ideia geral colocam a política ou a arte como centro de sua reflexão, mas sem reconhecer que o movimento do real é dado, no tempo atual, pelo essencial conflito entre capital e trabalho, limitando seu intento explicativo e se colocando no campo de luta proposto pela classe antagônica.

Em que sentido a "imaterialidade" da produção de mercadorias coloca em cheque a teoria do valor-trabalho e, especificamente, o conceito de trabalho abstrato? A produção imaterial seria a expressão concreta

da não validade da teoria do valor-trabalho de Marx?

Com o risco de me repetir, o próprio Marx antecipava a possibilidade de uma crescente automação do sistema produtivo, uma crescente intelectualização de parte da classe operária e uma crescente poupança de trabalho imediatamente produtivo em meio à tendência geral do capital em transformar tudo em mercadoria a fim de sempre combater a queda da taxa de acumulação. Isso vem de fato ocorrendo nos últimos 30 anos, aproximadamente. De fato, tudo se transforma em mercadoria, desde os chamados bens comuns, como a água, mas também o conhecimento e a informação.

O conhecimento e a informação, postos em indivíduos humanos e em máquinas automáticas, continuam a produzir valor de uso e valor de troca. Por outro lado, Marx se referia ao trabalho de organização e de gestão do processo produtivo, que sem dúvida ganha importância crescente, mas isso não é exatamente novo. Logo, dizer que o trabalho abstrato anda em crise é um equívoco teórico bastante sério. De fato, pensar que a lei do valor não tem mais validade é dizer que o capitalismo não mais existe, que a luta de classes está transposta, e não é isso o que percebe um mínimo de olhar de bom senso sobre o mundo dos homens de hoje. Em troca da expectativa de Marx, de que nesse processo o indivíduo social ganharia vida, o que acontece é uma exacerbação incrível da alienação e um processo regressivo de desumanização.

Ainda em relação a esse tema, em que medida a teoria do valor-trabalho ainda tem validade teórica frente às novas formas tecnológicas da informação? Se o valor de troca é

tempo de trabalho necessário, qual a importância do conteúdo (físico ou abstrato) das mercadorias produzidas?

A teoria do valor-trabalho continua tendo validade teórica e política. Isso é evidente posto que o processo de acumulação do capital continua. Mais ainda, a teoria do valor trabalho deve persistir ainda nas fases iniciais da transição socialista. O que as tecnologias de informação fazem é aumentar muito a produtividade do trabalho e, daí, a mais-valia produzida. As tecnologias de informação são meios de trabalho para a produção de mercadorias, que podem ser apenas mais informação ou meios para se conceber a mercadoria propriamente dita. Nesse caso, o cérebro humano junto com a máquina pode ser apenas uma mediação no processo de confecção da mercadoria. As mesmas tecnologias servem também para melhorar a gestão do processo laborativo, mas não são diretamente produtivas, apenas estimulam a produtividade.

A liberação de tempo de trabalho é em si uma forma de liberdade dentro da lógica do capitalismo contemporâneo? Como é possível caracterizar o tempo livre ou liberado nas sociedades contemporâneas? Renda universal, renda básica,

ampliação da cidadania, revolução socialista, qual seria a saída?

A lógica do movimento do capital, segundo a descoberta de Marx, é efetivamente poupar trabalho. Isso faz parte da contradição em processo. Assim, nos dias que correm, o processo de proletarização avança e continua a se desenvolver a poupança de trabalho advinda das forças produtivas, sendo o resultado uma liberação do trabalho produtivo. Mas para quê? Decerto que para o acúmulo de miséria relativa. O que faz o capital como paliativo está exposto nas chamadas “políticas públicas” de contenção da pobreza e de acentuação da guerra civil entre os subalternos. Em setores e em tempos determinados, mesmo que esta contratendência de tempo liberado possa garantir condições de vida digna, de modo algum pode ser equiparado a tempo livre. O tempo liberado pela ação do capital continua sendo tempo alienado e o tempo livre, tempo de liberdade, só pode emergir em meio ao processo massivo de desalienação e emancipação que caracteriza a transição socialista.

Para finalizar, quais foram suas principais influências teóricas?

Tive uma formação juvenil bastante eclética, com passagens pela filosofia existencialista, pela psicologia e pela antropologia, mesmo quando fazia cursos superiores de História e Ciências Sociais. Marx era então um autor entre outros. Foi na militância política e no Programa de Pós-Graduação em Ciência Política na UNICAMP que definitivamente me vinculei àquilo que sem muito rigor identificamos como marxismo. Nessa tradição cultural, a minha principal referência é, desde então, Antonio Gramsci. Talvez isso possa ser explicado por conta da difusão de sua obra em fins dos anos 1970 no Brasil e pelos ricos acontecimentos políticos e culturais na Itália daquela fase. Gramsci foi o autor que mais substratos teóricos

ofereceu à minha vida acadêmica, no mestrado e no doutorado, tendo ele mesmo sido objeto na livre-docência.

De forma mais ampla, pode-se dizer que determinado marxismo clássico de inspiração historicista seja o meu maior referencial teórico. Claro que essa vertente tem origem em Marx, mas são importantes os nomes de Lênin, Rosa Luxemburgo e Lukács, além do próprio Gramsci. Penso que esses autores são ainda fundamentais para a compreensão crítico-transformadora do mundo de hoje. Dos autores contemporâneos, aquele que mais se distingue e me estimula, até por ter uma referência teórica similar, é István Mészáros.

Michael Löwy[*]

Pesquisador do Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS), professor e pesquisador da École des Hautes Études em Sciences Sociales e do Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux, Michael Löwy é internacionalmente reconhecido por seus estudos e publicações. Iniciou seus estudos na França sob a orientação de Lucien Goldmann, em meados da década de 1970, quando publicou *La théorie de la révolution chez le jeune Marx* (Sociales, 1976/1997). Consolidando uma ampla bibliografia nos estudos marxistas, tendo, sobretudo, como preocupações analíticas a sociologia do conhecimento, o romantismo literário e epistemológico, a análise do pensamento utópico, a relação entre o marxismo e as questões nacionalistas, as considerações trotskystas sobre a revolução permanente e internacionalista, o ecossocialismo e a crítica às transformações engendradas pelo capitalismo na contemporaneidade, entre suas obras de maior impacto estão: *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchausen* (Busca Vida, 1987); *Marxismo, modernidade e utopia* (Xamã, 2000), em colaboração com Daniel Bensaïd; *Nacionalismo e internacionalismos: da época de Marx até nossos dias* (Xamã, 2000); *A teoria da revolução no jovem Marx* (Vozes, 2002/Boitempo, 2012); *Walter Benjamin: uma leitura das teses "sobre o conceito de história"* (Boitempo, 2005); e *Lucien Goldmann, ou a dialética da totalidade* (Boitempo, 2005).

O pensamento de Karl Marx ainda está vivo?

O pensamento de Karl Marx, ou melhor, o método de Marx, continua, não só está vivo, como é extremamente atual. As análises de Marx, por exemplo, sobre a lógica expansionista de globalização do capitalismo são mais atuais hoje do que na época em que foi escrito o *Manifesto comunista*. Como dizia Jacques Derrida: "*Sem Marx não podemos entender o mundo de hoje, que é o mundo do capitalismo selvagem*". Dito isso, há uma série de coisas que temos que refletir dentro do campo marxista. Refletir em termos de fazer

uma atualização. Isso sempre foi feito, aliás, na história do marxismo. Reflexões que constantemente atualizam as ideias marxistas.

Nesse sentido, o principal desafio colocado hoje em dia pelo marxismo é a questão ecológica, que não está totalmente ausente em Marx. Em alguns momentos a encontramos, sobretudo em *O capital*, onde há uma passagem muito interessante sobre como o capitalismo destrói ao mesmo tempo o trabalhador, a terra e o solo. A ideia aparece mais no conceito de "progresso destrutivo", em que o capitalismo, na medida em que vai progredindo, se desenvolvendo tecnologicamente, vai se tornando cada vez mais destrutivo. Quer dizer, ele via isso sob o ângulo quase que exclusivo da questão do solo, do empobrecimento do solo, mas, implicitamente, isso tem um significado mais amplo. Então, o que exige a questão ecológica, ou o desafio que está colocado, é o de que é preciso radicalizar a ruptura marxista com o modelo da civilização industrial capitalista ocidental, que é, obviamente, um tema fundamental do marxismo, mas acho que é preciso ir mais além. É preciso radicalizar essa ruptura. Em particular, isso se refere ao aparelho produtivo, mas também ao aparelho de consumo e ao de transporte.

Há em alguns textos de Marx e de Friedrich Engels a ideia, às vezes implícita, às vezes explícita, de que a tarefa do socialismo é eliminar as relações de produção. Em particular, eliminar as relações de propriedade que são obstáculos, empecilhos, travas, grilhões – e todas essas palavras aparecem –, ao livre desenvolvimento das forças produtivas. Forças produtivas estas que já foram criadas pelo capitalismo, estão estreitas demais, nessa camisa de força que são as relações de produção existentes. Então, parece que a revolução só se relaciona com as relações de produção e permite, enfim, o livre desenvolvimento das forças produtivas tais como elas existem, criadas pelo capitalismo. É necessário fazer uma revisão dessas ideias, retomando o argumento de Marx em relação ao aparelho de Estado.

Marx dizia, a propósito da Comuna de Paris (1871), que os trabalhadores não podem se apoderar do aparelho de Estado capitalista existente, mas tem que destruí-lo e substituí-lo por outra coisa totalmente diferente, por outro tipo de poder. Bom, acho que o

argumento *mutatis mutandis* se aplica ao aparelho produtivo. Não é possível aos trabalhadores, ao povo, se apropriarem do aparelho produtivo capitalista, colocá-lo a seu serviço. Ele precisa ser, talvez, não destruído, mas, pelo menos, radicalmente transformado. Porque esse aparelho, pela sua própria natureza, é obviamente agressivo em relação ao trabalhador, mas também em relação ao meio ambiente e em relação à natureza, e isso tem uma série de desdobramentos, dos quais o mais evidente, hoje em dia, é a questão do aquecimento global. Isso coloca, então, a exigência de uma transformação radical profunda de todo aparelho produtivo, de suas forças de energia, da sua estrutura, do seu funcionamento e, ao mesmo tempo, dos padrões de transporte e dos padrões de consumo. É todo o modelo material da civilização capitalista ocidental moderna que tem que ser completamente transformado.

Assim, a visão de que para a revolução basta mudar as relações de produção fica muito estreita. Não digo que seja essa exatamente a ideia de Marx, a coisa é mais complexa, mas há certa ambiguidade. Então, é neste ponto que “a revisão” tem que ser a mais radical, colocar em questão essa ilusão do desenvolvimento ilimitado das forças produtivas e, em particular, a ideia de que as forças produtivas realmente existentes, que são criadas pelo capitalismo, servirão no socialismo. Isso, para mim, seria a revisão mais importante do pensamento de Marx.

A partir dos anos 1980 os Grundrisse *de Marx foram revisitados por vários escritores. Como você entende a apropriação dessa obra?*

Os *Grundrisse* são uma obra importante em vários aspectos. Um deles, do ponto de vista do método, é a qualidade dialética do texto. Os *Grundrisse* têm muitas intuições que são extremamente interessantes, que utilizo no meu próprio trabalho.

Para mim, têm duas coisas nos *Grundrisse*, talvez pontuais, mas que, para mim, são muito importantes. Uma é a análise da relação entre protestantismo e capitalismo. Nos *Grundrisse* tem uma passagem onde Marx diz que há uma afinidade, há uma relação, uma correspondência, entre a ética protestante, o ascetismo protestante e, digamos, a ideologia das economias e da poupança. Quer dizer, entre formação da acumulação do capital e a ética protestante calvinista, em particular, há uma relação. Acho isso uma colocação muito interessante, que Max Weber vai desenvolver isso obviamente, mas muito mais tarde, desconhecendo os *Grundrisse*, que só foram publicados após a morte de Weber, mostrando que Marx já tinha tido uma intuição do que iria ser a famosa tese weberiana.

A outra coisa que me interessa nos *Grundrisse* é a análise do romantismo. Vou citar de memória uma passagem que diz que os românticos têm a nostalgia de uma plenitude que existia no passado. Que a economia e o pensamento burguês celebram a época atual, que é a do vazio em comparação com essa política do passado. Que tanto um como o outro são unilaterais, mas enquanto existir o capitalismo, o romantismo vai ser uma resposta pertinente à ideologia burguesa de justificação do existente. Bom, as palavras não são exatamente essas, mas a ideia é esta. Quer dizer, enquanto existir o capitalismo, a crítica romântica do capitalismo e da ideologia burguesa tem a sua legitimidade. Mas claro que, do ponto de vista da superação do capitalismo, ela se torna obsoleta.

Isso, para mim, é muito importante. Porque eu trabalho com o romantismo como crítica do capitalismo, o que geralmente os marxistas não aceitam. Eles acham que, como o romantismo tem essa relação de “nostalgia do passado perdido”, ele necessariamente é reacionário. Acho que não é assim. Para mim, que trabalho com a cultura romântica, essa intuição de Marx é muito importante. Ela realmente legitima esse meu interesse pelo romantismo.

Bom, há outros aspectos, os *Grundrisse* são uma mina de propostas, hipóteses, ideias e intuições e vou explorando isso, mais pelo lado que apontei do que por uma construção de um argumento econômico, que não é bem o meu terreno.

Ainda em relação aos Grundrisse, *alguns autores brasileiros indicam que os* Grundrisse *não deveriam ser levados em conta com o mesmo rigor que* O capital *porque não é um texto acabado e porque Marx não os publicou em vida. Dizem que, na verdade*, O capital, *ou o volume I d'*O capital, *seria a obra a ser considerada e os* Grundrisse *seriam uma obra secundária. O que pensa dessa posição?*

Eu não aceito essa colocação porque várias das obras mais importantes de Marx e de Engels são inacabadas e não publicadas. A começar pela *Ideologia alemã*, talvez a obra filosófica mais importante de Marx e Engels, que não publicaram e é inacabada. Eles mesmos disseram: “deixamos à crítica roedora dos ratos”, e é uma obra importantíssima. Não dá para entender o que é o materialismo histórico sem ler a *Ideologia alemã* e as próprias *Teses sobre Feuerbach*, que talvez sejam o resumo mais importante da filosofia de Marx. É um texto, não sei se inacabado, mas de qualquer maneira, engavetado, que Marx não tinha nenhuma intenção de publicar e que Engels publicou postumamente e nem por isso deixa de ser um texto fundamental. Então, acho que esse critério não tem sentido.

A teoria do fetichismo é um desdobramento da teoria da alienação em Marx? A alienação e o fetichismo fazem parte de uma teoria geral da ideologia em Marx?

Efetivamente se pode considerar o fetiche da mercadoria como uma das manifestações da alienação. Acho que há uma relação. Aliás, há um trabalho muito bom de Ernest Mandel, chamado *Formação do pensamento econômico de Karl Marx*, em que esta questão está bem discutida. Agora, a teoria da alienação é mais geral, analisa a alienação religiosa, a alienação política, a alienação do trabalho, enfim, todas as formas pelas quais os produtos da ação social humana se autonomizam, se tornam estranhos aos seus produtores, escapam ao seu controle e passam a dominá-los.

O fetichismo da mercadoria é um caso específico da alienação como fenômeno geral, mas é um caso específico fundamental, porque ele imprime a sua marca na sociedade capitalista. Quer dizer, na sociedade capitalista tudo recebe a impregnação do fetichismo da mercadoria, tudo se transforma em um processo de mercantilização geral de tudo, não só dos produtos da indústria, mas tudo se transforma em mercadoria, tudo entra na lógica do fetichismo da mercadoria. É um fenômeno fundamental que mais tarde vai ser analisado também por Georg Lukács com o conceito de “reificação”, partindo da questão do fetichismo da mercadoria, ou seja, da transformação das relações humanas, das relações das pessoas em coisas.

Do ponto de vista filosófico, acho que o fetichismo da mercadoria é uma das manifestações da alienação. Não diria que se trata de ideologia, porque é muito mais do que ideologia. Se fosse só ideologia, bastaria você desmistificá-la para que ela se desvanecesse. O fetichismo da mercadoria é uma abstração real, quer dizer, ele faz parte da realidade econômica e social,

independentemente de você acreditar ou não nessa ideologia do fetichismo, ele tem uma substância que não é unicamente ideológica. Obviamente, há ideologia em torno do fetichismo da mercadoria, é o que o legitima. Há um trabalho de ideologização do fetichismo, mas o fetichismo é mais do que uma ideologia, é um processo real, como a alienação é mais do que uma ideologia, é o processo através do qual os indivíduos são submetidos a forças que eles já não controlam, estamos vendo isso nessa crise. Essa crise tem uma ideologia neoliberal que diz que o mercado resolve todos os problemas e que quanto mais você intensifica o mercado, mais todo mundo, todas as necessidades, serão satisfeitas. Há toda uma ideologia do neoliberalismo, mas há uma realidade que é um mercado que ninguém mais controla, nem os próprios capitalistas. Um mercado que se transformou numa entidade autônoma, que funciona de uma maneira completamente irracional, absurda, destrutora. É um monstro que escapa ao seu criador. Então, há ideologia, mas há realidade, realidade fetichista, alienada do capital, que é mais do que uma ideologia.

Como você entende a teoria do valor-trabalho frente às discussões sobre as novas tecnologias da informação e do capitalismo cognitivo?

Francamente, não sou economista. Minha competência nesse terreno é limitada, mas eu vou dizer o que a mim interessa na teoria do valor. Ela interessa como análise para entender e denunciar o processo de exploração. Com base na teoria do valor se entende que a força do trabalho cria o valor da mercadoria e que, portanto, há um excedente que não é pago pelo capitalista. Interessa-me a teoria do valor do trabalho para entender a questão da mais-valia. Dito isto, do ponto de vista ecológico, os ecologistas têm criticado a teoria do valor dizendo que, para Marx, a natureza não tem valor, só o trabalho. Portanto, é uma desvalorização da natureza. Bom, acho

que essa crítica é falsa, é um mal-entendido, porque Marx diz claramente na *Crítica ao programa de Gotha* que não é só o trabalho que cria valor, a natureza também. As matérias-primas, enfim, tudo o que a natureza produz, tem valor. Só que não é valor de troca, é outro tipo de valor, é valor de uso. Para Marx, o valor em relação ao trabalho é o valor de troca, é isso que interessa para ele. Enquanto que do ponto de vista ecológico, é outro o valor, e do ponto de vista socialista também. Porque o socialismo é justamente a supressão da lei do valor, não imediata, mas no processo histórico, através de um processo de planificação nacional da economia, que tem por objetivo produzir valores de uso. No socialismo, o objetivo da produção é produzir valores de uso, e não valores de troca, e o preço da mercadoria será determinado em função de critérios sociais e, em parte, pelo custo da matéria-prima, enfim, em função de critérios que não são da lei do valor.

Essa discussão é interessante porque, por exemplo, em Cuba em 1963, 1964, houve todo um debate econômico entre Che Guevara e vários outros economistas cubanos, entre eles, Carlos Rafael Rodriguez, que era ministro da agricultura na época. Debatiam sobre se na economia do socialismo ou de transição ao socialismo se aplica ou não a lei do valor. Carlos Rafael Rodriguez dizia, seguindo o modelo soviético, seguindo o que Stalin tinha escrito, que na construção do socialismo continua funcionando a lei do valor e ele defendia isso apoiado por Charles Bettelheim, um famoso economista francês. Então, Charles Bettelheim também interveio, também citando Stalin, “a grande autoridade marxista”, dizendo que a lei do valor se aplica na construção do socialismo e Che Guevara dizia que não. Obviamente, até certo ponto, ela continua se aplicando, mas o objetivo do socialismo é impor uma lógica diferente da lei do valor, que é a lógica da planificação, em função de critérios sociais etc. Também interveio Ernest Mandel, apoiando Che Guevara sobre essa questão. Esse é um debate interessante sobre a lei do valor no processo de transição ao socialismo.

E a questão do trabalho produtivo e do trabalho improdutivo, trata-se de um tema ainda central?

Aparentemente, para Marx, essa era uma questão importante, mas, francamente, hoje em dia eu acho que é uma questão bem menos interessante. É uma questão técnica da economia, que não tem um significado socioeconômico ou político. Eu me oponho categoricamente às teorias que alguns sociólogos marxistas defendiam, segundo as quais o proletariado é a classe dos trabalhadores produtivos. Acho isso um erro, porque deixaria fora do proletariado toda uma série de camadas que não trabalham para um capitalista, que não produzem mais-valia, pelo menos não diretamente. Todos os trabalhadores do setor público, da educação, da saúde, dos transportes públicos, todos eles seriam considerados improdutivos, já que não produzem mais-valia. Essa questão não se colocava tanto na época de Marx, porque na época de Marx talvez isso não existisse. Então, para ele, o trabalhador improdutivo é, em certa medida, um parasita, é aquela cantora que canta para divertir o capitalista. Hoje em dia não há a cantora, há milhões de empregados dos hospitais, das escolas, das universidades, do serviço público, do transporte que não são produtores de mais-valia. O proletariado inclui todo esse setor da classe trabalhadora assalariada e, portanto, a distinção do trabalho produtivo-improdutivo não tem muito interesse em minha opinião. Isso talvez seja uma heresia para os economistas.

O que isso teria a ver com as estratégias de luta que concentram a perspectiva socialista na classe operária?

Exatamente, essa é uma discussão. Sobre isso, Ernest Mandel tem uma contribuição interessante em que ele diz: "*estamos assistindo à proletarização do trabalho intelectual*". Toda uma série de categorias, que no passado podiam ser de classe média, está se proletarizando aceleradamente. Daí a conclusão de que, do ponto de vista da luta de classe, da transformação social, da revolução, o trabalhador dos correios ou do serviço público de eletricidade, por exemplo, é tão importante e, talvez, até mais em termos estratégicos, do que o trabalhador de uma fábrica de pneus ou de bonequinhas. A ideia de que só o trabalhador da fábrica, da empresa privada que produz a mercadoria para o mercado, é o único que vai ser o sujeito da transformação social é muito estreita, muito economicista, no mau sentido da palavra.

Como você analisa a relação entre trabalho material e trabalho imaterial? Como analisar a produtividade do trabalho face ao trabalho imaterial, face aos elementos intelectuais e cognitivos da produção hoje?

Primeiro, acho que é muito importante constatar essa expansão do setor do trabalho imaterial e do trabalho intelectual, embora não sejam idênticos. Uma parte do trabalho intelectual é relacionada com o material e também essa fronteira é um pouco artificial. Mesmo o trabalho tipicamente intelectual, representado hoje em dia pela pessoa que está sentada em frente ao seu computador, será que ele é tão imaterial assim? Em que medida ele é tão diferente de uma pessoa que está na fábrica diante de uma máquina, às vezes diante de um computador dentro da fábrica, fazendo funcionar uma máquina? A fronteira não é tão evidente assim. De qualquer

maneira, a ideia de que o trabalho material já foi, desapareceu, não tem peso, é um equívoco, uma visão muito superficial da realidade.

Agora, estas distinções devem ser relativizadas. O importante é o processo de subsunção do trabalho intelectual e manual, material e imaterial, ao capital. Esse é o processo importante e esse é o processo que Mandel designa como proletarização do trabalho intelectual. Esse processo vai criar uma massa de classes subalternas, de classes assalariadas, de classes proletarizadas que têm interesses comuns e que convergem frequentemente nas lutas em torno de perspectivas comuns. Acho que isso é o fundamental, mais do que privilegiar um setor ou outro em falas como: “Só o trabalhador manual que é proletário!”, ou então “Não, esse já acabou! Esse foi do século passado. Agora só nos interessa o trabalhador imaterial!”. Acho isso um erro, erro tanto do ponto de vista da análise quanto do ponto de vista político.

Do ponto de vista da análise, o fato é que todos esses setores partilham da mesma subordinação real ao capital e, portanto, o fato importante é a tendência às convergências em termos de organização sindical e de lutas. E, do ponto de vista político, articular essa unidade. Isso é importante, acho que o resto são coisas um pouco estreitas.

Parece-me, desdobrando esta última questão, que há um equívoco em fazer essa separação dicotômica radical, entre o trabalho material e o trabalho imaterial nos* Grundrisse *e em* O capital. *Marx não está se referindo à imaterialidade no sentido de quando ele pensa o conteúdo do

***trabalho, mas está pensando muito mais a relação de exploração do trabalho, da constituição da mais-valia. Neste sentido, alguns autores fazem essa divisão pensando o conteúdo do trabalho, ou seja, o trabalhador que exerce um determinado tipo de tarefa*.**

Eu estou de acordo. Esta distinção realmente não é operativa. Realmente, mesmo em Marx não está colocado dessa maneira e, hoje em dia, menos ainda. Porque hoje em dia, qual é o trabalhador manual que não exerce o mínimo de reflexão e de conhecimento técnico? Qual é o trabalhador imaterial ou intelectual que não é obrigado a mexer com materiais? Com o computador, para começar. O computador mudou bastante o trabalho. Antigamente o trabalho intelectual era realmente quase que só trabalho intelectual, quer dizer, uma caneta e papel. Hoje em dia, o trabalhador intelectual está confrontado com uma máquina, que tem problemas enormes, que vive atrapalhando o trabalho dele, que contraditoriamente imprime uma série de constrangimentos ao trabalho dele que não existiam antes. A situação dele se aproximou muito à do trabalhador que está operando uma máquina numa fábrica, paradoxalmente. Então, por isso que entendo que essa distinção não é relevante.

Como você avalia a composição das classes sociais? A classe social deve ser considerada um conjunto de

indivíduos ou um conjunto de relações sociais? A ideia de classe homogênea é um mito?

Primeiro, diria que temos que pôr um pouquinho de dialética aí. As classes sociais são um conjunto de indivíduos estruturados por relações sociais, não dá para separar os dois. Se não houvesse os indivíduos, não existiriam as classes, mas esses indivíduos são uma classe porque eles são colocados nessa posição pelas relações sociais. As duas coisas são inseparáveis, dialeticamente. Agora, sobre a classe homogênea ou heterogênea, também temos que botar um pouquinho de dialética aí. A classe, todas as classes, mas a classe operária ou a trabalhadora, no sentido mais amplo, ela é profundamente heterogênea, porque tem os qualificados e os não qualificados, os precários e os que têm emprego e os desempregados, já são cinco tipos. Tem os homens e as mulheres aí, então a coisa complica consideravelmente. Tem os estrangeiros e os nacionais. O trabalho intelectual e o trabalho manual. Quer dizer, o que tem de heterogeneidade, sem falar da heterogeneidade política: dos fascistas, dos racistas, dos comunistas, enfim, tem de tudo. A ideia de que uma classe é totalmente homogênea, obviamente, nada tem a ver com uma realidade empírica. Por outro lado, há certa homogeneidade na situação da classe no conjunto das relações de produção. Todos eles são trabalhadores, são proletários no sentido de que eles vivem da venda da sua força de trabalho, só podem existir vendendo sua força de trabalho. Isso é o que os homogeneíza. Então, há uma dialética entre a homogeneidade da posição social e a heterogeneidade empírica, em função de uma série de outros critérios.

Politicamente, é a mesma coisa. Existe, potencialmente, a possibilidade da classe se unificar em função dos seus interesses comuns, já que eles existem. Todos eles, como classe subalterna dominada pelo capital, como classe explorada, oprimida etc., têm um interesse comum, apesar dessas diferenças. Porém, essa unidade não é automática, ela não se dá automaticamente, ela é um

produto de um trabalho político de unificação. Isto é, unificar os homens e as mulheres, o que implica em levar em conta as reivindicações das mulheres. Unificar os estrangeiros e os nacionais, o que implica levar em conta as demandas dos estrangeiros e assim por diante. É um trabalho político, que pode dar certo ou não, mas, potencialmente, a base socioeconômica existe, é o interesse político social econômico comum, que faz da unificação da classe uma possibilidade objetiva. O que, até certo ponto e não totalmente, em certos momentos históricos, se realizou. Realizou-se nos grandes momentos de revoluções e não só de revoluções, mas de lutas. Por exemplo, na França em 1995, *tous ensemble*, conseguiu-se fazer essa unidade. Então, em certos momentos a unidade é possível, depois há divisão, há automatização etc. Não é uma coisa que se pode responder *a priori*, é um processo histórico.

Então, em certo sentido, essa ideia de que existe uma maior heterogeneização da classe trabalhadora é colocada em questão por você?

Comparado com o quê? Com a época de Marx?

Comparando, por exemplo, com o período fordista…

Não sei, francamente, teria que fazer um estudo comparativo, porque eu não o fiz. Acho que essa heterogeneidade já existia entre homens e mulheres, entre negros e brancos, produtivos e não, entre o trabalhador manual e intelectual. Em certa medida, houve uma

maior heterogeneização uma vez que uma série de novos problemas apareceram. Por outro lado, uma menor. Por exemplo, o trabalho intelectual e o trabalho manual que eram mais separados na época fordista, hoje em dia, estão mais misturados. Então, em alguns aspectos houve mais heterogeneidade e, em outros, mais homogeneidade.

Mudando de termo, qual é a influência de Max Weber sobre o pensamento marxista do século XX? Falta ao marxismo uma teoria da estratificação social ou isto seria um ecletismo metodológico?

Primeiro, acho que essa é uma questão muito interessante. Escrevi um artigo há alguns anos, chamado “As figuras do marxismo weberiano”, porque acho que os marxistas do século XX se dividem em dois grupos: os que leram Max Weber e os que não leram e os primeiros têm uma grande vantagem. Há muito que se aprender com Weber e um dos primeiros a utilizá-lo foi György Lukács. Ele foi aluno de Weber, conheceu bem sua obra e integra uma série de elementos de Weber na *História e consciência de classe*, mas não de maneira eclética. Dentro de uma análise que é marxista do ponto de vista filosófico, político etc., ele integra elementos weberianos que ajudam a aprofundar a análise do capitalismo. O conceito de “reificação” é um exemplo. Quer dizer, a ideia da racionalização de Weber, junto com a ideia do fetiche da mercadoria, produz esse novo conceito.

Isso vai ter muitos desmembramentos depois. Boa parte da Escola de Frankfurt também o utiliza, com o conceito de “razão instrumental”, que tem muito a ver com Weber e Walter Benjamim. Enfim, dá para seguir todo um percurso do marxismo no século XX,

em que aparece esse aspecto da integração de conceitos e colocações weberianas dentro de uma visão marxista, o que não é a mesma coisa que fazer uma mistura, uma salada de Marx, Weber e Émile Durkheim, como muitos sociólogos fazem. Eu não vou citar nomes, mas são muitíssimos. É um caso clássico, eles fazem uma salada.

Esse não é o caso de alguns pensadores, Antonio Gramsci, por exemplo, também utiliza Weber. Gramsci utiliza Weber para criticar o economicismo marxista. Ele diz que Weber mostrou como uma ideologia, a "ética protestante", jogou um papel fundamental na origem do capitalismo, portanto, as ideias têm peso na realidade histórica contra o economicismo. Gramsci, obviamente, não virou weberiano, não desenvolveu um método eclético, mas mostrou uma maneira produtiva de usar Weber para pensar as questões do marxismo.

Isso continua sendo atual, é um procedimento que continua sendo interessante, mas não enfocaria tanto o lado da questão da estratificação, eu enfocaria mais o lado da análise do capitalismo em Weber, inclusive a crítica do capitalismo. Acho muito interessante, com todos os seus limites, obviamente, com ambiguidades, mas acho que aí há uma contribuição mais interessante para repensar o marxismo.

Agora, a questão da estratificação pode até ser interessante. É verdade que certos fenômenos sociais você não pode analisar em termos de classe, tem que produzir outro conceito, por exemplo, o conceito de estamento, no alemão *Stand* e no francês *état*. O estamento/*status* remete ao que na França se chama de *état*, que era a estratificação pré-capitalista que existia no antigo regime. Havia a nobreza, o clero e o terceiro Estado, grupos que não são estritamente socioeconômicos como as classes sociais, mas se distinguem por uma posição definida por critérios não econômicos.

Existem "estamentos", eles são distintos das "classes sociais", embora possam parcialmente coincidir. É um conceito útil, inclusive para fenômenos modernos como, por exemplo, a burocracia em geral e o assim chamado "socialismo real". Eu acho, também, que o fenômeno da burocracia não é uma classe, é um estamento, definido por critérios políticos ou ideológicos, como seria o caso.

Acho útil isso, mas não como substituto de classes sociais, e sim como complemento. Isto é, o conflito entre classes sociais continua sendo fundamental e a questão dos estamentos, bom, pode ser um complemento útil.

É possível fazer uma aproximação metodológica entre as abstrações concretas de Marx e os tipos ideais weberianos?

Sim e não. Existem elementos comuns, mas, em última análise, o método de Marx é dialético, portanto, as abstrações são abstrações reais. A mercadoria é uma abstração real, ela existe na realidade. O tipo ideal de Weber é uma construção no sentido kantiano, no sentido de que os conceitos são criações do cientista, do observador.

Há uma diferença entre o método dialético de Marx e o método kantiano dos tipos ideais. Por outro lado, também não são tão contraditórios e de certa maneira se aproximam. Você pode dizer que o capitalismo, afinal, é um tipo ideal, porque na realidade você encontra na sociedade elementos capitalistas e não capitalistas que se misturam. Então, a coisa é mais complicada, são procedimentos metodológicos que em parte se recobrem, mas em parte se distinguem.

Por fim, gostaria de saber quais foram suas principais influências teóricas?

A primeira influência que me marcou muito, ainda como estudante na USP, foi Lucien Goldmann. Comecei a ler Lucien Goldmann como estudante e foi muito importante, porque me deu armas para enfrentar a sociologia burguesa. Eu era estudante de Ciências

Sociais, e o ensino da USP, em boa parte, se apoiava na Sociologia não marxista, isto é, na Sociologia burguesa e não bastava ter *O manifesto comunista* ou *O capital*, precisava de uma discussão mais específica e isso eu encontrei em Goldmann. Ele foi muito importante e, paralelamente, do ponto de vista mais político propriamente, Rosa Luxemburgo. Dentro dos grandes autores políticos do marxismo, fui muito marcado pela leitura de Rosa Luxemburgo, menos pelo lado econômico, mais pelo lado político. Então, o meu marxismo desde o começo teve esse enfoque luxemburguista, digamos, e do ponto de vista da Sociologia, Lucien Goldmann. Mais tarde, através de Goldmann, vim a descobrir Lukács e passei a utilizá-lo muito no meu trabalho, fiz a minha tese de doutorado e de mestrado sobre o Lukács, sobre o jovem Lukács. Então, Rosa Luxemburgo, Lucien Goldmann e Lukács, foram, assim, durante os anos 1960, 1970 e começo dos anos 1980, os principais autores com os quais tentei trabalhar, forneceram as ferramentas com as quais tentei trabalhar. A partir dos anos 1980, comecei a me interessar pelo romantismo e a partir daí comecei a pensar e a relacionar o marxismo ao romantismo e nesse momento também descobri Walter Benjamin. A partir daí passou a ser muito importante na minha reflexão o pensamento dele e procurei pensar o marxismo à luz de sua contribuição.

Tudo isso não se deu em termos de uma coisa substituir a outra, mas um processo de enriquecimento, de desdobramento, em que essas coisas vão se associando, se completando, mas não no sentido de um substituir o outro.

Michel Husson[*]

Pesquisador do Institut de Recherches Économiques et Sociales (IRES) e diretor do Institut National de la Statistique et des Études Économiques (INSEE), Husson militou no Partido Socialista Unificado, fez parte da Liga Comunista Revolucionária, é membro da Associação pela Tributação das Transações Financeiras e pela Ação da Cidadania (ATTAC) e da Fundação Copérnico, um bloco de discussão e crítica ao neoliberalismo. Entre suas produções se destacam: *Misere du capital: une critique du neoliberalisme* (Syros, 1996), traduzido para o português como *Miséria do capital: uma crítica ao neoliberalismo* (Terramar, 1999); *Les ajustements de l'emploi* (Page Deux, 1999); *Le grand bluff capitaliste* (La Dispute, 2001); *Les casseurs de l'État social* (La Découverte, 2003); *Travail flexible, salariés jetables* (La Découverte, 2006); *Un pur capitalisme* (Page Deux, 2008); e *Le capitalisme en 10 leçons* (Zones, 2012).

Qual é o seu método de trabalho?

O meu método de trabalho é um pouco particular. Sou funcionário do INSEE (Instituto Nacional de Estatística e Estudos Econômicos), então sempre trabalhei um pouco entre o trabalho profissional em torno da estrutura administrativa – agora estou mais próximo desse instituto ligado ao sindicato – e o trabalho militante – seja na estrutura política ou associativa. Essa experiência me permite fazer a junção dessas duas esferas. O elo entre a minha vida profissional e a militância está nessa vontade de fazer economia aplicada, estatística, e não somente teoria. Então, tento fazer essa ligação que corresponde à minha dupla inserção profissional e militante.

Como pensar Marx hoje? É preciso superá-lo? Quais elementos conceituais não foram desenvolvidos

por Marx e são necessários para a compreensão da realidade social?

É uma questão vasta e que, ao mesmo tempo, supõe que se possa determinar um sucessor ou mesmo um continuador de Marx, o que é uma pretensão absurda. O meu movimento é um pouco mais pragmático. Utilizo o marxismo como referência em certos debates, mas de maneira relativamente pragmática. Na situação atual, o que falta no marxismo tem a ver com dois aspectos. Primeiramente, uma leitura ortodoxa da crise inspirada na lei da queda tendencial da taxa de lucro. A esse respeito, penso que a leitura ortodoxa de apresentação dessa lei não é correta, pois se utiliza uma determinação (a queda tendencial) que é quase inexistente. Portanto, isso implica numa heterodoxia com relação a Marx. O outro aspecto diz respeito à questão ecológica. Em Marx existe toda uma crítica à mercadoria que é totalmente transponível a esse debate, mas falta um quadro conceitual que permita pensar uma regulação econômica com relação à questão ecológica. No entanto, com relação à teoria do valor, eu sou ultraortodoxo. Penso justamente que, durante a crise financeira, a ligação com a teoria do valor nos permite não cair em ilusões sobre a finança. Esse seria um dos pontos em que faria de maneira tranquila e útil a junção com a teoria.

Desde o início dos anos 1980 os Grundrisse *de Marx foram revisados por vários autores. Como pensar a apropriação dessa obra, em particular o conceito de* general intellect*?*

Eu penso que os *Grundrisse* é o que há de melhor em Marx. Eu diria – e essa é, aliás, a tese do Negri – que ali Marx avança mais na crítica que em *O capital*. No sentido de que o princípio fundamental da crise do capitalismo – mesmo em certos aspectos da situação atual – está na sua eficácia, baseada numa economia do tempo de trabalho. Num dado momento essa eficácia chegaria ao seu limite e seria superada. Essa é a verdadeira crise sistêmica. No sentido de que um novo cálculo econômico e uma nova alocação de recursos tornam-se possíveis. É um nível da crise pouco presente em *O capital*, onde há uma crise de superprodução e de superacumulação, isto é, de regulação do capital, mas que não remete aos desequilíbrios no cálculo do tempo do trabalho. Nos *Grundrisse* há uma série de passagens sobre a redução do tempo de trabalho como meio de transformação social e que, na realidade atual, assume traços modernos. No que consiste à interpretação de Negri, ele se apoia em alguns elementos dos *Grundrisse*, sobretudo na ideia de *general intellect* para construir uma teoria do capitalismo cognitivo. A esse respeito sou extremamente crítico, acho que há aí um contrassenso em sua leitura. O que Marx descreve nessa passagem é o fato de que há um trabalho intelectual – o conhecimento, para usar a expressão de Negri – que contribui na produção do valor, mas que continua a ser absorvido pelo capital. Talvez encontre aqui passagens que precisem melhor isso. Mas, sobretudo, penso que essa interpretação está sempre presente em Marx, isto é, que o saber do trabalhador é absorvido pelo capital. Em Negri nós vemos uma espécie de subversão do uso do capitalismo. A ideia de que potencialmente o capital entraria em crise ou, em todo caso, a lei do valor entraria em crise, é ultrapassada, pois não é possível medir o valor criado. Escrevi um artigo no aniversário dos 150 anos do manifesto, peço para citar um trecho que uso dos *Grundrisse*, que precisa bem o que estou falando: "*o trabalho imediato enquanto tal deixa de ser o fundamento da produção, uma vez que ele é transformado em uma atividade que consiste essencialmente em vigilância e regulação, enquanto que o produto deixa de ser criado pelo trabalhador imediato, e resulta mais da combinação da atividade social que da simples atividade do produtor*". Aqui também está presente a ideia

do trabalhador coletivo. Bom, essa é uma espécie de antecipação da organização atual do trabalho – há um certo número de setores onde o valor é criado pela combinação social do trabalho, em parte pelo trabalho manual, em parte pelo trabalho intelectual. É importante retomar a interpretação de Negri sobre essa constatação. Ele diz: "*O trabalho vivo torna-se presença ainda mais hegemônica e critério de orientação do seu desenvolvimento na medida em que a lei do valor, ou antes, a medida da exploração, envelhece e se torna inútil*". Essa ideia eu descarto veementemente.[35]

Há potencialmente uma outra forma de organização social do trabalho, de produtividade do trabalho e de medida do trabalho. Mas a tese de que a lei do valor não se aplica mais é falsa, isto é, no fundo, o capitalismo necessita impor o funcionamento do valor, seja de maneira coercitiva ou jurídica. Por exemplo, uma série de mercadorias que são produzidas nessas condições tem proprietários privados com custos de produção nulos. A produção de CDs ou software tem um custo, um tempo de trabalho. Mas a sua reprodução é quase nula. De certa maneira, isso quebra a forma-mercadoria, porque podemos imaginar a distribuição gratuita desses produtos e extrair disso todo um potencial de transformação; assim, a teoria do valor seria efetivamente ultrapassada, continuaria existindo o tempo de trabalho para produção, mas haveria outra forma de distribuição. Todavia, a conclusão de que a teoria do valor já está ultrapassada, em minha opinião, é falsa; ao contrário, toda a regulamentação, toda a propriedade intelectual é contida dentro dos limites da mercadoria, isto é, coisas que poderiam potencialmente estar fora e não estão. Portanto, a lei do valor continua se aplicando. Mas a reprodução gratuita é uma forma de questionamento do capital. Hoje em dia, na França, existe a pirataria na internet etc. que está dentro desse raciocínio. Ela está totalmente subordinada. Outro exemplo que pode ter o mesmo significado é a produção de medicamentos genéricos, aqui também existem potencialidades com a distribuição gratuita, e vários grupos farmacêuticos vão se confrontar, através da propriedade intelectual, para manter a situação de mercadoria, do produto que eles poderiam, digamos, produzir quase em abundância. O que eu contesto na análise de

Negri e em toda a sua escola é a ideia de que por conta de uma imaterialidade da mercadoria, por conta de uma parte do trabalho ser intelectual, do haver um conhecimento como fator de produção, como elementos particulares de produção, a presença dessa imaterialidade teria feito desaparecer a lei do valor. O problema é que justamente isso não faz desaparecer a lei do valor. Ela não desaparece, na medida em que repõe as relações de produção que não foram ultrapassadas em seu conteúdo dentro do processo de produção. Existem aí dois aspectos igualmente problemáticos. O primeiro – e isso não se restringe a Negri, mas também a certa leitura stalinista de Marx – que associa o trabalho produtivo ao trabalho do operário, quando, em termos marxistas, a mercadoria não pode ser lida necessariamente como um bem físico. É algo que é produzido com trabalho humano e é vendido com objetivo do lucro no interior do modo de produção. Portanto, a imaterialidade não questiona a função da mercadoria. O outro problema concerne à figura do trabalhador cognitivo, o que alguns chamam na França de precariado, pessoas que têm capacidades próprias. Trata-se de um trabalho fundado no conhecimento (conhecimento do processo, do programa de computador etc.) – e esse é um elemento-chave para fundar a tese de que haveria um novo capitalismo, chamado de cognitivo. A ideia-chave de toda esta questão é que esse tipo de trabalho se generaliza, tornando-se majoritário. Em minha opinião, isso é completamente falso com relação ao capitalismo. De fato, existe um polo de desenvolvimento desse tipo de trabalho, cuja reprodução se alargou em cadeia mundial e que é chamado classicamente de tayloriano. Há basicamente dois caminhos: um que diz que aos poucos o trabalho cognitivo vai substituir o antigo trabalho material; e outro que vislumbra a polarização entre essas duas formas de trabalho, que se cruzam, onde o número de empregados aumenta nos dois extremos, do lado ultraqualificado, cognitivo, e do lado absolutamente clássico do proletário. Esse é um ponto importante que tem implicações políticas, porque é preciso, em certa medida, negar de certa maneira a manutenção da reprodução do proletariado clássico e fazer da figura do trabalhador cognitivo uma certa vanguarda. É preciso indicar o contrário disso, é necessário pensar a articulação desses dois aspectos: uma

proletarização, inclusive da camada assalariada com elementos precários, que não são os mesmos elementos dos desempregados, ou do trabalho “sublime”, como o do artesão, que graças ao seu saber-fazer podia discutir as condições de trabalho com seu patrão, e que inclui o trabalho intelectual no qual uma disciplina não permite ao trabalhador desenvolver seu trabalho fora do capital.

Com relação ao seu livro, o que significa o puro capitalismo? A tese do capitalismo puro se interroga sobre o fim da divisão entre os mercados nacionais?

O puro capitalismo é o capitalismo que se libera de certas amarras, constrangimentos e regulamentações, passando a operar como bem entende, assemelhando-se muito ao seu próprio conceito. Essa ideia se opõe à tese de que o capitalismo teria sido pervertido pela finança. Uma parte do livro consiste em mostrar que a finança serve como instrumento de liberação e circulação mundial do capital, de circulação mundial. O outro aspecto da sua questão consiste em saber se essa é uma tendência universal, ou seja, se é um capitalismo universal. Aqui é um pouco mais complicado. Existe efetivamente uma tendência à realização do mercado mundial, isso é claro. Tendência que talvez jamais tenha existido, não nesse nível. Porque existiram fases de internacionalização, de mundialização, mas eram mais formas de contato entre zonas econômicas que não estavam verdadeiramente fundidas – a relação colonialista, por exemplo, implicava a extração e transferência do valor para a Metrópole. Enquanto hoje existe essa tendência à constituição de um mercado mundial, mas com a capacidade real do capitalismo de penetrar o conjunto do planeta. Desse ponto de vista, sim, ele é impuro porque ele seleciona no país e no setor o que pode entrar nessa lógica e exclui o resto. Portanto, face ao planeta, ele é

impuro. Por outro lado, a dinâmica atual do capitalismo corresponde ao livre funcionamento, não regulamentado, não enquadrado, e isso corresponde ao verdadeiro capitalismo.

As forças produtivas têm um papel determinante na estrutura social? Qual o papel das mutações técnicas e tecnológicas na transformação estrutural da sociedade capitalista?

O problema é partir do produtivismo, ou seja, da ideia de que o crescimento das forças produtivas, por princípio, é portador do progresso e de que as relações de produção vão impedi-las de se desenvolver mais rapidamente. Trata-se de uma visão um tanto quanto quantitativa. Em minha opinião, é algo que precisa mudar, e está mudando na medida em que se evidenciam os elementos qualitativos das forças produtivas. E isso ocorre em dois aspectos. Não somente com relação à questão ecológica – as forças produtivas são também forças destrutivas com relação ao meio ambiente –, mas também tem aparecido muito forte na análise da sociedade o que chamam de ecologia do trabalho – a força produtiva destrói também, e ainda mais, o trabalhador com a intensificação do trabalho que hoje é considerável. De certa maneira, hoje na saúde do trabalho nós vemos um relativo desaparecimento da fadiga puramente física que é substituída pelo surgimento do estresse etc. Então, as alternativas passam pelo questionamento desses aspectos quantitativos das forças produtivas, pela necessidade de pensar a multiplicidade de forças produtivas diferentes no processo de organização do trabalho. Penso que um elemento importante para a transformação social hoje é a questão do tempo livre. Marx citou um autor que dizia que a riqueza de uma sociedade se mede pelo seu tempo livre. Isso é preciso ser considerado. Ademais, o conteúdo do crescimento e

seus efeitos para o meio ambiente. Esse é o verdadeiro debate no movimento atual, uma espécie de saúde que é preciso analisar, aliando as duas tradições: uma ecológica, que considera todo progresso como destruidor, e outra produtivista, de um certo marxismo, onde todo o desenvolvimento das forças produtivas é progresso. Me parece que, inclusive nos aspectos mais teóricos, há hoje uma espécie de convergência onde os ecologistas consideram a questão social e vice-versa. Uma questão a ser colocada, inclusive em termos teóricos, é se o capitalismo verde é possível. O capitalismo pode integrar a transformação necessária? Ele pode alterar o tipo de força produtiva que ele emprega? Nós podemos colocar estas questões. Em resumo e de maneira muito parcial, não pode, isso porque no capitalismo os critérios seguem sendo a rentabilidade, o lucro máximo e todo esse tipo de cálculo econômico que ignora os aspectos qualitativos. O verdadeiro desafio ambiental, portanto, implica em um cálculo em termos de valor de uso. *Grosso modo*, é a ideia de que o cálculo mercadológico caduca diante dos objetivos que a humanidade pode se fixar. Num nível menos teórico, e talvez mais útil, basta olharmos para esses planos fundados sobre a taxa de carbono e em todo o mercado de emissão de poluentes para vermos os seus limites, bem como o risco de ficarmos muito abaixo dos objetivos que as instituições, como, por exemplo, o Giec,[36] fixam – sobretudo a respeito da introdução dos menos favorecidos na questão ambiental: são os mais pobres os primeiros a serem expostos a catástrofes, como a que ocorreu em New Orleans.

A produção baseada sobre as novas tecnologias da informação e comunicação altera a divisão entre trabalho produtivo e improdutivo,

entre trabalho de execução e trabalho de elaboração?

Retomando a questão anterior: tudo isso modifica, ok!? Mas o importante é saber se modifica a ponto de substituir o que existe. O trabalho intelectual vai substituir todo o resto? Encontrei aqui algumas citações. Para Negri, essas novas tecnologias representam o desaparecimento do capital. Ele escreve, por exemplo: "*o capital torna-se um aparelho vazio, limitado, um fantasma, um fetiche*" e, ainda, "*o processo de produção de subjetividade, isto é, o processo de produção em geral, se constitui fora do capital* (…)". Assim, para ele, a transformação da natureza do trabalho conduziria ao rompimento espontâneo da relação capital-trabalho. Negri afirma ainda que o capital se "*tornou um parasita incapaz de controlar unilateralmente a estrutura do processo de trabalho, através da divisão do trabalho manual e intelectual*". Eu o cito ainda um pouco mais: "*o trabalho se emancipou pela sua capacidade de tornar-se intelectual, imaterial, ele se emancipou da disciplina da fábrica*". Em minha opinião, isso é completamente falso. Eu queria muito que fosse verdade. Mas é falso, porque o processo concreto do trabalho mostra que o capital é ainda extremamente forte, e que consegue ainda recuperar a seu favor o trabalho que potencialmente se autonomiza. Em minha opinião, a arma principal do capital é o desemprego. Certamente existem pessoas muito qualificadas. Mas o que acontece com elas? Uma determinada empresa pode depender do conhecimento e do saber-fazer de um grupo de trabalhadores altamente qualificados, mas, ao mesmo tempo, não existe outro lugar para empregá-los. É dessa maneira que eles são disciplinados. O que é complicado nessa leitura de Negri e em toda a sua corrente é o fato deles superestimarem essas mudanças, pintando os outros como arqueomarxistas que não compreenderam bem essa transformação e as possibilidades por ela abertas. A outra questão é mais estratégica. De certa maneira, essas possibilidades existem, e mesmo nos textos dos *Grundrisse* encontramos essa ideia de que o capitalismo está intrincado por potencialidades, que

se poderia funcionar de outra forma, que seria possível utilizar as forças do trabalho de outra forma etc. As potencialidades existem e são enormes, mas, ao mesmo tempo, enquanto essas relações de produção forem mantidas e mantidas à força, são relações de violência, essas potencialidades permanecem no estado de potencialidades. Podemos adocicar, contornar, mas as relações de produção continuam as mesmas. Não se chega a compreender a hipótese de Negri. A única conclusão, digamos, “aplicável”, diz respeito, na França, a certos partidários entre os intermitentes do espetáculo, para os quais a única solução é a ideia de uma renda universal, uma renda desconectada de toda atividade assalariada. Mas aqui permanece a mesma crítica. Não podemos esperar uma sociedade liberta, dita de abundância, enquanto o capital mantiver o controle das relações de produção. Mesmo essa renda, não vejo como poderíamos impô-la a uma sociedade inserida nas relações de produção capitalista.

Em que medida estas novas tecnologias (da informação e comunicação) provocam uma fascinação nos pesquisadores do século XXI? Essa fascinação estaria presente no debate marxista forças produtivas versus *relações de produção no século XX?*

De certa forma, essa fascinação está presente numa tradição que estabeleceu a correspondência entre as grandes fases do capitalismo e as grandes invenções – é a leitura do ciclo Kondratieff –, por exemplo; uma busca de soluções técnicas em contradição com o capitalismo. Escrevi algo a respeito no momento da *nova*

economia, isto é, a ideia de que existem novas tecnologias que modificariam realmente a organização social. A questão por trás da *nova economia* – ou, digamos, a questão número um, é que o valor das ações pode aumentar de maneira completamente descolada do lucro real e isso pode durar por muito tempo, explicando isso pela potencialidade das novas tecnologias. Esse problema retoma a questão do crescimento: a ideia de que o capitalismo poderia resolver as suas contradições a partir das novas tecnologias. É um pouco um subproduto da teoria da regulação na França. Nós analisamos à exaustão o período fordista, que é justamente uma combinação bem-sucedida entre a repartição de renda e o tipo de inovação no setor automobilístico, de bens de consumo etc. Durante muito tempo se buscou, depois desse período, um setor onde poderíamos reconstituir esse arranjo positivo. De fato, esse equivalente do setor automobilístico não se reproduziu. Isso é um elemento fundamental da crise do capitalismo. De certa maneira, existe muito lucro, mas essas ocasiões de investimento rentável estão reduzidas. O capital prefere não responder a determinadas necessidades, muito mais que responder a uma taxa de lucro associado inferior. Certamente, as finanças tiveram um papel importante na definição de uma rentabilidade extremamente elevada, ilusória, mas extremamente elevada.

Ainda com relação à economia cognitiva, qual a influência da produção cognitiva na economia capitalista hoje? Qual é a particularidade dos Estados Unidos com relação à economia cognitiva?

O que é perverso no capitalismo não é somente a produtividade do trabalho. Os Estados Unidos vivenciaram um *boom* relativo da

produtividade do trabalho ligado, fundamentalmente, à difusão de novas tecnologias de informação, à internet etc. Os Estados Unidos estão à frente nesse ponto. Mas existe um mistério que os economistas não conseguem explicar. Esse modelo permaneceu restrito. Enfim, ele não se difundiu, não teve efeitos massivos sobre a produtividade na Europa, exceto em alguns países. O debate é o seguinte: as novas tecnologias podem ditar constantemente o ritmo da produtividade do trabalho que cresce rapidamente? Se tornando, portanto, a base material de uma rentabilidade mais elevada do capital? Esse debate não foi completamente esmiuçado, sendo profundamente perturbado pela crise. Há uma tese que afirma que a nova fase produtiva está fundada sobre o capitalismo cognitivo e que, portanto, vamos presenciar permanentemente ganhos superiores. Para ela não se trata de retomar o período fordista, mas de liberar a possibilidade de dinamismo para renovar o capitalismo. Há outra tese que consiste em dizer que se trata somente de mais um ciclo de altas tecnologias, que num primeiro momento desencadeia a produtividade para em seguida ela tornar a cair. É complicado, porque a crise realmente perturba as possibilidades de análise desse processo. Mas me parece que a segunda tese está correta, sobretudo, porque se remete à necessidade de um novo ciclo produtivo que hoje falta ao capitalismo.

Mudando um pouco de tema. Como você pensa as classes sociais hoje?

Eu diria três coisas. De uma parte, alguns sociólogos dizem que a burguesia sabe claramente que existem as classes sociais, ela está muito consciente de fazer parte de uma classe. Então, do lado dos dominantes essa questão não se coloca: a classe é percebida através da sua posição dominante, das suas conquistas e seus privilégios. Com os explorados isso é mais complicado. Existem duas tendências. Uma tendência à fragmentação, resumindo, quando analisamos um país como a França, existem três níveis do proletariado no sentido mais amplo: numa ponta os precários, no

outro extremo, há aqueles que o capital atrai, sobretudo por remuneração ligada ao lucro sobre a forma de ações e participações, ou seja, uma remuneração não diretamente ligada ao salário, mas que o complementa e, no meio, o proletariado intermediário que está entre os dois polos – entre o estímulo do lucro e o chicote do desemprego. Mas, ao mesmo tempo, como a divisão da classe é um pouco subjetiva, existem elementos para a construção de uma subjetividade majoritária. A reforma e a contrarreforma liberal têm uma tendência a unificar a percepção global dessas diferentes camadas sociais que compõem a classe trabalhadora no amplo sentido do termo, porque, de certa maneira, existem poucos que estão protegidos do desemprego, da desclassificação social dos filhos, das ameaças contra a aposentadoria. Portanto, existe um duplo movimento, um movimento objetivo, que é de fracionamento e o movimento global, digamos, de generalização do risco, que potencialmente cria uma percepção subjetiva mais unificada da situação. Existe uma tensão constante entre esses dois movimentos. De certa maneira, os movimentos sociais de grande amplitude têm elementos de subjetividade que tendem a adotar um ponto de vista unificado, uma resistência comum. Mas, ao mesmo tempo, há uma divisão extremamente profunda que se inscreve no destino das pessoas. Nós vemos, por exemplo, que há uma espécie de desconfiança daqueles assalariados face àqueles que estão em situação precária. E certos movimentos sociais, mesmo de esquerda, jogam com esta situação, e isso fabrica possíveis divisões. Penso que a tarefa do marxismo e das pessoas que visam a transformação social é fabricar representações sociais mostrando suas unidades subjetivas.

Como pensar o trabalho imaterial e o trabalho material com relação aos conceitos de trabalho concreto e trabalho abstrato em Marx?

Eu penso que trabalho concreto e abstrato é outro terreno teórico. Mas a distinção entre trabalho intelectual e manual nunca teve muito sentido. No setor automobilístico, havia trabalho manual, mas havia também uma concepção de conjunto, um espírito, digamos, de coletivo, inclusive para se proteger do patrão. Existem muito poucos trabalhos puramente manuais. Em seguida, me parece que há uma grande ilusão sobre o enriquecimento das tarefas e sobre a capacidade de iniciativa, a aplicação do salariado. Então, temos uma visão que podemos chamar de otimista: a ideia de que a divisão cognitiva do trabalho permitiria uma organização do trabalho muito mais rica, com polivalência de tarefas cognitivas. Isso não é apenas uma ilusão, existem aí potencialidades, mas, contrariamente, nós encontramos aí também a vontade do capitalismo de manter seu poder. De certo modo, o capital se apoia nisso para reproduzir uma espécie de taylorismo moderno. Além disso, a individualização e a concorrência aparecem como consequências desse processo e podem ser encontrados nos estudos de sociologia sobre a organização do trabalho. Por exemplo, na França, há um grande debate sobre a noção de qualificação e competência. E todos os estudos que refletiram sobre a gestão destacam a noção de competência porque é uma noção subjetiva e individual, enquanto a noção de qualificação é codificada, ligada a tal e qual diploma profissional. Assim, tem-se níveis de qualificação. De certa maneira, existe uma vontade de utilizar essa gestão extremamente individual, apoiada ainda no desemprego, para impedir o que pode haver de verdadeiramente subversivo, mais coletivo e potencialmente autogerido. É verdade que há nas formas novas de trabalho ideias de autogestão, polivalência, coletiva. Encontramos isso nos anos 1960, nas teses de sociólogos como Serge Mallet sobre a nova classe operária. Talvez isso tenha mais fundamento hoje, mas, como nos anos 1960, é uma potencialidade que se opõe às relações capitalistas, e que, portanto, não vemos se desenvolver.

Mas há hoje uma nova classe, como propôs Serge Mallet?

Não uma nova classe no sentido do seu livro. Ele insistiu sobre uma camada do salariado extremamente qualificada e concluiu daí que poderíamos organizar de outro modo o conjunto da produção. Em certa medida, o aumento do nível de qualificação e da competência portaria em germe formas de organização opostas às relações capitalistas. É preciso, pelo lado do capital, quebrar seu potencial.

Voltando à questão do trabalho imaterial. Com relação aos teóricos cognitivistas, existe uma diferença fundamental entre a Escola de Negri, Moulier-Boutang, Rullani, Paulré etc. com relação a de André Gorz?

Sobre Gorz, não sou um discípulo, mas ele foi uma referência durante um longo tempo. É verdade que ele disse coisas contraditórias no final. Por exemplo, no seu livro *Misérias do presente e riqueza do possível*, ele afirma coisas completamente diferentes daquelas defendidas em *O imaterial*. A interpretação que tenho dele sobre uma fórmula contida em *O imaterial*, que dizia que o capitalismo cognitivo é a crise do capitalismo, não sua superação, e a interpretação de Negri também se daria em torno disso, é uma afirmação muito complicada. Por exemplo, Moulier-Boutang tem determinada leitura do capitalismo cognitivo, ele entende que o capitalismo cognitivo seria uma das fases da evolução do capitalismo (capitalismo mercantil, industrial e cognitivo), e que existe uma espécie de coerência em cada fase. No fundo, para

Negri, trata-se da dissolução do capital, não é exatamente a mesma coisa. Para Gorz, apesar de tudo, há a ideia de que o capitalismo tende a manter as suas relações sociais e não há, portanto, nenhuma dissolução ou degeneração do capitalismo. O elo com Gorz é que, de certa maneira, a liberalização e as alternativas são construídas por fora do trabalho. Ao mesmo tempo, em Gorz e em Negri, há uma espécie de ecletismo, em particular a referência que ambos fazem a Rifkin sobre o fim do trabalho, que é uma tese que me parece absurda. Do ponto de vista estatístico, ao contrário, há uma massa enorme de gente sendo levada ao mercado de trabalho capitalista. Essa ideia que existe, cada vez mais, de que tamanha é a produtividade no mundo que em determinado momento vamos trabalhar duas horas por dia e o capitalismo vai declinar me parece inconcebível.

Você acha que existe alguma funcionalidade teórica e política nas teses sobre o fim do trabalho?

Hoje não mais. Penso que a crise atual evidenciou que o desemprego não é uma fatalidade tecnológica, mas efeito de determinada organização social. O fim do trabalho em Rifkin é uma tese mais otimista: nós caminhamos para uma sociedade do tempo livre. Mas hoje em dia o seu livro é muito ruim. Mas quando olhamos as grandes tendências, vemos que o volume de trabalho assalariado aumenta. Uma aplicação que não sei se é perigosa, mas que é colocada por uma parte do movimento social, diz que o pleno emprego é uma besteira, nós não o alcançaremos jamais, portanto, é necessária a plena atividade e uma renda universal. Não sou contra uma renda mínima garantida, mas, para mim, a verdadeira alternativa é a redução massiva do tempo do trabalho, e é a única que é progressiva, igual para todo mundo, não apenas para um grupo, só para os desempregados, por exemplo, é verdadeiramente a base da transformação social.

Com relação a isso, o problema da técnica permite explicar o desemprego?

Justamente, não! Até a crise dos anos 1970 havia 5% de produtividade e 2% de desemprego. Após os anos 1980, há 1 ou 2% de produtividade e 10% de desemprego. Esses dados nos permitem ver que não há efeitos mecânicos. O que aconteceu é que, durante o período em torno dos anos 1980, uma boa parte dos países desenvolvidos com baixa taxa de desemprego organizou a degradação das coisas, por conta da crise, porque, de certa forma, o aumento da taxa de desemprego permite recomeçar, fazer baixar os salários, restabelecer a taxa de lucro que havia baixado. Na sequência, a taxa de desemprego, uma vez atingida, é praticamente conservada. A maior parte dos países europeus oculta uma taxa de desemprego extremamente elevada, pois existem pessoas que estão vivendo de programas sociais. Globalmente, a taxa de desemprego é de aproximadamente 7 e 8%, que é um elemento central da pressão do capital sobre o trabalho para lhe fazer aceitar certo tipo de divisão de renda.

Como você pensa o processo da mercantilização nas sociedades contemporâneas?

É aqui que poderíamos falar potencialmente em puro capitalismo. O capitalismo hoje busca mercantilizar absolutamente tudo, nada lhe escapa. Eu ia escrever um livro sobre isso, mas não tive tempo. O capital controla toda uma série de domínios. Eu posso citá-los: o debate sobre a aposentadoria – ela é uma mercadoria ou um direito, uma espécie de direito e de redistribuição da renda? A saúde é igual, com a privatização do setor, ela se transformou numa

mercadoria; o meio ambiente também, toda uma série de soluções visa criar uma espécie de mercado da questão ecológica. A propriedade intelectual é um processo de mercantilização. E a força de trabalho em si mesma, podemos dizer que toda a reforma neoliberal consiste em fazer da força de trabalho uma mercadoria como as outras. Essa é a matriz comum do capitalismo hoje e é por isso que ele se coloca numa oposição frontal a países como a França, inseridos naquilo que chamamos de modelo social, com certo número de conquistas. Esse capitalismo é um *laissez-faire* absolutamente desastroso para a humanidade, tendo como seus dois riscos principais o aprofundamento da desigualdade e o problema ecológico.

Com relação aos partidos políticos e aos movimentos sociais, em torno de qual objetivo material os diversos partidos e movimentos podem se unificar?

Esse é um dos debates que atravessam a esquerda. A crise atual que é fundamentalmente uma crise do capitalismo, não é aproveitada pela social-democracia na Europa. *Grosso modo*, a questão a ser enfrentada é a oposição à propriedade privada. Por exemplo, os bancos, mesmo do ponto de vista técnico, a solução é nacionalizá-los. Há a ideia do controle sobre a condição de trabalho e emprego. A ideia do controle é central. Um último ponto, talvez, seja a ruptura com o produtivismo, a ideia de que é necessário crescer para sair da crise, quando na verdade é preciso deslocar a busca pelo crescimento para a busca pela melhor repartição da riqueza e dos rendimentos. Em continuidade, o que talvez a crise tenha trazido também seja a afirmação da necessidade de revalorizar o serviço público.

Para terminar, gostaria de saber quais foram as suas principais influências teóricas?

Para evitar um *quid pro quo*, diria que permaneço economista, mas não um economicista. Não porque eu ache que isso resuma tudo, mas porque é isso que eu sei fazer melhor. Agora, para citar dois nomes, mesmo que sob o ponto de vista crítico, diria Ernest Mandel e André Gorz.

Ricardo Antunes[*]

Professor titular de Sociologia no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP), Ricardo Antunes coordena atualmente as coleções *Mundo do trabalho* pela Boitempo Editorial e *Trabalho e emancipação* pela Expressão Popular, sendo um dos maiores referenciais brasileiros no pensamento marxista sobre o trabalho. Entre as reconhecidas obras de Antunes estão títulos como: *A rebeldia do trabalho – o confronto operário no ABC paulista: as greves de 1978/1980* (UNICAMP, 1992); *O novo sindicalismo no Brasil* (Pontes, 1995); *Adeus ao trabalho? Ensaios sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho* (Cortez/UNICAMP, 1995); *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e negação do trabalho* (Boitempo, 1999); e, mais recentemente, *Infoproletários: degradação real do trabalho virtual* (Boitempo, 2009), *O continente do labor* (Boitempo, 2012) e *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil I, II e III* (2006, 2013, 2014).

Como é seu método de trabalho e pesquisa?

Minha sistemática varia um pouco em função do trabalho que eu estou fazendo. Quando normalmente estou fazendo uma pesquisa, seja ela de fundo mais teórico, como tem sido os meus livros nos últimos anos, seja de quando fiz a pesquisa de mestrado e doutorado, ela supõe duas dimensões: uma é o mergulho na bibliografia teórica do tema que estou trabalhando. Por exemplo, quando estudei a rebeldia do trabalho, e esta foi minha tese de doutorado na USP, eu tinha um duplo movimento. Eu ia aos arquivos, fazia as entrevistas e, ao mesmo tempo, lia muita coisa do debate – fundamentalmente no marxismo, mas não só nele –,

também sobre a greve. Inclusive, no capítulo do meu livro, chamado *Dialéticas das formas da greve*, entre outros exemplos, como em minha tese de mestrado, vasculhei o arquivo da UNICAMP quando este estava em seu início, entre 1976 e 1980. Como os meus trabalhos mais recentes têm sido de perfil mais analítico e mais teórico, as minhas temáticas de estudo têm uma jornada diária puxada no meu escritório, que é aqui na minha casa. Quando a pesquisa tem algum corte empírico, eu tento dividir. Quando a pesquisa é mais teórica, a sistemática de trabalho é mais diária, metodicamente sistematizada. Naturalmente, mesmo nesses trabalhos mais teóricos, a miragem para mim é muito importante, quer dizer, se passo um ano na Inglaterra, tenho que mergulhar um pouco na realidade inglesa, não é? E desde bons anos que meu estudo vem olhando alguns países em especial, como os países da Europa ocidental, o Japão e os Estados Unidos, para entrar um pouco nesse debate sobre o trabalho. Tenho procurado também olhar para a Europa, o Japão, a China, os Estados Unidos e para o mundo latino-americano com uma perspectiva mais ampla contra a nossa tendência de dar as costas para a América Latina e nos curvarmos para a Europa, e, naturalmente, tentar entender a dimensão polissêmica e rica que tem do trabalho na América Latina.

Como o grupo da revista Ensaio *marcou sua trajetória? Como foi a sua inserção na revista?*

Eu estava terminando o curso na FGV em 1975 e, um dia, conversando no hall de entrada com Maurício Tragtenberg, mencionei que queria fazer mestrado e doutorado na área de Sociologia e de Política. O Maurício, como muitos outros professores, teve um papel muito importante nessa escolha, me incentivou muito e me disse para prestar na UNICAMP; e fui fazer o Mestrado na UNICAMP, mas o Maurício me disse “se você quer estudar Lukács, vá fazer um curso na Escola de Sociologia e

Política com o Chasin". O Maurício me disse que ele era uma figura controversa, mas que era muito qualificado na leitura de Lukács. E eu fui lá na Sociologia e Política, procurei um dia o Chasin e disse: "O Professor Maurício Tragtenberg me indicou para fazer seu curso, eu queria fazer o seu curso como ouvinte". Isso paralelamente a uma militância que eu já tinha na oposição dos professores desde 1973, 1974, com um amigo que era do grupo "Ensaio", que hoje é professor da UNICAMP, o Professor Carlos Berriel. Nós éramos professores de uma escola secundária de Osasco e nós participávamos de um movimento de oposição dos professores. E foi nesse movimento de oposição que nós entramos no partido comunista, que nessa época se organizava clandestinamente. A partir de 1973… 1975, nós participávamos do movimento de oposição dos professores. Já aí numa linha próxima a do partido comunista. Então, digamos assim, foi essa influência que foi importante. Primeiro, de forma política: porque de 1974 mais ou menos até, se eu for pegar os primeiros passos de 1974 até 1980, nós tínhamos um grupo que militava, que era chamado *Ensaio*, era um grupo de esquerda, era um grupo comunista "caiopradiano" no sentido da leitura brasileira. Dentro do partido comunista, alguns dos membros também chegaram a criar, na época, a revista *Temas*, de Ciências Humanas, que foi uma experiência interessante, naturalmente com muita influência do Lukács. A revista *Temas*, junto com a introdução do Lukács no Brasil, feita por Carlos Nelson (Coutinho) e Leandro Konder, esses três movimentos tiveram uma importância muito grande na introdução do Lukács no Brasil. O Chasin inclusive tinha publicado numa pequena editora que teve antes, muito antes da *Temas*, acho que no começo dos anos 1960 ou no começo dos anos 1970, tinha uma editora pequenininha chamada "Senzala", que publicou *Existencialismo ou marxismo?* do Lukács.

Então, qual foi a importância que este grupo pode ter tido na minha formação? Conheci esse grupo tendo uma leitura do primeiro volume d'*O capital* do Marx, então já tinha uma formação razoável sobre Marx, mas não conhecia o Lukács da ontologia, conhecia um pouco o Lukács de *História e consciência de classe*, sobretudo pelo que me referi anteriormente, sobre o curso do Gilberto Vasconcelos

da FGV e o curso do Michel Thiollent na UNICAMP. Com o Chasin nós entramos para ler, digamos assim, parte da obra de maturidade do Lukács da ontologia. Isso de certa forma teve uma importância na minha leitura porque, a partir daí, à minha leitura do Marx agregou-se um "redescobrir" do Marx pela pista ontológica dada pelo Lukács.

E no plano político da militância, militei até 1980 no partido comunista e, depois de 1983, no PT, até 1989, quando decidi sair da revista. De algum modo posso ter contribuído. Por sempre defender, no grupo da revista *Ensaio*, o trabalho coletivo, que é muito importante. E a figura do Chasin era aí uma figura de condução, não era supressora de uma autonomia intelectual e de uma leitura crítica da produção que ali se gestava. Foi dentro desse grupo que produzi tanto a minha dissertação de mestrado – defendida em 1980 e publicada em 1982 – quanto minha tese de doutorado, defendida em 1986 e publicada em 1988. Lá também foi um espaço muito importante de discussão de meus trabalhos. E em 1989, de modo cabal, procurei dar continuidade à universidade que já estava vinculado e aos movimentos sociais e partidos, a luta política mais ampla, do modo que fazia anteriormente.

Como pensar Marx hoje? Devemos ir além de Marx? O que é importante conservar e o que é importante superar na obra de Marx?

Sempre, nos meus cursos, lembro para os alunos uma passagem de um diálogo que o Marx teve com suas filhas. É um diálogo bonito e curioso de um pai com suas filhas. Elas perguntam para ele: "Pai, qual é o seu poeta especial? Pai, qual é o seu músico predileto, o seu cantor predileto? Qual é o seu compositor predileto? Pai, qual é o seu ponto forte? E o seu ponto fraco?". E uma das perguntas é assim: "Pai, qual é o seu lema de vida?". E ele responde como um intelectual magistral para as meninas: "Duvidar de tudo!". Ele tinha o

princípio do antidogmatismo como vital. Por isso que quem conhece razoavelmente a obra do Marx, percebe que ele tem movimentos, oscilações e revisões. Marx teve leituras diferentes até chegar n'*O capital*.

Em alguns momentos, numa síntese precisa sobre esse tema, você pode encontrar a ideia de que Marx considere o trabalho produtivo, o trabalho material, a partir de uma dimensão corpórea. Depois ele vai dizer: "Não! Embora o trabalho material seja prevalente no capitalismo, ele deixa de ser". Vai dizer também, em uma abordagem mais política de anos depois, quando da publicação do *Manifesto comunista*, que o *Manifesto*, em partes, estava superado. Uma certa leitura do socialismo como estatização dos meios de produção, já na Comuna de Paris, n'*A guerra civil em França*, Marx vai dizer "Socialismo não é estatização dos meios de produção". É muito mais. Então, um autor como ele, primeiro, não é um autor dogmático; segundo, e aqui tem uma questão que eu acho muito importante, nós temos um debate nas Ciências Sociais do qual eu não compartilho: "o paradigma mudou". Eu não leio Marx como paradigma, para mim, Marx não é um modelo que tenho e que aplico à realidade.

O que o Lukács me ensinou, depois de Marx, é que Marx sempre toma um objeto concreto e transpõe esse objeto concreto para sua intelecção através do processo das abstrações razoáveis, como ele diz na *Crítica* de 1857, 1859. Quer dizer, o pensamento, o concreto pensado, só é efetivo se ele recupera o concreto real. Então, para mim, é um pouco extemporânea e muito atrelada às Ciências da Natureza a ideia que o "paradigma mudou", então tem que mudar os nossos paradigmas…? Não! O mundo real muda, e se Marx estivesse vivo hoje, ele teria estudado o capital financeiro de um modo diferente do que ele o fez, porque em sua época não tinha capital financeiro com essa força. Nós sabemos que n'*O capital* ele fala, dá pistas ricas sobre o sistema financeiro nascente. Marx não viu o imperialismo. Marx viu uma tendência, preliminar ainda em 1800, final de 1800, mas o imperialismo vai assumir sua feição nítida apenas no início do século XX, quando a Alemanha, o Japão e a Itália chegam e dizem "Nós queremos redividir o mundo" – não dá mais o hegemonismo tal como existe, inglês ou francês, as

colônias, é todo um processo de rediscussão. Então, é possível ir "para além de Marx"? Se o "para além" for entendido como, por exemplo, sugere Mészáros, em compreender dimensões do mundo atual que Marx não pôde compreender tanto porque não era a realidade concreta em que viveu quanto porque hoje é muito diferente. Nesse sentido, é possível ir para além do Marx. O que não quer dizer que Marx está superado, não é? No sentido das suas formulações, que, para uma leitura ontológica e dialética, é evidente que são formulações válidas para o século XIX sofreram alterações no século XX e XXI. Lênin, por exemplo, não teria escrito *Imperialismo* se ele se contentasse com as notas de Marx sobre o imperialismo. Mas Marx não pôde ver o imperialismo, pois ele não existia, então Lênin não perguntou "Eu vou citar o imperialismo ou, então, vou repetir as palavras do Marx?". O melhor de Marx no século XX foi o antidogmático. Não é?! Lênin, Rosa Luxemburgo, Trótsky, Gramsci, Lukács, para citar alguns deles.

Você pode perceber um debate intenso entre eles. O debate do partido comunista russo em 1917, 1918, 1919 e 1920 era vivo. Trótsky, Lênin, Bukharin, era um debate que fervilhava. O socialismo a passo de tartaruga, o socialismo em um só país, que Trótsky, de certo modo, e Lênin criticavam, e que Stalin acabou por conferir a esta tese um "estatuto" de autoridade, de impô-la, dando início à tragédia "staliniana", "stalinista", que devastou uma parte importante do marxismo no século XX. Mas o melhor do marxismo, evidentemente, não era dogmático. E de tal modo que a atualização da obra do Marx no século XXI é vital. Por que quem é a classe trabalhadora hoje? Só uma visão muito rústica pode imaginar que a classe trabalhadora de hoje é igual à de Manchester no século XIX, embora haja ainda traços evidentes nas fábricas, da exploração do trabalho de Manchester, no século XX e XXI. Só que é algo mais sutil. Tenho procurado entender, desde *Adeus ao trabalho*, de 1995, e depois, em *Os sentidos do trabalho*, de 1999, e os que estão se seguindo, as formas contemporâneas da alienação, do fetichismo, da dominação… Dentro das personificações do trabalho, as formas pelas quais o capital procura moldar suas dominações, as formas de resistência e luta, são elementos novos. Então, nesse sentido, Marx para mim é um autor vital. Todos nós temos alguns autores "vitais".

Alguns acham que é Weber, outros acham que é o Freud, numa linhagem psicanalítica, outros exatamente vão encontrar em Hegel outro autor poderoso. No meu entender, o autor vital para os nossos dias é Marx, mas com aquela pista decisiva de que para Marx, o decisivo era duvidar de tudo. Então, como Marx disse, nós temos que duvidar. Quando termino um trabalho, um livro, a primeira pergunta que faço ali é: Qual vai ser a durabilidade, a longevidade desse livro? Ele vai ter pertinência? Fico feliz de saber que o *Adeus ao trabalho*, publicado em 1995, e nós estamos em 2010, lá se vão 15 anos, e ele já está na décima quarta edição do Brasil e foi publicado em outros seis países além do Brasil, totalizando sete. Então, alguma coisa de razoável havia nele. O mesmo gostaria de dizer para o *Os sentidos do trabalho*, que acabei de receber aqui a décima segunda edição dele, que também foi publicado na Itália e na Argentina e está sendo traduzido para o inglês e o francês. Então creio que posso dizer que esses livros não viraram pó na semana seguinte, no dia seguinte. Em compensação, muitos livros dos anos 1980 e 1990 que diziam que o trabalho não tem relevância nenhuma, hoje você nem encontra em, digamos assim, depósitos de livros velhos para gerar papel, nem ali você encontra, porque perderam relevância. Então, penso que a obra marxiana deva ser compreendida desse modo, analisando-a a partir dos desafios do século XXI.

Qual é a importância do conceito de fetichismo da mercadoria em Marx? A teoria do fetichismo é um desenvolvimento da teoria da alienação? Alienação e fetichismo da mercadoria fazem parte de uma teoria geral da alienação em Marx?

Eu não tenho a menor dúvida, tal como eu leio em Marx, no capítulo 1, item 4 d'*O capital*, que o fetichismo da mercadoria é um adensamento ontológico, sólido, porque Marx, aqui, está mergulhando num nível de profundidade jamais feito por qualquer outro grande filósofo ou cientista social, *lato sensu*. Ele está mergulhando na ciência que, em última instância, ele desenhou de forma vital, que é a Economia Política. Partindo, como todos sabemos, de David Ricardo ou, anteriormente, de Adam Smith, Marx chega na Economia Política. Mas se nós pegarmos, por exemplo, o fetichismo nos *Manuscritos de 1844*, quando Marx desenha o complexo da alienação e/ou do estranhamento – *Entfremdung e Entäusserung* –, não vou retomar, mas são conceitualizações que, em situações particulares, se identificam e, em outras situações particulares, se diferenciam, se separam. Não é por acaso que Marx falava em *Entfremdung* sempre acentuando o traço de negatividade e, em *Entäusserung*, muitas vezes acentuando o traço de exteriorização, o que não significa, portanto, a negatividade necessariamente em si, pois, quando exteriorizo algo da minha subjetividade numa coisa que se torna socialmente útil, há uma exterioridade em vaga de positividade. Não seria o *Entfremdung*, estranhamento, alienação, nesse sentido.

O acento negativo, vamos dizer assim, da ideia da alienação está muito forte nos *Manuscritos* de 1844, como no escrito um pouco anterior de Marx, o primeiro que eu saiba em que ele tratou disso, *Os escritos sobre James Mill*, quando ele trabalha com a alienação. Repare que n'*Os escritos de James Mill*, Marx se depara com a alienação e encontra um símile na crítica da religião. É o tema do fetichismo; agora, é evidente, há algo entre um texto de 1844 e um texto publicado em 1867. Lá se vão mais de 20 anos, não é? E nesses 20 anos, Marx mergulhou na economia política, texto que, no meu entender dos *Manuscritos* de 1844, *Manuscritos de Paris*, *Manuscritos econômico-filosóficos*, é o primeiro tratamento, preliminar, do Marx da economia política, muito preliminar. Marx está desenhando uma economia política ainda sobre o tratamento bastante filosófico e ainda, de certo modo, abstrato, mas a continuidade para mim é clara. Se você pegar os momentos constitutivos da teoria da alienação de Marx em 1844, você vai ver

claramente que o fetichismo está presente em todos esses quatro momentos de constituição. O primeiro momento se dá quando o indivíduo se aliena ou se estranha em relação ao produto do seu trabalho, o que resulta no segundo momento, de uma alienação que ele vive no próprio ato produtivo, pois é disso que o Marx está falando no fetichismo da mercadoria. O terceiro momento é quando ele não se reconhece em série como um ser genérico, então, o quarto momento se dá pelo fato de que ele não se reconhece como um ser próprio que tem autenticidade, que marca a vida humana. Então, sobre essa desrealização do trabalho, Marx vai dizer n'*Os escritos sobre James Mill* que o trabalho deixa de ser uma atividade vital e se torna uma atividade extrínseca, exterior, imposta e compulsória. A forma mais qualificada disso você tem, digamos, na interiorização que o modo de produção capitalista gera nos trabalhadores, nas trabalhadoras, tentando fazer com que suas personificações se tornem, portanto, subjetividades voltadas para a realização do capital. Subjetividades inautênticas, ao contrário do projeto de uma sociedade livre e emancipada, que é o projeto, posso dizer, de uma subjetividade livre, autêntica, articulando autênticas necessidades, aspirações individuais como autênticas necessidades e aspirações coletivas.

Então vejo que o fetichismo da mercadoria é parte do fenômeno mais geral da alienação. Mas atenção, "teoria geral da alienação", aí é preciso tomar muito cuidado. O que estou expondo é como eu leio, eu não acredito nessa ideia que tem alguém que tem a chave que lê Marx, que ele é algo sublime. Não, é uma leitura, é a que eu aprendi a fazer, e a que eu fiz, lendo os autores que leio, mas com uma diferença que eu te disse desde o início, tomando o Marx como autor. Eu não apreendi *O capital* lendo comentadores de Marx, isso para mim é vital. Por isso que no meu curso aqui da UNICAMP, há 25 anos, quando dou curso sobre Marx, não peço para os alunos lerem nenhum comentador. Há comentadores magistrais. Para citar… Lukács, Gramsci, Rosa Luxemburgo, mas o que prefiro com o curso de marxismo é outra coisa, o mesmo procedimento eu faço com Weber. Quando dei curso sobre Weber, especialmente quando entrei na UNICAMP nos primeiros semestres, eu também pude indicar comentadores para quem quisesse ler, mas os textos de aula

eram sempre os textos clássicos. Acho inclusive que você, Henrique, foi meu aluno sobre Marx e lembra disso. Não tinha comentadores, o máximo que permitia citar era uma boa biografia de Marx para que os alunos pudessem ver a história de Marx como um autor, que pudessem ter uma biografia razoável para entender um pouco as suas vicissitudes, a vida, a tragédia que foi em parte a vida de Marx e etc. Mas não penso, então, que haja uma teoria geral da alienação, mas, há uma teoria, há uma conceitualização da alienação em que o fetichismo da mercadoria é dimensão decisiva dela. Mas é uma discussão complicada para os marxistas. Porque reificação, estranhamento, coisificação e alienação são complexos muito aproximados. E é preciso sutileza e cuidado para não haver confusões. Daí o problema dos nossos tradutores, que no passado recente diziam "Marx…", se o Marx fala em *Entfremdung* e *Entäusserung* nos seus textos desde os *Manuscritos* até *O capital*, todos eles traduziam para o inglês, para o "alienation". Então acabou, a "alienation" suprimia as diferenças, no português, a alienação. E nas línguas correlatas também, o italiano, o espanhol, quer dizer que, de repente, todos os fenômenos que podem ser aproximados, mas não são idênticos – do estranhamento e da alienação –, desapareceram. Foi Lukács, essencialmente, quem descobriu esse problema, até onde minha pesquisa conseguiu perceber, com mais densidade, e não é por acaso que no começo dos anos 1930, na recuperação para publicação da obra de juventude de Marx, Lukács estava em Moscou e participou, ele olhou antes de todos, porque estava participando com outros da organização para a publicação desse volume. E isso teve um papel decisivo porque Lukács conhecia a obra de maturidade do Marx de *O capital*, mas não conhecia a de juventude. Estas obras ainda não tinham sido publicadas até porque *Os manuscritos de 1844*, se minha memória não falha, foram publicados em 1932, não é?!

Uma nova onda de leituras dos Grundrisse *de Marx surgiu dentro e fora do Brasil. Qual é a sua*

interpretação sobre essa retomada dos Grundrisse*?*

A importância dos *Grundrisse* me parece evidente. Veja, não compartilho com aquelas teses, aliás, ninguém com razoável lucidez imagina que só o que foi publicado por Marx em vida seja relevante. Porque os *Grundrisse*, ou até o que o próprio termo significa, são anotações que Marx fez ao longo de todos os seus estudos preparatórios d'*O capital*. E nestas anotações, nos *Grundrisse*, há pistas excepcionais que Marx teve condições de desenvolver n'*O capital*, muitas delas, mas outras não. Estas ele optou por não publicar talvez por uma relativa dúvida acerca dos comentários, porque quando você faz um comentário a um texto, você se permite fazer anotações hipotéticas, que depois você ou retoma e as desenvolve, ou você diz "não, essa é uma anotação que agora não faz sentido". Penso que o Marx do século XXI só terá vitalidade se tivermos uma leitura antidogmática dele. Foi por isso que comecei com aquele depoimento com as filhas, não é? Os *Grundrisse* são uma verdadeira mina de pistas. É impressionante como há, nos *Grundrisse*, manifestações excepcionais do que veio a ser vigente um tempo depois. Por exemplo, esta passagem que tanto inspirou autores tão distintos, quando Marx diz que, com o avanço da ciência e da técnica da produção, o trabalhador tenderia a se converter num vigia do processo produtivo. Se você for aqui na Rhodia, há alguns quilômetros de onde estamos falando, daqui de Barão Geraldo, você vai perceber um processo de fluxo que é, muitas vezes, contínuo, em que há atuação de parte dos operários no comando deste processo por computadores, quase com a função de vigia. A sua interferência se dá quando um problema emerge. Então, em várias áreas produtivas, o trabalhador, já há muito tempo, e esse método não é de hoje, tornou-se um "vigia". Mas Marx tinha a genialidade de entender isso antes, porque naquele momento era difícil, porque era um momento de prevalência do trabalho fabril, manual, dezoito horas por dia de trabalho, homens, mulheres e crianças, onde o trabalho operário era intimamente marcado com seu traço de

manualidade. Mas para quem leu Marx com algum cuidado, já vê como é que ele conceitua o trabalho. Que exemplos ele cita para conceitualizar o trabalho, já no volume I d'*O capital*, no capítulo um e no capítulo quatro? Ele vai dizer que o que difere o pior arquiteto da melhor abelha, veja como é emblemático, o pior arquiteto é um trabalho dotado de reflexão reflexiva. Não há trabalho sem a consciência do que você quer imprimir ao produto do seu trabalho. Ao passo que a abelha, ela realiza a mesma colmeia sem nunca se perguntar: "Vamos mudar o estilo arquitetônico da colmeia?". A colmeia é a mesma há milênios. E Marx tem uma concepção, e porque ele tem essa concepção é correto ele indicar o que diferencia o melhor, o pior arquiteto da melhor abelha. Há aí uma dimensão intelectual evidente. Gramsci também indicou que não há nenhuma atividade manual, nenhuma que não seja provida de alguma atividade também intelectual.

O problema é que a sociedade capitalista, por excelência, opera uma cisão muito dura entre aqueles que prevalentemente pensam e elaboram e aqueles que prevalentemente executam. Daí a ideia de Taylor, que não era rústica – meu primeiro curso de graduação foi de administração pública –, li bastante Taylor. Taylor falava dos gorilas amestrados, dos gorilas civilizados, dos gorilas educados, era preciso uma classe operária forte e viril, mas dócil. Então, digamos assim, essa influência dos *Grundrisse* é vital, rejuvenesceu o Marxismo, desdogmatizou e há várias leituras dogmáticas, não só a stalinista, no meu entender. Há várias leituras. Você, Henrique, sabe, há décadas, que não gosto e recuso essa disjuntiva entre o jovem Marx e o Marx da maturidade. Salvo o traço geracional dessa disjuntiva, o jovem Marx com 20 e poucos anos e o Marx com seus cinquenta, sessenta anos, é um traço geracional. E é óbvio que a obra do Marx tem para mim adensamentos. Marx não chega em 1843 e salta da sua *Crítica à filosofia do direito de Hegel* à Economia Política. Ele, na introdução, vai descobrir que a anatomia da sociedade civil está na Economia Política, a frase é dele. A anatomia da sociedade é uma descoberta excepcional para o materialismo. Mas atenção! É contra uma grande parte da leitura do marxismo hoje, não é assim "tem a economia e tem a política". Para mim não é assim. "A economia é assim…". Assim pensa a

sociologia tradicional. Marx funda uma ciência nova que é a Economia Política. Não é a refundamentação de Marx da "Economia" e da "Política", elas são muito anteriores a Marx, muito anteriores.

Então você tem que olhar o mundo da materialidade concreta e as suas manifestações. Podemos dizer assim, ideais como um plano, chamado superestrutural, como um todo muito rico, muito complexo, muito contraditório, muito relacional e nunca estanquemente determinado, ferreamente determinando por uma instância e ponto. Não! O que Marx chama em alguns momentos de determinação em última instância é uma coisa muito mais complicada. Determinar em última instância significa que você tem "N" instâncias que sobredeterminam o real e alteram tudo. Não teria nenhum sentido para a obra de Marx se você retirasse dela o papel transformador que aí está presente. Marx acreditava que uma consciência autêntica, livre e universal era um passo vital para emancipação humana. Mas você só adquire consciência livre, humana, universal, transformadora e emancipatória se você imaginar que os sujeitos são ativos no mundo, na materialidade concreta.

Eu não posso concordar com teses, como, por exemplo, a de Negri e a de André Gorz, que veem nessas passagens dos *Grundrisse* o fim da relevância do trabalho, mas ainda assim é uma das leituras possíveis. Uma obra rica como a de Marx permite "N" leituras. Tem coisa aí que ainda vamos ver. Porque é uma obra que, por ter esse caráter de notas e anotações, abre portas que permitem múltiplos desdobramentos. E, no caso brasileiro, meu livro *Adeus ao trabalho* não teria as conclusões que ele teve sem a leitura d'*O capital* e dos *Grundrisse*. Você, Henrique, que também foi meu aluno, lembra disso, como o capítulo sexto é considerado um capítulo muito importante. O capítulo sexto inédito d'*O capital* está parcialmente incorporado nas suas ideias fundamentais no capítulo 14. Mas algumas ideias do capítulo sexto não estão incorporadas. Outras certamente Marx abandonou. Acho que Marx, quando diz no capítulo inédito, "Do processo produtivo, o trabalho, o engenheiro, diretor e tal…", sim! Mas Marx sabe que o diretor tem o papel de mando na estrutura hierárquica do capital, portanto, ele não pode ser parte da classe trabalhadora. Nós vamos voltar a isso mais à

frente, mas para mim é vital, a classe trabalhadora para Marx não se resume a uma discussão econômica, isso é grotesco, não faz o menor sentido, tal como leio a obra do Marx.

Aprofundando um pouco essa discussão. Como você analisa a discussão sobre a centralidade ou não centralidade do trabalho?

Eu tenho que me conter aqui porque esse é o tema do meu trabalho nos últimos 15, 16 anos. Tenho me dedicado a isso intensamente. Eu quase que vou tocar assim em pontos, “um, dois, três, quatro…”, porque se for tratar de um, são “N” pontos. Vou indicar alguns, vou esquecer de outros, mas parto da consideração de que a síntese que Marx faz do pensamento ocidental é sublime, desde os gregos, passando pelo pensamento medieval, São Tomás de Aquino, até chegar na filosofia de Hegel. Então, o trabalho sempre foi concebido, à exceção talvez de Hegel, como um movimento pendular. Ora sofrimento, ora criação; ora felicidade, ora servidão. Daí muitos identificarem o trabalho à *tripalium*. Quer dizer, um objeto de tortura, não é?! Mas Marx foi a síntese mais sublime disto, porque Marx entendeu ainda melhor do que Hegel, porque na *Fenomenologia do espírito*, no capítulo sobre a dialética do senhor e do escravo, quando Hegel já tinha, digamos, indicado uma dialética negativa relacional entre o senhor, o escravo e o servo. Mas Marx foi, digamos assim, no fundo da questão, porque a conceitualização dada ao trabalho por Marx é decisiva no século XXI, porque Marx vai dizer o seguinte: “O trabalho é uma atividade vital e, enquanto tal, ela está presente em todos os momentos da história”.

Primeiro que quando nós compramos, se for buscar uma garrafa de água aqui na minha geladeira, aqui, agora, vou trazer uma água da marca X. Na minha geração, X era uma marca dominante. Hoje, ela nem necessariamente deve existir com esse nome. Esta água é vital para tomar enquanto nós conversamos. Mas ela é, antes de ser

vital para o Henrique e para o Ricardo, uma mercadoria que foi vendida. Então Marx entende que o trabalho, no panorama geral, é uma atividade sempre vital, até no capitalismo. A água para nós é vital, sem água nós não viveríamos. Mas nas formas histórico-concretas assumidas pelo capitalismo, com a prevalência do valor de troca sobre o valor de uso, há um preceito fundamental de valorizar o valor, de ter sempre mais dinheiro, mais capital. Isso faz com que o trabalho deixe de ser uma atividade vital e se torne uma atividade sujeita ao sistema de mando de controle do capital, onde o trabalho perde, fundamentalmente, a sua dimensão de autonomia. Nesse sentido, ele se torna um trabalho alienado ou estranhado. Fetichizado, coisificado, reificado, não é? Vamos pegar todas as possibilidades.

Lukács fala e Nicolas Tertulian retoma esta ideia de Lukács da maturidade, em que existem as alienações inocentes, as reificações inocentes e as alienantes. Quer dizer, tem as que são mais inocentes e tem aquelas que são mais alienantes, o que é muito sutil nesse movimento de alienação. Em *Os sentidos do trabalho* exploro um pouco isso num dos capítulos. Então, aqui desdobrei nos meus trabalhos algumas teses, primeiro, quando se fala em fim do trabalho. A primeira pergunta é de qual trabalho, em geral ou no capitalismo? Falar em fim do trabalho em geral é um absurdo ontológico. Porque, como brinco, às vezes provocativamente, não é por acaso que elas são teses frequentemente eurocêntricas, do norte do mundo. Enquanto “eles” vivem a fruição do mundo sem trabalho, as massas de escravos, populações exploradas, em condições de subsistência… essas vão trabalhar para a fruição plena dos europeus. Isso então não é “o fim do trabalho” quando você pensa que o mundo é mundo global, é uma globalidade, tem uma dimensão mundializada. Você imagina falar em fim do trabalho na China, na Índia, no Brasil ou na África?

Em segundo lugar, falar em fim do trabalho no capitalismo me parece um grave equívoco. Porque o trabalho ainda é, em última instância, a potência geradora do mais-valor. Por mais complexa que seja essa relação intermediada por um maquinário informacional, digital, avançado, por mais que haja redução de trabalho vivo e ampliação do trabalho morto, é inimaginável em

qualquer fábrica ou empresa capitalista que não exista uma potência criadora desencadeada pelo trabalho vivo. E é por isso que você não tem fábricas só com robôs. Por mais robotizadas que você possa ter algumas fábricas, e há algumas que são interessantes, não é?… Você tem sempre algum nível de controle que vai acionar. Um robô não conserta um robô que paralisa, entende? Então isso significa que o fim do trabalho em geral é o que Marx chamaria uma abstração "irrazoável", e a perda de relevância do trabalho para o capitalismo é também uma abstração "irrazoável". Se o trabalho não é mais irrelevante para o capitalismo, por que a China é hoje a grande potência no mundo, disputando já o segundo lugar, disputando o primeiro? Por que a China tem uma força sobrante monumental do trabalho, que pode ser explorada aos níveis mais brutais? A China ensinou ao capitalismo o patamar de exploração mais brutal do trabalho, como o faz a Índia também. E isto acrescido com certos níveis de qualificação do trabalho e um certo patamar de avanço técnico, científico, informacional, digital. Esta combinação é explosiva, positivamente é uma explosão, inclusive para o capital, porque ele potencializa o mais-valor mesmo que se reduza a força de trabalho. Mas reduzindo a força de trabalho em áreas muito avançadas e ampliando força de trabalho em escala brutal, é tão verdade que há trabalhos altamente qualificados (imagina o trabalho de um engenheiro da indústria aeroespacial? Ou, na ponta das tecnologias de comunicação e informação? Na indústria de software?). Mas isso ocorre também no extremo oposto. Nesse mesmo ciclo produtivo, enquanto que na indústria de software o trabalhador está lá em cima, com um alto nível de qualificação ou de um engenheiro espacial, quando necessita uma peça, ela vai ser manualizada e materializada, muitas vezes com trabalho subescravo. Nos países asiáticos, nos países latino-americanos etc. Então, é evidente que é mais complicado. Chamo este movimento de pêndulo do trabalho no livro *O caracol e sua concha*. Quer dizer, não é possível falar em "Fim do trabalho" e também não é possível dizer "Viva o trabalho!".

E este é o terceiro ponto. Marx foi o primeiro a dizer "Se o trabalhador pudesse…" em 1844, com 26 anos, "Se o trabalhador pudesse, fugiria do trabalho como se foge de uma peste". São nos

Manuscritos de 1844. Na constatação dele, o trabalho no capitalismo é terrível. É por isso que o capital necessita que o trabalhador seja produtivo, no sentido de produtivo para o capital, é azar, e não sorte. Porque é desse trabalhador que o couro, os pelos, a pele e o intelecto são extraídos. Nós pensamos hoje que uma dimensão decisiva do capital é extrair a manualidade e, decisivamente, o intelecto do trabalho. Ohno, gerente da Toyota, diz isso claramente na sua obra. Ele é uma espécie de "Taylor" do Toyotismo, entende? Diz claramente "Os trabalhadores pensam, nós temos que fazer com que eles pensem para o capital". E sabemos que Taylor relativamente desprezava o pensar porque ele queria um gorila amestrado, um trabalhador viril, produtivo, ali, que executasse o que a gerência científica mandasse.

Tem um quarto ponto ainda que é quando você percebe também no plano da subjetividade do trabalhador e da trabalhadora a importância que o trabalho tem quando ele está desempregado. O sonho decisivo de qualquer trabalhador, e de qualquer trabalhador não só no sul do mundo, é voltar ao mundo do trabalho. Quando morava na Inglaterra, quando fiz o meu pós-doutorado, o fiz como pesquisador-visitante na Universidade de Sussex. A Universidade de Sussex é entre Brighton e uma outra cidadezinha chamada Lewes, onde fui morar. E nessa cidade medieval de classe média alta inglesa, uma vez me disseram assim: "Não entra naquela rua que lá estão os desempregados. Lá ficam os prédios dos apartamentos dos desempregados". Olha o preconceito. "Mas qual é o problema de andar na rua?". "Não, você pode ser roubado, às vezes roubam dinheiro, se você tiver com seu passaporte ou dinheiro"; ou seja, o preconceito, coisa que Robert Castel estudou bem. O trabalho tem um traço de sociabilidade que só o não trabalho traz à tona, ou como Castel diz, essa condição se faz sentir no "desfilhado". Então, o mito do fim, o mito de uma vida fora do trabalho, isso é uma tese vital d'*Os sentidos do trabalho*. Só tem sentido, só tem efetividade se a vida é dotada de trabalho, quer dizer, se existir vida dotada de sentido dentro do trabalho.

Eu não posso viver em uma condição de animalidade, seja pelo esforço físico, seja pela sujeição, não é? Desse mundo de hoje, do capital, que obriga as pessoas a verem metas irrealizáveis, a se

exaurirem física e/ou cognitivamente. É evidente que, neste quadro, a discussão do fim do trabalho fica desprovida de sentido. E, voltando aqui, como dizia n'*Os sentidos do trabalho*, se você tem uma vida no trabalho dotada de sentido em um tempo cada vez mais reduzido por suposto, aí sim uma vida fora do trabalho, dotada de sentido, passa a ter muito mais significação. Se nós imaginarmos que no sul do mundo não há um *Welfare State* e que os desempregados vivem as agruras do desemprego, o máximo que temos é um seguro-desemprego. No caso brasileiro, este dura seis meses, no máximo cinco a seis meses, o que é risível. Em contrapartida, se você imaginar que nos países "avançados" o antigo seguro-desemprego permitia que você recebesse o mesmo salário, mesmo estando desempregado, e que esta seguridade está em processo de erosão e definhamento – inclusive agora nas lutas em Paris, em Portugal, ontem na Itália, anteontem na Inglaterra e na Grécia –, você vai perceber que o *welfare state* também está perdendo os seus possíveis últimos traços significativos; o que significa que trabalhar é um ato que é de mediação entre o indivíduo e a sua condição de sociabilidade.

Veja, não tem nada a ver com aquela visão empiricista, positivista, que se valhe da ideia de que há menos trabalhadores trabalhando. Então o trabalho é mais relevante e isso não vale nem discutir, não no patamar que estou colocando a discussão, porque isso se torna irrelevante. Ainda que você tenha cada vez menos trabalho vivo e estável, a classe trabalhadora tem se ampliado em escala mundial porque muitos dependem, você vai olhar toda a discussão que se faz hoje na Europa do trabalho, dos cuidadores, das necessidades. O que acontece? Aqueles desempregados do mundo fabril, de serviços ou do estado etc., acabam buscando no emprego doméstico, assistencial dos cuidados domésticos, suprimento das carências das necessidades, o trabalho por "cima". Então vou cuidar da sua casa, cuidar do teu filho, cuidar do cachorro, "pronto". Que era um fenômeno no passado recente, trinta anos atrás, não tinha nem de longe a significação que tem hoje a respeito do contingente de trabalho. Nós temos que entender que hoje essa massa enorme de trabalhos invisíveis está se ampliando. O que a gente vê é a redução de um trabalho visível, mas o que temos que compreender

é a invisibilidade presente. Sabe quantos teleoperadores de *call centers* tem no Brasil hoje, no telemarketing? Dos quais mais de 70% por cento desse contingente é feminino? É mais de um milhão no Brasil. Um milhão de trabalhadores, trabalhadoras, de telemarketing. E essa gama só tem a expandir, globalmente.

Mudando um pouco o eixo da discussão. As transformações nas formas de exploração do trabalho pressupõem formas diferentes de conceituar a classe em Marx? As classes sociais são um conjunto de indivíduos ou um conjunto de relações sociais?

Primeiro, um conjunto de relações sociais que assume a forma corpórea de indivíduos. A classe não é uma abstração sem indivíduos. A classe é para Marx, como eu leio, uma mediação que agrupa indivíduos que detêm condições semelhantes no plano da produção e reprodução da sua vida pautada por relações sociais. Típicas de sua época. Escravismo, Feudalismo, Capitalismo… Então é uma mediação, a classe é uma mediação. O que distingue a classe burguesa da classe trabalhadora ou da operária? A classe burguesa é proprietária dos meios de produção e esta tem comando produtivo. Faz com que, na esfera da produção e da reprodução, seus valores, as suas ideias, os seus sentimentos etc. só se expliquem quando parte das relações sociais de produção. A classe não é uma aglomeração de indivíduos. Tomada isoladamente, e lembro como Marx inclusive diz numa passagem provocativa d'*A sagrada família*: "Consciência de classe não é a soma do que os indivíduos pensam". Um pensa A, outro pensa B, soma tudo isso e

tenho a consciência de classe, não, é muito mais complicado. É esta a mediação.

E esta mediação enquanto tal, em primeiro lugar, não pode ser jamais tratada como definição ou econômica ou política. Em segundo lugar, não pode ser uma relação econômica. É também política. É mais do que isso para Marx, porque ela é fundada numa totalidade onde, se a anatomia é a Economia Política, os valores, a ideologia, as concepções, as crenças, são então parte desse universo, nunca tratados de forma mecânica. Ah, alguém pode pegar uma passagem aí infeliz do Marx. Mas qual é o autor que não tem muitas passagens infelizes? Eu não conheço nenhum. O problema é ver o conjunto. Você acabou de dizer que você trabalhou na sua turma, essa semana, o *Dezoito brumário*. É uma obra-prima! Das interações, das complexificações, das relações contraditórias, das sobredeterminações, não é?! Quem lê aquele volume de Marx, que, como você sabe, eram fascículos e depois viraram um texto uno, sabe como Marx entendia o campesinato: um camponês tem a vida, pensando no caso francês, tem a vida similar ao camponês A, o A com o B, o B com o C, o C com o D, enquanto tal esses camponeses seriam uma classe justamente porque sua sociabilidade se dá pela semelhança com que se inserem na produção. Mas por serem produções independentes e isoladas umas das outras, o universo prevalentemente familiar do seu espaço produtivo, mas que solidarizava um camponês com o outro, separa-os. E, no plano da sua consciência, diz Marx, não cria laços de solidariedade, portanto, o camponês, em última instância, ao menos o camponês francês do século XIX, não é uma classe. Ele é parte de uma classe, mas ele não é uma classe fundamental. Por quê? Porque para Marx, ao mesmo tempo em que a classe tem uma inserção material concreta, tem também uma inserção nas relações de propriedade e de produção.

Lukács, em *História e consciência de classe*, indica que, em última instância, a consciência burguesa é, no limite, falsa. É uma consciência estranhada, vamos dizer assim. Por quê? Porque se a burguesia tomar consciência que a propriedade privada é a fonte causal de exploração e desigualdade, o seu passo seguinte é abolir a propriedade privada. Se a burguesia abolisse a propriedade

privada, ela estaria se autoabolindo enquanto classe. Em contrapartida, Marx vai dizer que a classe trabalhadora, o proletariado, é a única que pode enfrentar como possibilidade, e não como certeza, como possibilidade e desafio – porque a classe trabalhadora sabe que, ao abolir o outro, a burguesia, ela vai se autoabolir enquanto classe proletariada. E Marx é categórico, o proletariado é a única classe que pode se autoabolir, só que ele não tem, como o camponês, a pequena propriedade para manter. Ele não tem, como a burguesia, a grande propriedade e a riqueza para manter, o que o proletariado tem para manter? Um trabalho alienado, fetichizado, num nível de exploração brutal que, se ele pudesse, ele fugiria dele como se fosse de uma peste. Então, a noção para mim de classe para o Marx é uma rica, complexa, ineliminável articulação entre o mundo da materialidade e o mundo da subjetividade. Entre mundo da concretude material e dos valores, dos pensamentos, das ideologias, das concepções políticas. Em síntese, vendo desse modo, é o mundo complexo da Economia Política, que não é economia e ponto, que não é política e ponto. Por isso, não concordo com a afirmação de que “Marx é um economista” ou “Marx é um cientista político” ou “Marx é um sociólogo”, não, a sua teoria social nasce inclusive para mostrar os limites dessa fragmentação existente. Tanto é que a sociologia também vai procurar responder a Marx os motivos de sua persistência, preservando essa fragmentação com a finalidade de garantir, então, o espaço de cada ciência.

As formas da consciência de classe, em si e para si, são atribuições? Seria possível caracterizar uma consciência revolucionária? Quem faria isso?

Esse tema talvez seja o tema mais espinhoso e difícil de Marx. Certamente um dos mais. E, no meu caso, o meu primeiro tema de pesquisa foi esse, e ele ainda é um tema vital. Não acho que esta

seja uma questão simples. É uma questão complicada e foi um tema que estudei com algum cuidado, não só com Marx, mas numa gama imensa de autores marxistas e de autores não marxistas. A consciência é uma forma de ser e de estar. Então, por exemplo, todos os sujeitos que estabelecem relações sociais com outros sujeitos numa dada forma de sociedade externam valores, ideários, crenças e concepções, não é? E esses valores, ideários, crenças, concepções, independentemente de serem mais ou menos emancipatórios, mais ou menos subordinados, são manifestações da consciência. Portanto, a consciência é um processo muito complicado. Brinco às vezes com meus alunos que, se você pegar uma bacia de água e jogar uma gota de óleo, essa gota vai bater na água, mas não vai se pulverizar. Ela vai bater na água e vai ficar balançando e, qualquer balanço, vento que tenha, ela não vai ficar parada lá, ela vai ficar escorregando. E na hora em que algumas gotículas de óleo se reagruparem novamente, formando um espelho, formando ora uma gotinha maior, ora se fracionando em gotas menores, será um pouco assim a consciência. Então, a consciência é um modo de ser. Ela não pode ter uma definição prévia.

Penso que *História e consciência de classe* é um livro excepcional de Lukács. No entanto, ele padeceu de um limite meio weberiano, vamos dizer assim. Lukács, todos nós sabemos, foi aluno de Weber e a falsa e verdadeira consciência quase que aparecem, acabam quase assumindo, senão se assumindo objetivamente, a forma de dois ideais típicos. A falsa consciência, sujeita aos estranhamentos, e a verdadeira, uma consciência atribuída, que tem todo um debate, inclusive de tradução. Atribuída, adjudicada, porque é um pouco a ideia de uma consciência que vem de fora. Lukács faz isso no *História e consciência de classe* depois de passar por um período luxemburguista. Lukács leu Lênin e aderiu à tese da consciência atribuída pelo partido no sentido de uma consciência verdadeira. O Lukács da maturidade vai perceber, pelo menos em grande parte, o equívoco disso. Mostro isso no meu livro *Os sentidos do trabalho*. Lukács vai dizer: “Temos que partir da esfera, de uma esfera decisiva do ser, que é a esfera ou a zona da vida cotidiana”. E é nesse universo da vida cotidiana que é o ponto de partida para uma

classe tornar-se mais ou menos dotada de sentido emancipatório. Inclusive tem uma passagem da *Ontologia* (do Ser Social) que diz mais ou menos assim, vou lembrar de memória, mas é excepcional, excepcionalmente clara: “Na vida cotidiana normal, nós temos uma infinitude de ‘se’ e ‘mas’”. “Se” vamos fazer aquilo, “mas” será que não seria melhor? O cotidiano “Será que vou… Nós vamos terminar aqui a gravação? Ou vamos almoçar? Onde?” não é uma dúvida vital. Nós não temos dúvida que vamos almoçar, ou jantar, que nós vamos hoje, senão não vivemos. Mas onde vamos não é uma questão fundamental, é uma questão cotidiana, elementar. “Mas” diz o Lukács, “em situações revolucionárias ou de crises profundas, algumas questões vitais emergem da vida cotidiana com uma força poderosa de mudar o mundo”. Liberdade, igualdade e fraternidade, numa revolução burguesa. Por que os sans-culottes, o povo, a plebe, se juntaram à burguesia? Porque ela tinha, no estamento feudal e na Igreja, os seus inimigos viscerais. Qual foi a consigna da revolução russa? Pão, paz e terra. Pão, representa a fome. Paz, por causa da guerra… Na revolução russa essa consigna tocava em questões cotidianas vitais.

Então, tal como leio, primeiro: O “em si” e “para si” de Marx, que ele toma de Hegel, não pode ser visto como um “tipo ideal” e muito menos como uma “consciência atribuída” por alguém. Marx é categórico, a emancipação dos trabalhadores é obra dos trabalhadores. O partido político que Marx defendia, especialmente no conjunto internacional dos trabalhadores, que é um partido político distinto, é um partido dos trabalhadores. Marx fala da vanguarda dos trabalhadores, aquela camada dos trabalhadores que acaba puxando, tendo pelas lutas concretas, pelas experiências. Um dado marxismo mais vulgar, mais equivocado ou mais tipificado, ou mais simplório – tem para todos os gostos, posso citar os exemplos mais variados –, é que converteu o “em si” e o “para si” numa tipificação, influenciada por uma leitura equivocada de Lênin, e atribuiu a determinação dessa consciência ao partido. Por que, não quero me alongar, mas por que uma leitura equivocada do Lênin? Quem conhece razoavelmente a obra do Lênin sabe que, se no *Que fazer?* Lênin usa o Kautsky para citar uma consciência vinda de fora, seis ou sete anos depois ele escreve num prólogo ao

Que fazer? que era na verdade um compêndio de tática escrita, nem mais nem menos. O *Que fazer?* foi então dogmatizado pelo stalinismo e, assim, todos os críticos dessa concepção de consciência atribuída pelo partido jogaram fora a tese, esta tese do *Que fazer?*, e atribuíram a ela a paternidade de Marx. Não é assim. Lênin vivia num país onde a Rússia czarista tinha uma ditadura feroz, o partido só podia ser clandestino. Uma sociedade onde o partido é ultraclandestino e as liberdades não existem. Bom, é uma situação excepcional. Com isso, quero dizer o seguinte: O "em si" e o "para si", para Marx, não são atribuições de fora. Mas são, digamos assim, conceitualizações concretas que Marx faz. A consciência, e não resumo isto somente n'*A sagrada família*, aquela passagem de *A sagrada família* é muito preliminar. É preciso ler muito mais de Marx e também de Hegel para entender isso. A consciência "em si" é aquele amplo espectro de concepções, valores, ações, atitudes típicas da cotidianidade normal da sociedade onde as reivindicações estão mais próximas da imediaticidade da contingência. Nós vivemos, trabalhamos para sobreviver, ganhamos salário para nossa reprodução, para podermos tocar o dia a dia, alimentação, melhorar habitação, se puder, e assim vai… O mundo na sua cotidianidade normal.

Marx indica que a consciência "para si" é aquele amplo leque, aquele outro conjunto de ações que, partindo dessa primeira imediaticidade, começa a descortinar o fundo da sociedade, por exemplo, da guerra civil. Em *A guerra civil na França*, Marx vai mostrar que a Comuna de Paris só foi possível porque, primeiro, uma massa importante dos trabalhadores parisienses começou a entender as mazelas da sociedade em que vivia e passou a lutar por transformações. Então, não tem nada de abstrato e muito menos atribuído, não é um partido. Os partidos comunistas do século XX, pela tragédia que se abateu sobre a sua quase totalidade, para não dizer sobre sua totalidade autointitulada como uma consciência avançada. Foi no começo dos anos 1980, que em Gdansk, na Polônia, o partido comunista polonês, chamado "Partido Operário Unificado", que era neostalinista, dizia que o movimento de Gdansk era a concepção contrarrevolucionária porque ele, o POU, era a concepção revolucionária, bom, aquilo virou pó, caiu, desmoronou.

Então, é muito importante entender que, aqui, a questão de fundo e da grande polêmica com o Marx, no meu entender, é a mesma que aparece no Thompson. Acho que a única, talvez não a única, mas uma crítica que merece atenção, embora não concorde, é a crítica que o Edward Thompson faz a Marx. Para Thompson, o "para si" não se coloca porque o "para si" é a esfera do "vir a ser". E Thompson é, digamos assim, por excelência, o historiador da vida cotidiana da classe trabalhadora inglesa, tentando descortinar o que faz e como é a classe trabalhadora inglesa. Marx, e isto é um traço essencial do marxismo, não se perguntava somente como é o mundo hoje. Essa é uma pergunta decisiva que Marx faz, mas ele não para aí. Marx pergunta como é o mundo hoje e como pode ser um outro mundo. Este é um traço decisivo do marxismo de Marx e da maioria dos marxistas. Então, o "para si" do Marx não é uma consciência que Marx atribui ao proletariado. Basta ler. Marx tem seus artigos sobre o proletariado inglês e ele tem um que diz que o proletariado inglês tem as condições materiais para a revolução, lhe falta somente a paixão revolucionária. Ou na associação internacional dos trabalhadores, quando diz que a classe trabalhadora tem a quantidade: "Nós somos a maioria, mas precisamos de algo mais que quantidade para que possamos tornar um mundo emancipado". Então Marx mostra, por exemplo, n'*A guerra civil em França*, os estudos dele sobre a Comuna de Paris, mostra o que ele vê na Comuna de Paris, mas não por suas atribuições. Quer dizer, a Comuna de Paris tinha, em todas as suas medidas – e é preciso lembrar da educação ao fim da burocracia, ao voto revogável a qualquer instante, ao fim do judiciário vitalício, ao fim do exército permanente –, todos os seus itens tomados nos 70 e poucos dias em que ela viveu, teve vivência, que ela tinha um ideal emancipado do "para si", e a Comuna de Paris não é invenção de partido comunista. Então, é assim que vejo o "para si".

Marx sofreu uma brutal deturpação por parte de não marxistas e uma brutal deturpação também de muitos marxistas. Eu não falo aqui de Stalin, porque ali foi deturpação visceral, mas muitos outros. O próprio Gorz, que é um autor que sempre merece nosso reconhecimento pelo seu traço de humanidade, basta ver como ele morreu poucos anos atrás, e, no seu ato, brotou uma humanidade

magistral, mas o próprio Gorz no *Adeus ao proletariado*, ao falar no "São Marx", mistifica Marx. É evidente que Marx viu o proletariado como uma força propulsora. Mas nunca Marx disse que o proletariado iria fazer a revolução a qualquer custo, podíamos ficar sentados esperando – Marx apostou nessa possibilidade. Se pensarmos até agora, Marx errou a aposta em parte? Em parte, errou. Mas em outras partes não errou, e as principais revoluções que tivemos desde o século XVIII para cá, desde a revolução francesa, 1848 – França, 1871 – Comuna de Paris, 1917 – Rússia, 1949 – China e assim vai, a cubana, de 1959, as principais revoluções sempre foram com a participação das classes populares, com a maior ou menor presença do proletariado urbano ou rural, porque é evidente que, se o país é mais rural, a presença mais forte será do campesinato ou do proletariado rural, é óbvio. Então, nesse sentido, estas revoluções que citei aqui não foram ficções, elas ocorreram, o problema é que o capital se mostrou mais poderoso. Isso é outro debate. O capital tem se mostrado muito poderoso. Ele pode "eternizar esse sistema", levar por muitas décadas e até mais do que isso se as forças emancipatórias não tiverem, não forem capazes de tentar mudar o quadro. E é evidente que essas forças emancipatórias hoje supõem entender uma classe trabalhadora contemporânea com seus organismos de repressão etc.

Gorz, no começo dos anos 1980, por conta das mudanças ocasionadas pela reestruturação produtiva, desenvolve a tese da "não-classe-de-não-trabalhadores". Como você avalia essa tese?

Se fosse brincar com um autor que eu já disse que tenho respeito intelectual e pessoal, embora eu não o conhecesse, diria que a não

classe dos não trabalhadores é um momento do “São Gorz”, que ele também virou um santo e criou o seu mito. O feitiço se voltou contra o feiticeiro. É fácil dizer o “São Marx”. Também posso dizer o “São Gorz”, não é? Porque veja, o que é a não classe dos não trabalhadores? Eu não vou me alongar nisso, mas trata-se do reino da indeterminação. Você não categoriza ou conceitualiza pela indeterminação, então é um equívoco. Até onde eu saiba, sou um leitor de partes da obra de Gorz, mesmo de sua juventude, da maturidade e da fase mais recente, mas não sou um estudioso da obra de Gorz. Até onde eu saiba, de tudo que li depois do *Adeus ao proletariado* do Gorz, *O imaterial*, *Caminhos do paraíso* etc., em nenhum destes textos Gorz voltou a esta categoria. Acho que ele abandonou, percebeu o equívoco. Porque você não pode, em vez de entender uma classe operária ampliada, definir este segmento pela indeterminação. É um erro conceitual porque não tem respaldo ontológico. Acho que, pelo fato de Gorz não ter voltado a ele, é que percebeu que não deu “samba”.

Nos anos 1990, a ampliação do conceito de classes sociais parecia ser uma necessidade vital ao marxismo. Você formulou o conceito de classe que vive do trabalho tentando ir além do reducionismo que caracteriza a classe trabalhadora apenas pelo lugar ocupado na produção. Em que medida esse projeto foi bem-sucedido?

Veja, ele está diretamente ligado ao que falei há pouco. Sabe como nasceu essa expressão? “Classe que vive do trabalho”? Nasceu quando estava pensando a não classe dos não trabalhadores. O meu livro, *Adeus ao trabalho?*, tem três ou quatro grandes interlocutores críticos. Gorz é um deles. Talvez não seja nem o principal, mas é um deles. Porque eu estava ali, escrevendo o *Adeus ao trabalho* e tinha lido Gorz quando tinha lido o livro do Robert Kurz, o *Colapso da modernização*. Então o de Kurz é um segundo livro com o qual o meu está debatendo. Mas em meu livro há um apêndice que trata, é que o texto já estava pronto, de uma opinião muito particular que já expus em outras citações. Aquele texto era para ser uma livre-docência com 300 páginas. Por um problema burocrático incompreensível, um texto que era para ter 200 ou 300 páginas, escrevi em 100 páginas. Por isso, Kurz entrou no apêndice. Depois, o texto tomou forma, arredondou e eu não quis mexer. Então achei que valia a pena ficar como estava.

Quando li “não classe” dos “não trabalhadores”, pela indeterminação que citei há pouco, disse que não, o mundo do trabalho hoje é mais amplo, a classe trabalhadora é mais ampla, ela é fragmentada, mas ela não é a não classe dos trabalhadores, é a classe, aí se usa o hífen. O que quis dizer: “É a classe-que-vive-da-venda-da-sua-força-de-trabalho”. Tudo hifenizado. Ia ficar um horror “classe-que-vive-da-venda-sua-força-de-trabalho”. Essa é a definição básica para Marx e para Engels de classe trabalhadora. Visando a classe trabalhadora, assim como para Marx e para Engels, a classe trabalhadora é aquela que, desprovida dos meios de produção, só tem a venda da força de trabalho. O “hífen” foi para pensar em duas dimensões. A primeira, em oposição a Gorz. Não é a “não-classe”, é a classe. E o hífen é para hifenizar, porque é bonita a hifenização que o Gorz faz esteticamente sobre o meu modo de ler e de ver a escrita. Então, daí que nasceu essa ideia. Só que no *Adeus ao trabalho?* eu dizia “classe do trabalho”, “classe trabalhadora”. Para mim, ficava claro que a classe do trabalho é a classe trabalhadora. Mas não defini. Bem, houve gente, muitos colegas, dos mais bem-intencionados aos que não valem uma missa, que falaram que “Tem uma certa imprecisão aqui. O que é classe que vive do trabalho?”. Para mim, é sinônimo de classe

trabalhadora. Poderia dizer que estou tentando criar um conceito novo, mas não! Estou tentando fazer, como você sugere, atualizar a noção de classe trabalhadora, o que implica em ampliar. Mas acho a noção de classe trabalhadora, ou de proletariado, ou de classe operária, noções plenas e atuais. Quando Gramsci criou a noção de classes subalternas, que é rica, ele não pensou "Porque não está no Marx, é que não pode ser", se só vou falar o que está no Marx, então eu fecho o meu escritório e vou cuidar da vida. Porque Marx me ensina, o que aprendi de Marx desde de 1972, 1973, quando comecei a ler *O capital*, é que ou você entende os desafios atuais e os conceitualiza, ou não. Então criei essa expressão "classe-que-vive-do-trabalho" como sinônimo de classe trabalhadora, e se não fosse sinônimo eu diria, mas é sinônimo. Só que é sinônimo escrito sob outro modo. Tinha uma preocupação, entre aspas, também "gramsciana". Ainda que Gramsci não seja responsável por isso, de olhar, porque classes subalternas para Gramsci não é apenas o proletariado, são todas as classes não dominantes. O meu não é sinônimo de classes subalternas de Gramsci. O meu é: "Hoje existe uma classe trabalhadora ampliada, heterogênea e fragmentada". Um ano depois de ter escrito este termo, que é meu, eu li um texto que eu pedi ao Huw Beynon, um sociólogo do trabalho inglês, que ele mandou para mim e que publiquei no Brasil, acho que antes até de sair na Inglaterra, porque ele mandou para uma mesa que organizei num congresso que houve na Inglaterra em 1995 ou 1996. Ele usou a expressão hyphenated workers, "o operariado hifenizado". Eu disse, "poxa, é posterior!". Se fosse antes, eu diria, "poxa, eu conheci um texto que o Beynon me mandou, a meu pedido em 1995, 1996, publicado naquele livro *Neoliberalismo e sindicatos no Brasil*, que organizei". E o Beynon explica, uma explicação que me ajudou: hoje a classe tem sempre um hífen no meio da classe operária. Semi-… Para-… Semi-qualificada… Quer dizer, o hífen é a ideia da fragmentação, da heterogeneização, da complexificação.

Você me pergunta "Em que medida esse projeto foi bem-sucedido?". Bem, o autor é o último que pode falar. Agora, recebi documentos de várias partes do mundo, América Latina, Europa, de sindicatos, partidos de esquerda e movimentos sociais que aderiram

à minha conceitualização. Por exemplo, na Argentina, foram vários, inclusive a central sindical Argentina, a Central de Trabajadores de la Argentina, CTA. Se você pegar os documentos da CTA eles falam "classe-que-vive-do-trabalho, conforme o sociólogo brasileiro Ricardo Antunes". Blocos de esquerda em Portugal, os sindicatos de esquerda em Portugal, vários Setores ligados à CGTP portuguesa, também. Na Itália, o meu livro *Sentidos do trabalho*, por decisão do editor, do organizador da coleção, que é o Luciano Vasapollo, ele disse que "*L'essenza di lavoro* não é um bom título em italiano, porque dá uma ideia da direção do trabalho", ele não fala da direção, fala dos sentidos, para ficar mais preciso. Então, ele sugeriu como título *Il lavoro in trápola: La classe che vive di lavoro* como subtítulo, entendeu? E, por exemplo, os movimentos italianos de esquerda, sindicais e partidários do qual o Luciano faz parte, a rede dos comunistas, tem os sindicatos de base, em vários documentos deles você vai encontrar "classe-que-vive-do-trabalho". O mesmo você vai ver em outros lugares que eu não tinha nem ideia. Na Espanha, na Síria, por exemplo. Então, veja bem, posso dizer que eu não tinha um décimo dessa pretensão. A minha tese era quase que uma, digamos assim, uma ampliação estilística de uma ideia. Mas tenho documentos, como te disse, guardados de várias partes do mundo onde citaram o meu trabalho, trabalhadores europeus para se contrapor à Europa. E outra, trabalhadores terciários, precarizados. Em Portugal tem um movimento chamado "precários inflexíveis". Precarizados inflexíveis, precários… "Somos precários, mas não somos flexíveis, não vamos aceitar tudo". Em vários desses movimentos, a ideia de "classe-que-vive-do-trabalho" aparece. Então, não abandonei, ao contrário de Gorz, a conceitualização. Em 1999, no livro *Sentidos do trabalho*, escrevi um capítulo sobre isso, para explicar que "a classe-que-vive-do-trabalho" é a forma de ser. O título é esse: *A classe-que-vive-do-trabalho: a forma de ser da classe trabalhadora hoje*. Hoje, a classe trabalhadora hoje! Penso, portanto, que não me arrependo de ter escrito. O meu trabalho teve uma acolhida, como disse, o *Adeus ao trabalho?* já foi publicado em sete países, incluindo o Brasil. É claro que tive conotações críticas, e ainda bem! Dizer que eu falo "classe-que-vive-do-trabalho", se alguém pensar que a burguesia está

sendo citada, é porque não leu o texto direito. A “classe-que-vive-do-trabalho”, no *Adeus ao trabalho?* e no *Sentidos do trabalho*, há quinze páginas para explicar isso. Agora é convincente, é consensual? Claro que não.

A tese sobre a heterogeneidade das sociedades contemporâneas parece ser uma das mais requisitadas quando se fala em trabalho e classes sociais. Em que medida essa heterogeneidade da classe se distingue daquela anterior aos anos 1970?

Primeiro, em que sentido é distinta? Se você olhar para meu livro *Rebeldia do trabalho*, em que estudo uma greve em um país fordista e taylorista, que é o Brasil – o estudo foi mais ou menos dos anos 1978, 1979, 1980 –, não tinha quase nenhum sinal de reestruturação produtiva no Brasil. Os primeiros sinais, bem pequenininhos, são da década de 1970. Lá deixo claro: há uma enorme heterogeneidade do operariado metalúrgico qualificado, não qualificado e semiqualificado. São Paulo tem um certo perfil operário, o ABC tem outro. O operariado de São Paulo tem reminiscências do operariado imigrante. O operariado do ABC é imigrante do Nordeste. Brancos, negros, as heterogeneidades… Portanto, que a classe trabalhadora sempre foi heterogênea é elementar. O primeiro texto, o prefácio de Engels no livro *A condição da classe trabalhadora inglesa*, tem desde do alto operariado até o mais miserável, é este o proletariado inglês. Então, é evidente que eu nunca disse em um texto que o toyotismo tinha fragmentado a classe trabalhadora homogênea. Comparando a heterogeneidade

taylor-fordista com a heterogeneidade dos meus termos, de um toyotismo liofilizado, a primeira diferença se dá na qualidade dessa heterogeneidade: ela é mais intensa, mais profunda, é tanto mais objetiva material quanto subjetiva. É preciso fragmentar a consciência. Não é por acaso que não se fala mais em gerentes, administradores científicos, não, é gestor de RH, gestor de pessoas. Nenhum gestor hoje permite que o trabalhador ou a trabalhadora seja chamado de operário, chamam de colaborador. Então, ela tem uma intensidade maior, num tal nível da intensidade que muda a qualidade. Ou seja, a heterogeneidade não é novidade, ela está desde o início da classe operária. A classe operária inglesa tinha múltiplas diferenças étnicas, de região, o que também marcou toda a classe operária em várias partes no mundo. Mas a primeira diferença é a qualitativa, porque a quantidade, a complexificação dessa heterogeneidade foi de tal intensidade que ela alterou a qualidade. Toda a literatura qualificada hoje trata disso, com, por exemplo, Alain Bihr e Danièle Linhart, dois estudiosos importantes, entre tantos outros. Há também Stéphane Beaud e Michel Pialoux na bibliografia francesa, assim como Jean-Maria Vincent e André Tosel, que não são propriamente sociólogos do trabalho, mas teóricos sociais com formação filosófica que avançaram no debate numa direção muito diferente e positiva dos limites que encontro na obra de Gorz, ou, nesse ponto, na obra de Negri. Na Inglaterra, você vai encontrar o Huw Beynon, o John McIlroy, um outro que não é estudioso da classe operária, mas é um importante militante intelectual da esquerda, o Alex Callinicos, que usei quando fiz meu pós-doutorado em sociologia do trabalho. Todos reconhecem que tem um traço de amplificação, tem um momento que essa amplificação é de tal intensidade que ela passa a mudar a qualidade. Então, para mim, é uma mudança de qualidade.

Isso é muito importante, porque é uma arma poderosa do capital. Os meus livros *Adeus ao trabalho* e *Sentidos do trabalho* têm, como um dos seus objetivos prioritários, entender as formas contemporâneas da dominação no espaço de trabalho. Não é por acaso que esse processo de heterogeneização começou na Itália, depois do outono quente, do outono de 1969. Muitas fábricas concentradas começaram a ser arrebentadas para fábricas que se

espalharam, desconcentrando o espaço produtivo, re-espacializando o espaço produtivo. A Benetton, que começou com pequenas unidades produtivas espalhadas em várias partes do mundo, quebrou aquela ideia de que a grande indústria, como Marx mostra em *O capital*, tinha sido o máximo, que o capital tinha chegado ao seu limite: no mesmo espaço, o trabalho cooperativo, sob o comando do capital. Hoje, o capital consegue manter a grande indústria não no sentido físico do termo, mas numa grande indústria des/re-espacializada. Então, a fragmentação é óbvia na questão do território e do espaço. A Volkswagen, no Brasil, chegou a ter, só em São Bernardo, 30.000 operários e, ao longo do final dos anos 1970 e 1980, 44.000 mil operários. Hoje, a Volkswagen deve ter aí 14, 15, 16 mil. A mesma Volkswagen que, em São Bernardo por exemplo, tinha uma unidade em Resende de veículos pesados, onde todos os trabalhadores eram terceirizados. Todos! Todos os trabalhadores eram consorciados, parceiros, e os trabalhadores eram contratados por essas empresas, por esses consórcios, então a pintura era feita pela Renner, não tinha mais quase operário contratado pela Volkswagen. Ao contrário da Volkswagen de São Bernardo, onde, no passado recente, 20 anos atrás, todos os operários eram contratados pela Volkswagen, com exceção, como era nos anos 1970, da limpeza que já era terceirizada, do transporte, que já era terceirizado e, no máximo, alimentação. Então veja, alguém daí dizer: “Terceirização sempre existiu”, pois é óbvio, é de novo aquilo que citei, em que a quantidade, levada a um nível de exacerbamento tal, que altera a qualidade da coisa.

Quando fiz a pesquisa sobre o ABC, também entrei na Ford para ver como era. Foi a única grande empresa que consegui entrar, mas só depois que entrei é que descobriram que eu era o Ricardo Antunes, entende? Uma situação muito curiosa. Eu entrei com uma amiga muito querida que tinha sido casada com um ex-gerente de relações humanas na Ford e disse que queria visitar a Ford com mais um amigo meu que era pesquisador. Me liberaram automaticamente, porque o gerente era amigo do anterior e enfim. Então, quando cheguei lá, eu fui conversar com ele, ele falou “Oi, você é o Ricardo Antunes? Ah… Você!”, abriu a estante dele e puxou meus livros lá de dentro. “Nós lemos o seu trabalho”. Mas eu

já estava lá dentro. Aí pude ver a fábrica inteira. Naquela fábrica, a Ford que visitei nos anos 1980, a terceirização era ainda secundária, marginal, suplementar. Hoje, a fábrica é inteiramente terceirizada, quarteirizada, a qualidade alterou.

A heterogeneidade impõe um desafio que Alain Bihr diz com muita precisão, e eu gosto da formação do Alain Bihr: “é preciso resgatar o sentido de ‘pertencimento de classe’ que hoje está fraturado objetiva e subjetivamente”. Heterogeneização não é só objetiva, a Danièle Linhart esteve aqui algumas semanas atrás e ela também falou sobre a heterogeneidade subjetiva. Essas heterogeneizações são evidentes. Aqui na Honda, como na Ford, os terceirizados têm o colarinho, o uniforme de uma cor e os não terceirizados de outra. Então veja, essas heterogeneizações são objetivas e têm muitas consequências no plano da subjetividade.

Trabalho produtivo/improdutivo, trabalho/intelectual e trabalho material/imaterial: como articular esses conceitos sem cair em uma tipificação da classe trabalhadora?

Quando Habermas diz, em algum momento, acho que em sua *Teoria da ação comunicativa*, que as classes sociais estão obnubiladas, que há certa nebulosidade, é verdade. Daí você pode tirar suas consequências, tem um imbróglio, significa então que estamos caminhando para o fim das classes? Ou esse debate grotesco brasileiro hoje de que os pobres são “classe C”, que grotesco, isso não vale nem perder tempo. Isso é pesquisa de opinião pública: classe A, B, C, D, E, F… Entendeu?

Se a tese de Habermas é problemática, então devemos levá-la a um desdobramento, ou seja, se hoje o terreno das classes está sinuoso, vamos tentar penetrar, superar o que Marx chama em *O capital* de invólucro místico e vamos entender como as classes

sociais estão configuradas. Não existe classe burguesa hoje? Será que Bill Gates tem dúvida de que classe ele é? Não existe classe trabalhadora hoje? Os trabalhadores não estão aí nas indústrias, nos serviços, nos shopping centers, nos hipermercados, nos transportes coletivos? É óbvio. As classes médias, as camadas médias, não estão complexificadas? Por exemplo, como caracterizo – olha que interessante – um camponês que, durante seis meses no ano, trabalha na sua unidade familiar, aí ele é camponês, mas como analiso essa relação se, nos outros seis meses, ele trabalha no corte de cana, na colheita de laranja? Ele é camponês, pequeno proprietário, por seis meses, e ele é proletário rural nos outros seis meses. Então, é evidente que tem muitos elementos novos que temos que entender. Há, por exemplo, um debate relevante hoje, que é o que o João Bernardo já trata há, pelo menos, 30 anos, que analisa os gestores. Desde o fim do século XIX, com a criação das sociedades anônimas e a sua amplificação e a quase desaparição do burguês como diretor de empresa como era no passado. Hoje, o diretor de uma unidade da Volkswagen não é o dono da Volkswagen. É um alto gestor. O capitalismo é gerido hoje, é dirigido, no plano das empresas, por gestores. Isto é, uma nova classe de gestores, como diz João Bernardo. João Bernardo diz: a classe dos gestores é uma das duas grandes classes capitalistas. Tem a proprietária burguesa e tem a do gestor. O Chico de Oliveira entende também, desde o Ornitorrinco e em seus textos mais recentes, que existe uma nova classe. Ela está no aparelho de estado, está nas estatais… Então, é evidente que há classes sociais. Quer dizer, hoje, a burguesia, que é dona dos meios de produção, ela não dirige diretamente os seus empreendimentos, pelo menos não as grandes empresas transnacionais. Qualquer empresa de médio porte com algum sentido, ousadia para se tornar algo mais forte, ela tem gestores, ela contrata gestores. A empresa familiar é uma coisa do passado, ela existe só excepcionalmente. Isso significa que precisamos entender isso. Bate com uma complexificação do capitalismo, com o capital totalizando o mundo da agricultura, dos serviços da indústria, agronegócios… Antes, existia uma agricultura, indústria e serviços. Hoje, você tem três círculos que se interseccionam. Então, tem a agricultura, a indústria

e os serviços, a agroindústria, a indústria de serviços e os serviços industriais. Tem o sistema financeiro. É evidente que estamos desafiados a entender, por exemplo, “o que é produtivo hoje?”. Outro dia um aluno me perguntava: “Mas professor, por que você acha que é importante entender o que é produtivo hoje?”. Porque se quero entender o capitalismo – e nós queremos conhecer o capitalismo não por um diletantismo acadêmico, mas para poder transformá-lo, para poder eliminá-lo, se esta for uma possibilidade histórica que um dia volte, digamos, à “agenda humana societal” – é evidente que você tem que saber como o capital se valoriza. Acho, por exemplo, que a teoria do valor não só está em plena vigência, como também ampliou o espectro de sua atuação. Agora, se alguém diz que não tem mais teoria do valor, é decisivo, porque uma boa parte daqueles que deram “adeus” à classe trabalhadora disseram que a tese do valor não funciona mais. É evidente porque, para Marx, um dos elementos vitais dos motivos da classe trabalhadora ser potencialmente revolucionária é porque ela é que cria riquezas. E mais, ela é quem, coletivamente, pelo trabalho – que é coletivo e social –, cria laços de solidariedade, de consciência, de percepção que ela é despossuída em relação ao proprietário, em relação ao proprietário que é o dono de tudo, então são vários elementos. Então, é por isso que eu quero compreender hoje o que é produtivo, o que é material ou imaterial?

O debate trabalho material e trabalho imaterial, acho muito importante. Você fez uma tese sobre isso, duas até, são dois livros. Você trata disso, não é? Está indicado de modo muito claro em Marx. No capítulo 14, no capítulo inédito e em tantas outras passagens, onde Marx escreve que “Não importa o que caracteriza o trabalho para o capitalismo, não é a sua semelhança, são as suas relações sociais inseridas num movimento”. Isso Marx diz claramente no capítulo inédito e, categoricamente no capítulo 14, que não importa para o capital se o trabalho é material ou imaterial. Não importa! Desde que ele gere valor, ele é produtivo. Então veja, para mim, e segundo o que Marx também nos ensinou: ser produtivo para o trabalhador não é sorte, mas é azar. Temos dois grandes motivos para entender o que é o trabalho produtivo no capitalismo. Primeiro, para poder entender e combater o capitalismo

e, segundo, para ajudar na luta, para tirar o infortúnio dos trabalhadores, o seu azar. Você só poderá eliminar o trabalho produtivo eliminando o capital. Porque veja, nos capítulos anteriores ao 14, Marx fala em trabalho produtivo em outro sentido, trabalho produtivo como trabalho feito na produção, trabalho produtivo em geral. Depois, lá na frente, vai falar do trabalho produtivo capitalista, mas agora não, apenas "trabalho produtivo". O que é o trabalho produtivo em geral? É o trabalho que produz coisas úteis em uma sociedade não capitalista, e coisas que se tornam mercadorias em uma sociedade regida pelo valor de troca. Então, é por isso que esta é uma precisão conceitual e, de novo, afasta as concepções dogmáticas. A definição mais geral de Marx para o que é produtivo é o que gera mais-valia; e o que é improdutivo, aquilo que é vendido como serviços. Imprescindível notar que são chamados "falsos custos", mas não geram mais-valia. Essa definição de Marx me parece inteiramente atual. Só que a definição é importante. Mas o nosso desafio é saber, no mundo de hoje, o que era improdutivo ontem e se isso tornou-se produtivo hoje. Entendeu? A coisa fica rica. Mas os trabalhos que se utilizam de tecnologias da informação, das indústrias de software, os trabalhos de marketing que criam os "logos"… Se o capitalismo é o capitalismo dos logos, se você levar um tênis para o filho teu que não seja de marca, ele guarda o tênis no guarda-roupa, ele não usa. "Sabe, pai, obrigado… Que legal…" e fica lá. Aí vem outro e traz o tênis que os garotos gostam, "Então, mas esse eu vou usar", entendeu? Se a marca é vital hoje no enfeixamento do fetichismo, da sublimação pela via do consumo, a pergunta que faço é a seguinte: quem elabora o logotipo da Nike, da Microsoft, do McDonald's… é parte ou não da cadeia do trabalho produtivo? Para mim, é evidente que é. Porque Marx já nos ensinou, desde o capítulo inédito, que o trabalho é um empreendimento coletivo e social. Se individualizar o trabalho, é grotesco. Então, digamos que essas determinações conceituais, e aqui entra aquela primeira, segunda, terceira pergunta, são formas de atualização da teoria marxiana. É enfrentar debates a partir de sua inspiração.

Em que medida a teoria do valor-trabalho ainda tem validade teórica frente às novas tecnologias da informação? Se o valor é tempo de trabalho necessário, qual a importância do conteúdo, seja ele físico ou abstrato, das mercadorias produzidas?

Marx concebia, em *O capital*, a ideia de que o trabalho é dispêndio de cérebro, de nervos e músculos para produzir um dado produto. Mais músculos ou mais cerebral, dependendo do momento da história. Diria tranquilamente, no século XIX, que Marx está estudando, mais nervos, mais músculos. No século XXI, nervos e músculos com muito cérebro. Porque o trabalho manual, esse o capitalismo não elimina. Quem vai fazer o tênis em última instância, costurar o sapato, quem vai fazer o chip, montar o computador, é um complexo que vai desde o trabalho ultraqualificado ao trabalho mais manual, com uma destreza sutil da manualidade. Isso significa que, na composição do valor, como o trabalho não é individual, tanto o material como o não material são partes da produção. O trabalho ainda é prevalentemente o resultado dos trabalhos que o mundo cria hoje, é ainda prevalentemente, no fim da linha, material. Tudo que estamos vendo aqui, esse gravador que está nos gravando, a filmagem, informática… Onde foi feito isso? Foi na China, provavelmente. Muitos trabalhadores chineses e muitas trabalhadoras chinesas botaram a mão para chegar a essa máquina. Há 15 anos nós diríamos: “É coreano, é japonês…”. Hoje é chinês. Mas pode ser coreano, pode ser japonês, pode ser norte-americano, porque o trabalho manual está em todas essas esferas. E esse trabalho material tem quem o desenhe. Quem desenha esse

trabalho tem uma dimensão não material encetada e inserida num complexo produtivo que vai terminar com esta máquina com forma, com dimensão corpórea. Como é que posso dizer que quem definiu o logo dessa máquina, e quem definiu o desenho dessa máquina, não participam da produção de valor? Equívoco, e aí está a tese que Gorz defende. Gorz escreve: “mas é intangível, é imensurável”. Eu responderia o seguinte: para mim, trabalho abstrato é dispêndio de energia física e intelectual, encetada, realizada, para a criação de um dado produto, numa dada condição produtiva, num dado momento da sua história. Este dispêndio, trabalho abstrato, dispêndio de energia física e/ou intelectual para produzir uma coisa, seja essa coisa, uma máquina, seja a coisa, um show, uma apresentação de um cantor, de uma cantora, que vende ingressos porque está sujeita, está subordinada a uma indústria cultural, é a imbricação muito complexa entre trabalho material e imaterial. E ele é mensurável não na atividade do, digamos, “homem do marketing que criou o logo”, mas o trabalho deste pesquisador de marketing, publicidade, que criou o logo, é parte de um trabalho médio socialmente necessário, este sim é quantificado. É por isso que a Toyota, cito isso no meu livro *O caracol e sua concha*, em 2002, 2003, não lembro exatamente, tinha lá sua planta de Takaoka, no Japão, uma bandeira que tremulava com os dizeres “bons pensamentos significam bons produtos”. A Toyota sabe que pensar é parte da agregação de valor. Este é, em minha opinião, o traço distintivo do capitalismo da era toyotista para o capitalismo da era taylorista e fordista. A conversão do trabalho abstrato intelectual, para usar uma expressão do Vincent, que entra no mundo da mercadoria e do processo de acumulação.

A ampliação da dimensão cognitiva do trabalho para a geração do valor é visível em muitas áreas produtivas. O capital se apropria da dimensão cognitiva do trabalho. Ele se apropriaria da dimensão cognitiva do trabalho se isso não potencializasse mais-valor? Hoje você compra um produto pela marca. Você vai procurar uma geladeira. Tem geladeiras mais baratas. Mas você liga para uma oficina e dizem assim “Essa não, porque essa é porcaria”. Para lembrar Mészáros, vamos pegar aquele que tem menos tendência decrescente do valor de uso. Qual é que dura mais hoje? Já que

todas elas têm que durar muito pouco. Bom, tais e tais geladeiras são melhores, tais e tais não são, é a marca. Li outro dia uma pesquisa que dizia que crianças de 3 anos identificam, 70% delas já identificam o símbolo do McDonald's. Entendeu? É isso. Então as áreas de marketing do McDonald's são improdutivas como eram na época de Marx? Na era de Marx não tinha praticamente marketing, isso não existia.

E como você analisa essa relação de depreciação? Parte dos investimentos das grandes empresas é direcionada a pesquisas nessa área. Qual a importância da lei de depreciação no mercado para a constituição do valor?

Mészáros atribui a essa lei uma relação vital do capitalismo hoje, que é a lei da tendência decrescente do valor de uso da mercadoria. Para ele, isso é uma lei do capitalismo que era embrionária na mente do Marx. Leitor magistral dos *Grundrisse* que é Mészáros, até por isso o título *Para além do capital*, ele diz que é preciso ir para além de Marx nesses aspectos em que o próprio Marx não pôde concluir. Os volumes IV e V d'*O capital* são isso, que é a teoria da mais-valia, em que Marx tinha a ideia de estudar o Estado, o comércio exterior. De tudo isso ficou só o esboço da teoria da mais-valia, que foi publicado. Mas muito do que Marx ia escrevendo sequer esboços foram feitos. Desse modo, então, diria o seguinte, que a teoria do valor hoje não desapareceu, ela se ampliou. O trabalho invisível que nós não vemos está agregando valor. Todos os espaços de trabalho formal/informal, estável/instável, precário,

todos os espaços de trabalho onde o capital puder estar em coágulos de mais-valor, ele o estará extraindo.

Então, a lei do valor hoje, ela é mais disseminada. E até onde você pensa que não tem valor, ele está sendo criado e/ou amplificado, e/ou potencializado, porque há células dessa sociabilidade. Marx nos deu, no volume II e III, muitas pistas para pensar essa questão. Quando ele analisa o trabalhador na esfera da circulação de mercadorias, analisa também que o capital está agregando elementos ao valor. Ele não é só um, vamos dizer assim, um valor externo à produção. Lembrando que, para Marx, produção só existe com o consumo e consumo só existe com produção. Nesse sentido, a teoria do valor ela é mensurada, o trabalho imaterial é mensurado na medida em que é um trabalho médio socialmente necessário para a produção de mercadorias – sejam elas materiais ou imateriais –, e esse trabalho social médio é social, é coletivo, é combinado, por isso diria que o trabalhador produtivo, para mim, hoje, é rigorosamente aquele que cria mais-valia. Trabalho produtivo é aquele que é pago por capital-dinheiro e não por renda. Trabalho produtivo é um trabalho coletivo e social. O trabalho coletivo é aquele que, ao gerar mais valor, não se importa se ele é material ou imaterial. Pelo menos esses elementos são decisivos. Há outros mais entre os pontos vitais para que o trabalho seja produtivo. O capital pode reduzir ao máximo o trabalho vivo produtivo, mas não o eliminar. O capital pode reduzir ao máximo o trabalho vivo e improdutivo, mas nunca o eliminar. Portanto, não se pode falar em fim do trabalho. Quando o sociólogo fala “fim do trabalho”, o capital dá risada. Quer dizer, “eles são os nossos aliados”.

A liberação de tempo de trabalho é em si uma forma de liberdade dentro da lógica do capitalismo? Como é possível diferenciar o tempo livre ou

liberado nas sociedades contemporâneas?

De forma independente da justeza proposta por Tosel, por tempo livre e liberado uso outra expressão, eu uso ou “tempo livre”, com aspas mesmo, ou então tempo livre, sem as aspas. Quando uso tempo livre, sem aspas, é tempo verdadeiramente livre, é aquele momento em que você está dispondo da sua vida sem nenhum constrangimento imposto, nem pela produção, nem pelo consumo do capital. Isso é uma impossibilidade no capitalismo. Por outro lado, o capitalismo encontra hoje, no “tempo livre”, com aspas, ou no “tempo liberado” de Tosel, um instrumental fundamental para substituir trabalho vivo que ele expulsou, ou para qualificar a força de trabalho que, no seu tempo liberado da produção, tem que fazer curso disso, curso daquilo, qualificar-se etc. João Bernardo cita um exemplo muito interessante, ele diz que: nessas empresas de turismo, em que às vezes as pessoas viajam com pacote, em tal dia tem-se que visitar um museu, em outro dia vai visitar uma praia. Daí, tem um dia da semana que no pacote de visitas tem “tempo livre”. E esse dia o ônibus larga todo mundo num shopping e a “manada” toda vai para comprar. Me diz, que tempo livre é esse? Se você está num parque, você está num tempo livre, você está tendo um coágulo de tempo livre, você está lá, no Parque Luxemburgo, em Paris, sentado vendo as flores ou, se for inverno ou outono, um concerto de música clássica, ou no verão, as andorinhas, bom. Mas jogar a “manada” no shopping é tempo livre para o consumo, é tempo liberado para o consumo. Então, veja bem, na medida em que o tempo de trabalho na produção pode ser brutalmente reduzido em muitos setores pela amplificação do maquinário científico tecnológico e informacional, na medida em que esse trabalho, digamos assim, pode ser bastante reduzido, a sua expulsão para o mundo da produção, formando bolsões de horas “não produtivas”, é um problema para o capital. Se esses bolsões de tempo de não trabalhado forem, de algum modo, enfeixados no ciclo da sociedade de consumo do capital pela qualificação, pela requalificação, pelo

consumo exacerbado, pela sublimação, esse tempo liberado acaba sendo uma outra válvula poderosa que muitas vezes, inclusive, é uma válvula que agrega mais valor no tempo liberado.

Pensando no trabalho voluntário, essas atividades têm uma dimensão funcional para evitar esses bolsões de tempo livre, que têm que se tornar “tempo livre” para o capital. Então, o “tempo livre” é, digamos, um mecanismo vital no capitalismo hoje. “Tempo livre” ou tempo liberado, como diz o Tosel. Se nós entendermos que o sistema de metabolismo social do capital, como diz Marx, é o tempo de trabalho necessário mais o excedente, tempo de trabalho necessário é o que o capitalista paga para remunerar, manter a sobrevivência do trabalhador e sua família, e o tempo excedente é mais-valor que é acumulado; se nós imaginarmos que, numa sociedade emancipada, nosso sistema de metabolismo social vai ser contado no tempo verdadeiramente livre e no tempo disponível da humanidade para a produção, e aí há uma engenharia muito complexa entre as autênticas aspirações individuais e autênticas e imprescindíveis necessidades e aspirações coletivas, aí sim você vai poder pensar no tempo autenticamente livre.

Neste sentido, em que medida o trabalho voluntário compõe a lógica do tempo livre?

O trabalho voluntário também tem várias formas de ser. Por exemplo, em uma empresa, há um incentivo para que, durante dois dias, algumas horas da semana, você vá trabalhar voluntariamente. “Ah legal!”, trabalhar no espaço público. Só que o espaço público deveria estar sendo cuidado por um trabalhador para o espaço público, remunerado para preservar aquele espaço público. Então, você está substituindo força de trabalho que deveria existir e que o setor público, pelo seu processo de privatização, de enxugamento, expulsou. Outro trabalho voluntário é você ir fazer, dentro da empresa, uma atividade “improdutiva”, “improdutiva” dentro do

sistema da empresa que, em última instância, é voltada para a produção, valorização do valor. Em um outro paralelo, o trabalho voluntário também tem servido para muitos desempregados se sentirem socialmente úteis. É verdade! Eu conheci na Inglaterra muita gente qualificada que não encontrava mais emprego porque é tudo “de idade”, mais de 40 anos, formada num sentido pleno e não instrumental e que ia realizar trabalhos voluntários no seu bairro, teatro, cultura ou publicação de um jornal local. São muitas as dimensões do trabalho voluntário, mas a grande parte desses trabalhos voluntários não são autenticamente voluntários, ou seja, são imposições do mercado. Hoje, se você é jovem, vai procurar emprego e no teu currículo não tem que você realizou trabalho voluntário, isso conta negativamente para você. Ou seja, os jovens são obrigados a realizar trabalho voluntário, que é uma contradição completa. Então, o trabalho voluntário é uma forma de suprir o “desassalariamento” que houve no espaço público e privado e que o chamado terceiro setor, que se ampliou, se inchou, acabou ocupando. Este terceiro setor vai desde as atividades do voluntariado até as ONGs, que muitas vezes não são voluntárias. E este trabalho, esta somatória de exemplos, tem um papel funcional na preservação do sistema social do capital, quer por estruturar o desempregado para que ele não seja um “polo de disfunção do sistema”, quer para que ele possa suprir o espaço público no lugar dos trabalhadores públicos, que o Estado não mais assalaria para preservar, quer para fazer atividade do espaço privado, indiretas de preservação, do que antigamente era feito por um trabalhador improdutivo.

Imagine como é o caso no Norte. Uma empresa que se utilizou de uma enorme dimensão da área de florestas para fazer a exploração mineral, preservou um bosque no meio, numa parte pequena dessa área que ela se apropriou. Nesse bosque nativo, os trabalhadores são liberados para preservar o bosque, para omitir que esse bosque nativo preservado foi a parte preservada de uma floresta inteira, foi inteiramente destruída pelo emprego. Olha que importante, “Nós temos responsabilidade social”. “Nós preservamos a natureza”. Só que a natureza era muito mais, era muito maior, e foi destruída por uma política de extração de minérios, por exemplo. Nós estamos

desafiados a compreender as novas modalidades de trabalho, as dimensões invisíveis do trabalho e a forma como elas criam, potencializam, realizam ou preservam valores criados pela sociedade, valores no sentido da “riqueza material do capital”. Então, nós temos que compreender esse novo desenho, essa nova configuração da teoria do valor hoje. Por isso que, no meu modo de ver, é fundamental aquela discussão do que é produtivo e do que é improdutivo.

Renda universal, renda básica, ampliação da cidadania, revolução socialista, qual a saída? O partido político é ainda a forma de organização mais eficaz para a classe trabalhadora? Seria possível pensar os movimentos sociais como lugar de organização da classe?

Vamos pensar isso um pouco por blocos de respostas. Venho dizendo há bastante tempo, uns cinco anos, mais ou menos, que nós temos uma nova morfologia da classe trabalhadora. A classe que vive do trabalho e a sua nova morfologia. Esta nova morfologia do trabalho, se isto tiver sentido, se nós estivermos presenciando um redesenho da forma de ser da classe trabalhadora, isso significa que seus organismos de representação também estão em discussão. No século XX era fácil. Qual era o mais importante organismo da classe operária? O partido. Qual era o segundo organismo mais importante? O sindicato. E qual era o terceiro? Os conselhos e, talvez, os movimentos populares em quarto. Essa nova morfologia do trabalho desierarquizou os organismos de representação de classe. Em alguns casos, tendem inclusive a

colocá-lo numa encruzilhada, como muitos deles estão. Se no passado era fácil dizer que o partido era mais importante, hoje, se eu perguntar nas ruas do mundo latino-americano, do mundo europeu ou do mundo asiático, é possível dizer que os sindicatos são mais importantes? Ou que os partidos o são? Não! Em nenhum desses países, não são. Nós vimos, inclusive ontem, numa tese sobre os piqueteiros na Argentina, que os partidos estão à margem. Os piqueteiros, inclusive, têm presença partidária, mas ela é muito menor e, num dado movimento, eles recusavam os partidos. Os sindicatos não os representam porque cuidam de trabalhador empregado e não de desempregado. Então, veja que essas formas tradicionais de representação da classe trabalhadora estão todas em discussão. Se você perguntar “você acha que o sindicato perdeu o seu tempo histórico?” Eu vou dizer que “não!”. É como você tivesse uma ferramenta, agora pouco você precisou de uma ferramenta para arrumar teu equipamento aqui. Essa ferramenta está meio enferrujada, mas você arrumou. Se você não tivesse essa ferramenta, você ficaria sem equipamento e não faria a gravação. Os sindicatos têm estado, muitas vezes, muito enferrujados. O sindicato é que envelheceu. Se o capital era extremamente vertical nas empresas tayloristas/fordistas do século XX e, se o capital as horizontalizou, não no sentido que desapareceu a hierarquia de dentro, mas horizontalização das empresas em redes, várias empresas estruturais em rede, é evidente que você não tem mais o sindicato de massa da empresa vertical e que agora você precisa de um sindicato horizontalizado. A Benetton tem milhares de unidades, centenas, milhares de unidades produtivas esparramadas. De milhares de atividades produtivas, milhares de produtores, mas esparramadas em muitas unidades de produção. Um sindicato vertical podia, por exemplo, ter uma força muito grande dentro de uma empresa como a General Motors ou a Ford. Como é que o sindicato faz para organizar uma classe trabalhadora esparramada em centenas de unidades produtivas?

Você lembra que, no século XIX, os sindicatos eram sindicatos de ofício? No século XX, a indústria tornou-se predominantemente uma indústria de massa. Os sindicatos tornaram-se de massa. Nós sabemos que a indústria hoje não tem mais um desenho. Se, há

quarenta anos, nos perguntássemos: “qual indústria é importante?”, a resposta era algo como “Ah, tem 40 mil trabalhadores, essa é poderosa”. Hoje, uma indústria importante é uma indústria fechada, enxuta, que terceiriza tudo e que apenas põe a marca. É um desafio para os sindicatos. É evidente que os partidos do século XX acabaram quase sendo duas faces da mesma moeda. A social-democracia acertou a pactuação social-democrática para melhorar no aqui e agora as condições de vida da classe trabalhadora e o preço disso foi abandonar a luta socialista. A social-democracia quis previdência pública, educação pública, saúde pública, lazer, direitos no aqui e agora para a classe trabalhadora. O preço que o capital cobrou para fazer essas concessões na Suécia, nos países escandinavos, nos países do norte da Europa, o preço foi o seguinte, “Tá bom, vamos fazer concessões reais, mas o socialismo acabou. Vocês param de falar isso.” Perfeito. Bota fora uma grande esquemática, o pacto social-democrata. Por outro lado, muitos partidos comunistas que nasceram, por exemplo, pensam no partido comunista pelo fluxo revolucionário. As comissões operárias de Turim, na Itália. Você tem um racha comunista dentro do partido socialista italiano e uma parte dele, Gramsci e outros vão para o partido comunista, nasceu num contexto revolucionário. Mas muitos desses partidos comunistas tornaram-se, ao longo do século XX, partidos reformistas. Aliança com a burguesia, democracia, melhorias para a classe trabalhadora, sendo que o tema do socialismo cada vez mais, ao contrário da social-democracia, não desaparecia, mas era cada vez mais abstrato e pela via parlamentar. A maioria dos partidos de esquerda sujeitou-se, tornou-se um partido eleitoral calibrado pelo calendário das eleições, não foi capaz de compreender esse novo desenho da classe trabalhadora, ou foi muito dependente dos partidos comunistas ao modelo soviético, e o resultado, hoje, se você olhar a Europa, vamos pegar só a Europa, quais partidos comunistas se mantêm com vitalidade? Se olharmos 30 anos atrás, diríamos partido comunista italiano, partido comunista francês, partido comunista espanhol, partido comunista… Se você for olhar hoje, todos esses partidos sofreram, muitos desapareceram, o partido comunista italiano não existe mais, deu origem a três pequenos partidos, a

esquerda democrática, o partido dos comunistas italianos e a refundação, todos eles também já num processo de crise. Os democratas são um partido de centro. Talvez até de centro-direita. Então, é evidente que o século XX foi duro para os partidos comunistas. Se perguntarem para mim: os partidos desapareceram do horizonte? Não tenho elementos para dizer que sim. O que digo com convicção é que aqueles que acham que o partido tem a mesma influência que tinha no século XIX e mais, que o partido ainda é hoje a mais importante organização, organismo de representação da classe trabalhadora, isso é uma postura puramente ideológica que não encontra "facticidade". E não estou dizendo que sou contra os partidos, mas para mim o partido… Se estou dizendo que há uma desiererquização, para mim o mais importante hoje é que ele, partido, sindicato, ou movimento social, é aquele que toca nas questões vitais. Que toca nas questões radicais, nas raízes.

Se você perguntar para mim, nos últimos vinte anos, dez anos, do Brasil, qual foi o melhor exemplo de um movimento social que tocou nas questões vitais e, portanto, tem ou teve importância? É o MST. O PT é hoje um partido da moda, não é? Não passa nem longinquamente pelo seu núcleo dominante qualquer mudança que não o poder pelo poder a qualquer preço. Por isso que o PT é também um zoológico hoje que não se sustenta, o governo não se sustenta sem o Sarney, de um lado, e o Jader Barbalho, do outro, com o apoio do Collor, quer dizer, é um zoológico completo. Os partidos de esquerda, a esquerda do PT, têm muitas dificuldades. PSOL, PSTU, PCB que ressurgiu pequeno, mas também ressurgiu, está fazendo uma revisão de suas leituras, são partidos pequenos, então é evidente que posso dizer que o partido é o mais importante organismo da classe operária, em tese. Eu digo que os mais importantes organismos da classe trabalhadora são aqueles que tocam nas questões vitais; são os que não tem prevalência da luta institucional; são os que compreenderam o que é essa nova morfologia do trabalho e são os que têm em comum a centralidade de sua ação na organização de base. Desse ponto de vista, aí fica mais difícil ver quais são os mais importantes. Os piqueteiros tiveram uma luta importante, mas também não posso fetichizar os

movimentos sociais. A própria ideia dos piqueteiros é interessante, quando eles tiveram uma explosão em 2001 na Argentina e, aos poucos, a cooptação dos governos Kirchner. Porque veja, os movimentos sociais também têm uma dificuldade de manter a sua longevidade. Porque se eles são bem-sucedidos, eles conquistam. Se não são bem-sucedidos, podem ser cooptados. Então, diria que hoje não existe uma hierarquia predefinida, hoje é mais importante aquele que tocar as raízes. Qual é o desafio? Bom, eu diria: renda mínima, ampliação da cidadania, renda básica, isso são, digamos assim, isso são equações do capital para minimizar o nível de destrutividade levada ao limite pelo próprio capital hoje. Por esse caminho não vejo nenhuma possibilidade de mudança substancial. Minimizar sofrimento é outra coisa. Minimizar o sofrimento dos que passam fome no Brasil, segundo dados oficiais, 12 milhões de miseráveis que passam fome. Então, esses são mecanismos totalmente paliativos.

Hoje, temos aí quinhentas receitas transnacionais que dominam o mundo, algumas delas, o seu patrimônio é muito superior do que muitos países no mundo. Maiores que o produto interno de muitos países no mundo. Esta é a tragédia. E o enfrentamento do sistema, digamos assim, destrutivo do capital, hoje obriga a repensar a alternativa socialista. Não tenho nenhuma ilusão, eu não tenho, posso estar errado, mas não tenho nenhuma ilusão. Estes mecanismos minimizadores são os mecanismos para o capital minimizar a barbárie da qual ele é o responsável. É evidente que, quando se diz que o desafio é uma alternativa socialista, é um socialismo para o século XXI, não é repetir a revolução russa, não é repetir a revolução chinesa. Mas o que estamos vendo hoje, e termino com esses exemplos pontuais: a América Latina é o laboratório de lutas sociais hoje, luta contra a privatização da água, luta contra a privatização do gás, do petróleo, luta pela ocupação de fábricas, luta dos piqueteiros contra o desemprego, luta dos trabalhadores industriais, urbanos e de serviços, e também rurais, contra as condições do trabalho. Temos várias greves ocorrendo em várias partes da América Latina. Luta contra as formas de mercadorização da vida, é uma nova morfologia das lutas sociais.

Se você analisar o continente asiático até 2005, a China tinha alguma coisa como cinco mil conflitos por ano. Algumas pesquisas nos mostram que teve um salto de cinco mil para alguma coisa como 80 mil nesse período, em relação a 2005. Hoje a China é, a cada fechamento de fábrica, um barril de pólvora. A queda do crescimento de 12% ao ano para 7% na época da crise foi uma hecatombe para China. Houve muitas fábricas fechadas, muitas rebeliões. A China não tinha, até alguns meses atrás, nenhuma regulamentação do trabalho, não tinha lei trabalhista, eles começaram a olhar a legislação brasileira como uma legislação importante. Você imagina o país ter uma revolução socialista e não ter uma legislação preservadora dos direitos do trabalho? O desafio de uma alternativa socialista, então, se repõe na medida em que estamos frente a essas lutas sociais. Daí alguém vai perguntar: mas qual é o mais importante polo revolucionário? Ah, por favor, entende… O mais importante polo revolucionário é aquele que for capaz de ser um polo propulsor e isso não está escrito nas estrelas. Não adianta a dogmática vulgar, não adianta. O proletariado é um polo propulsor de tensões capitalistas? É evidente que é. Agora, os piqueteiros também não o são? A luta indígena na Bolívia também não pode ser? São diferentes? São. Mas veja, não conheço movimento indígena que tenha origem de classe burguesa, você conhece algum? Não! Então, a sua dimensão étnica tem uma dimensão ligada ao trabalho, às classes populares, às classes subalternas, ao campesinato, ao proletariado rural… Então veja, esse novo desenho é feito por muitas das evidências da América Latina e de outros países.

Por fim, veja a Europa hoje. Essa crise atual devastou o norte do sistema capitalista, o coração, os países do Norte, os EUA, Europa Ocidental e o mundo asiático, com o Japão à frente. Ontem, anteontem, em uma manifestação em Roma, a polícia reprimiu violentamente. Nas últimas semanas nós até tivemos três milhões e meio de franceses nas ruas. Não eram só operários, eram trabalhadores, operários, funcionários públicos, estudantes. Isso comprova, em certa medida, esse desenho ampliado dessas lutas sociais. Portanto, não é possível dizer qual é o setor que vai fazer…? Depende, até porque, a consciência de classe depende da

sua inserção do mundo material e depende da sua inserção na luta social e na luta política. Então, ora você vai ter movimentos mais avançados, ora você vai ter outros. O importante é que esse conjunto de forças heterogêneas, de forças sociais ampliadas do trabalho, que estão entre os movimentos sociais, se percebam como parte de um campo de lutas anticapitalistas e isso é uma aquisição de consciência, que nasce não de fora, não é o partido que vai construir essa consciência. Não conheço, em Marx, nenhuma passagem que afirme que seria o partido. O partido é aquele que vai levar consciência de fora para dentro da classe trabalhadora? Não! Marx falava assim da vanguarda do proletariado, aqueles trabalhadores mais avançados. Aqueles que conseguem avançar e ajudam na formação do conjunto, porque é evidente que, na classe trabalhadora, sempre você vai ter setores mais ou menos. Mas o desafio do século XXI passa por enfrentar algumas questões vitais. A questão do trabalho é uma questão vital. A questão ambiental é vital. A crítica à destrutividade ambiental hoje só é possível de ser feita do ponto de vista anticapitalista. Não importa qual origem, qual ato, mas é anticapitalista porque a destrutividade é maior. A British Petroleum devastou os mares dos EUA. E nós estamos vendo uma série de ataques, digamos assim, ambientais, que decorrem de uma produção brutal. A China, hoje, e os EUA não aceitam discutir o nível de controle do aquecimento mundial, porque elas são potências que dependem, um do consumo, outra da produção, de levar ao limite, de levar as suas forças produtivas ao limite. A China não aceita discutir o nível de degradação ambiental. A questão do trabalho e a questão ambiental estão profundamente articuladas e são vitais hoje.

Para finalizar, quais foram suas principais influências teóricas?

Quando comecei a fazer o meu curso de graduação na Fundação Getulio Vargas, em Administração Pública, tive alguns professores de Sociologia – bons professores – que nas suas aulas, quebrando

a rotina dos cursos de Administração, nos ensinaram Weber, Marx, Durkheim, Mannheim e outros autores. Tivemos autores clássicos da Sociologia porque Administração Pública tinha uma carga de Sociologia muito grande. E foi provavelmente nos meados de 1973 que, junto com um amigo meu da graduação, decidimos estudar *O capital*. E começamos a ler Marx. Eu tinha, naquela época, uma edição da Editorial Cartago, completa em espanhol, e fui adquirindo também o volume da civilização brasileira. Naquela época era da Civilização Brasileira, se bem me lembro. Fizemos uma leitura sistemática do volume I d'*O capital* de 1973 a 1975. Juntos, nós dois líamos semanalmente os volumes d'*O capital*, líamos e discutíamos. Essa leitura certamente marcou a minha formação, eu era relativamente jovem, tinha 20 anos, e a leitura de Marx foi absolutamente decisiva. Então, posso dizer que minha introdução ao marxismo foi fundamentalmente pela obra de Marx e isso faz, para mim, uma grande diferença, sobretudo pelos valores e pela forma como concebo o marxismo. Esta foi, digamos assim, a primeira experiência teórica decisiva.

Como um movimento decorrente desta primeira leitura de Marx, por ter aderido também naquela época, como jovem estudante e já professor de ensino médio, ao movimento sindical de oposição e, por tabela, ao início de uma militância, passei a mergulhar fortemente nos autores marxistas importantes: Lênin, Gramsci, fundamentalmente talvez os autores que eu tenha, naquele momento, começado a ler.

Teve papel decisivo para mim, um pouco depois, a leitura da obra de Lukács, o que me marcou decisivamente. Minha primeira leitura de Lukács começou em 1974, na FGV, quando tive um curso que tratou um pouco de *História e consciência de classe*. Depois, me aprofundei na leitura de Lukács aqui no curso da UNICAMP, na pós-graduação, também na linha de *História e consciência de classe* e, em São Paulo, na Escola de Sociologia e Política, tomei contato pela primeira vez ao que foi o embrião da minha entrada no grupo Ensaio, com a obra do Lukács de maturidade. Nesta leitura do Lukács de maturidade, por exemplo, o Chasin trabalhava na Escola de Sociologia e Política com o Lukács da *Ontologia do ser social*, que era muito desconhecido no Brasil. Aqui na UNICAMP, com o

professor francês de sociologia – que até hoje está no Brasil –, chamado Michel Thiollent, nós lemos capítulos de *História e consciência de classe*. E ao estudar o Lukács da Ontologia, digamos, essa foi minha segunda ancoragem importante, sempre tomando Marx como ponto de partida, isto é, não leio Marx por Lukács, mas o contrário. Marx tem, para mim, uma prevalência e foi um autor que me marcou. Aqui na UNICAMP nós fizemos uma terceira variante que eu acho que também influenciou um pouco o meu trabalho, que foi uma leitura a mais cuidadosa possível, ainda que não tão sistemática que havia feito d'*O capital*, da obra do Gramsci.

Eu fiz meu mestrado numa época primorosa da UNICAMP, entre 1976 e 1980. O Brasil vivia sob uma ditadura militar, nós estávamos numa fase de descompressão política, e aí veio a chamada "abertura", que o Florestan chamava de "abertura lenta, gradual e segura", sob o controle militar. Mas a UNICAMP formou um núcleo de reflexão crítica, onde, por exemplo, a obra do Gramsci era muito lida. Vários professores incentivavam a leitura dessa obra; Michel Debrun, que era professor da UNICAMP, também francês, no curso do Décio Saes também, todos eles incentivavam a leitura de Gramsci, de modo que, digamos, Gramsci foi um autor muito importante para mim naquele momento.

Acho que esse é o corpo teórico mais presente, sem deixar de lembrar que na FGV eu lia muito Weber. A FGV é uma escola de Administração de qualidade, e a leitura de Weber foi uma leitura decisiva: a questão da racionalidade, de compreensão da burocracia. E na FGV, por exemplo, não fui aluno dele, mas nós tínhamos um professor muito provocativo, que assisti muitas palestras com ele e depois se tornou um amigo muito querido, que foi Maurício Tragtenberg. Um dos maiores sociólogos brasileiros, infelizmente já não mais vivo e que teve um domínio, uma obra e uma leitura muito perspicazes de Weber.

É imprescindível também lembrar mais um elemento ou dois. Um no plano da história e outro no plano da literatura. No plano da história, antes de entrar na universidade, concluídos meu curso secundário e também o pré-vestibular, fiz uma primeira leitura da obra de Caio Prado Jr. Este autor marcou muito a minha leitura do

Brasil, tanto que entrei na fundação Getúlio Vargas em 1972 e, nesta época, comecei a dar aula de História do Brasil em cursos pré-vestibulares que não exigiam formação, apenas que se desse aula direito, então, se você dava aula direito, você era contratado. Se não dava aula direito, não era contratado. E eu assumi o curso de História Geral e do Brasil, gostava mais de trabalhar a História do Brasil e fiz uma leitura em profundidade da obra do Caio Prado, à qual se seguiu posteriormente, nos anos seguintes ao longo do mestrado, na segunda metade de 1970, início de 1980, a leitura da obra de Florestan Fernandes. Acho que na linhagem brasileira, os autores que mais me influenciaram foram certamente Caio Prado Jr. e, posteriormente, Florestan Fernandes.

Por último, não saberia elencar, mas para mim foi vital, junto com essa formação teórica, a militância prática que já tínhamos no movimento de oposição, assim como a militância na esquerda brasileira. Sempre procuro refazer a leitura de obras clássicas da literatura, o que faço até hoje. Estas leituras da literatura brasileira e de literatura clássica universal também me ajudaram a compor minha formação. De Machado de Assis até Goethe, para citar dois autores que procuro ler com atenção, leio pela fruição, pelo prazer da leitura e pela força dos conteúdos destas respectivas obras.

Robert Castel[*]

Foi professor da École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS), e um dos grandes especialistas franceses no estudo da sociologia do trabalho e nas questões de desigualdade e exclusão social. Morreu aos 79 anos de idade, em 12 de março de 2013. Entre seus títulos publicados encontram-se obras como: *Les métamorphoses de la question sociale* (Fayard, 1995), traduzido ao português como *As metamorfoses da questão social* (Vozes, 1998); *L'insécurité sociale: qu'est-ce qu'être protégé* (Seuil, 2003), traduzido para *A insegurança social: o que é ser protegido?* (Vozes, 2005); *La discrimination négative* (Seuil, 2007), traduzido como *A discriminação negativa: cidadãos ou autóctones?* (Vozes, 2008); e *La montée des incertitudes: travail, protections, statut de l'individu* (Seuil, 2009).

Para começarmos, gostaria de saber qual é a sua relação com o marxismo?

Primeiramente, acredito que Marx é um autor importante, alguém essencial, que li, talvez não sistematicamente, de A a Z. Quando comecei a lecionar filosofia e sociologia ofereci disciplinas sobre Marx, aproximadamente, até 1968. Então, em 1968, talvez você já tenha ouvido falar, teve essa moda althusseriana, enfim, essa leitura muito rígida de Marx. Sempre tentei abordar as coisas de maneira menos ortodoxa. Notei que no final você coloca uma questão sobre os autores que foram importantes para mim. Bom, entre os contemporâneos, essencialmente Pierre Bourdieu e Michel Foucault. Inclusive, fui muito amigo de Bourdieu. Mas busco manter distância das ortodoxias. Portanto, jamais fui um marxista no sentido literal da palavra. Aliás, politicamente votei quase sempre nos comunistas, pode se dizer que sou o que se chama de seu companheiro de estrada, mas, por diversas razões, eu jamais aderi.

Penso que isso se aplica também a algumas questões que você me colocou. Eu não poderei responder tudo. Eu nunca fiz uma leitura extremamente detida de Marx, existe uma postura que acredito ter compreendido, mas os detalhes e os meandros da teoria do valor, por exemplo, nunca cheguei a analisar.

As recentes transformações históricas afetaram sua compreensão sobre o conceito de classe social? Há um esvaziamento teórico das perspectivas classistas?

Eu penso que se o conceito de classe significou algo forte, foi, em particular, no período de Marx, em que havia certa unificação, certa homogeneidade do mundo operário – tratava essencialmente da classe operária, mas, ao mesmo tempo, da condição de vida, da melhor maneira de produzir a existência na sociedade. Havia certa unidade, que certamente jamais foi total. Mas ainda assim, na sociedade industrial, a classe operária era uma espécie de centro, de bloco que parecia conter o destino da maior parte da sociedade – a revolução se daria a partir da transformação da classe operária. Em minha opinião, é visível hoje que a classe operária não possui mais essa homogeneidade, mesmo relativa. Existem muitas razões para isso e uma das primeiras é a própria evolução do salariado. Quando a classe operária era hegemônica, o salariado operário também era hegemônico, quer dizer, a maioria dos trabalhadores pertencia à classe operária. Houve uma transformação do salariado e, mesmo a classe operária tendo permanecido importante, podemos dizer que ela se transbordou com o enorme crescimento de outras categorias socioprofissionais – essas categorias não são propriamente classes sociais, mas, na divisão do trabalho, usamos os termos *employés* e *cadres* médios e superiores. Acredito que, a partir dessa evolução do salariado, há uma relativização do lugar da

classe operária na sociedade, inclusive do ponto de vista político e ideológico a partir da evolução do salariado. Talvez devesse acrescentar ainda que esse movimento se iniciou em 1930, em todo caso na Europa Ocidental e na França, e, num segundo momento, a partir dos anos 1970, não somente a classe operária é subordinada à estrutura social, mas digamos que esta se despedaça em diferentes categorias de operário, particularmente com o desenvolvimento do precariado, do qual falaremos em breve – existem partes da classe operária bem integradas que subsistem junto com trabalhadores precários. Portanto, me parece que não há mais uma verdadeira unidade no sentido sociológico do termo.

Portanto, partir das classes sociais seria um equívoco?

Eu não acredito que possamos analisar a sociedade contemporânea a partir exclusivamente da noção de classe. Isso não equivale a dizer que não existe dominação e exploração, mas não é mais possível atribuir os efeitos da dominação capitalista à existência de uma classe relativamente homogênea. Se observarmos bem, veremos que um certo número de grupos assumiu o lugar dessa classe operária homogênea. Por exemplo, na França, nós temos um grande problema com a imigração, especialmente com aquelas pessoas que descendem de imigrantes, a saber, os jovens que ocupam a periferia. Em minha opinião, é uma questão importante que é mal administrada e que resulta em muita discriminação. Nós vemos claramente que esses jovens da periferia são do meio popular, é o equivalente ao que foi o jovem proletário francês. Então, de um lado, existe esse estrato de pessoas oriundas da imigração, mas, do outro, existe também um grupo que não é rico, frequentemente desempregado, mas que não forma uma unidade – a prova é que existe racismo, a prova é que existe um fenômeno chamado frente nacional, que você já deve ter ouvido falar, e que coloca em conflito grupos sociais que estão muito próximos, mas são todos proletários. Do ponto de vista sociológico,

nós não podemos nos contentar apenas em agitar a bandeira de um grande conceito, como é o de classe social, para analisar uma série de conflitos que se desenrolam no seio daquilo que chamamos problema da periferia. Nós não podemos nos contentar em dizer que esses jovens da periferia são operários que não têm trabalho, porque existem outras dimensões, como, por exemplo, a questão étnica. Nesse sentido, pode haver conflitos e, no limite, antagonismos entre camadas sociais que, vistas de longe, parecem homogêneas.

Quais são as relações entre o crescimento do individualismo e a validade do conceito de classe social? Como interpretar o processo que você chama de descoletivização? As sociedades pós-industriais são sociedades descoletivizadas?

Parece-me que, depois da saída do capitalismo industrial e de sua forma de organização, que é a da preponderância do coletivo, começamos a falar da crise, atentar para sua profundidade, como se ela fosse algo provisório. Existe um sociólogo alemão, Peter Wagner, que acho muito interessante e que escreveu um texto chamado *Liberté et discipline: les deux crise de la modernité*. O que ele chama de modernidade organizada é o tipo de sociedade que se desenvolve, sobretudo, depois do século XIX até os anos 1960/1970 sob a força do coletivo – coletivo do trabalho, coletivo sindical, traduzidos também pela importância do direito coletivo, a convenção coletiva, o direito do trabalho e o papel do Estado social. Para caracterizar a dinâmica do novo capitalismo que surge numa economia mundializada, com a generalização da concorrência, é

importante compreender esse processo de descoletivização e reindividualização que ocorre, inclusive, em torno da organização do trabalho. Em trinta anos houve uma fantástica mudança da organização do trabalho. Por exemplo, esse grande bastião do capitalismo industrial que foram as montadoras de automóveis, como a Renault, era um espaço que concentrava grandes coletivos. Hoje esses grandes coletivos se quebraram: existem os intermitentes, os precários, os contratos temporários. No limite, trabalhadores são colocados em concorrência uns com os outros, uns contra os outros. Portanto, esse processo de descoletivização que se acentuou ao longo de cerca de trinta anos me parece ser algo central.

Podemos então pensar o indivíduo a partir do conceito de classe?

Talvez. Mas, em todo caso, se falamos em classe social, supomos a preponderância do coletivo. De outro modo, o termo classe não teria sentido. Isso não quer dizer que não existam indivíduos numa classe, mas que boa parte da sua identidade individual deriva do coletivo que chamamos classe. Porém, se a preponderância – e não estou dizendo a existência completa, mas a preponderância – desse coletivo é quebrada, não podemos mais ler o indivíduo, seu comportamento e sua posição como consequências de seu pertencimento de classe. Sou firmemente contra uma ideia dominante, uma espécie de individualismo, no sentido de que o indivíduo é um tipo dele mesmo e que nós poderíamos ler a vida social e política a partir dos indivíduos. Sou completamente contrário a isso. Fundamentalmente permanecem as restrições e as relações de dominação que não estão, de forma alguma, na ordem de intersubjetividade. Mas essas restrições e relações de dominação são cada vez mais difíceis de serem atribuídas à unidade de uma classe.

E qual é a contribuição de Norbert Elias em sua análise sobre o indivíduo?

Norbert Elias é alguém de que gosto muito, lamento tê-lo descoberto tão tarde. Se o tivesse descoberto mais jovem, por certo, me apoiaria mais nele. De todo modo, estou próximo de sua posição porque ele constata ao mesmo tempo que as sociedades modernas são cada vez mais sociedades de indivíduos, mas isso não o leva a uma espécie de exaltação da noção de indivíduo. A noção de indivíduo é extremamente difícil e problemática, sobretudo, porque ela não é pensada a partir de si mesma. Elias mostrou bem isso, mostrou que, se a sociedade moderna se tornou cada vez mais uma sociedade de indivíduos, é devido à existência de processos de socialização que são anteriores e que fazem com que a noção de indivíduo não seja algo que tenha caído do céu de maneira autônoma. Penso que Elias destacou a importância do processo de individualização – mesmo porque essa é, sem dúvida, uma das características fortes da modernidade tardia, a sociedade de indivíduos –, mas, ao mesmo tempo, relacionou essa individualização ao que ele chamou de processo civilizatório, que considera toda uma dinâmica histórica secular.

Nesse sentido, quais seriam os limites das teorias que se valem das trajetórias sociais dos indivíduos para analisar as estruturas de dominação e transformação sociais?

Acredito que é um pouco aquilo que dizia antes. Retomando uma fórmula bem imagética, não penso que o indivíduo se faz por si só.

Essa é uma ilusão do pensamento liberal, que toma a noção do indivíduo como substância. Em minha opinião, o indivíduo deve ser pensado justamente numa trajetória social. Isto quer dizer que há um início, uma juventude, uma genealogia da noção de indivíduo que podemos seguir. Portanto, não podemos autonomizar a noção de indivíduo, inclusive em termos de análise. Para ser mais preciso, me parece que a existência do indivíduo com o mínimo de independência, um mínimo de possibilidade de conduzir sua vida como indivíduo, depende daquilo que chamo de suporte, isto é, jogos que são coletivos, ou seja, direitos, recursos, capitais, no sentido de Bourdieu, em que são bases objetivas sobre as quais podem repousar a noção de indivíduo.

Quais são os atores políticos de hoje?

É uma questão difícil. Mas aqui também o pertencimento de classe não é mais um princípio suficiente de unificação política. Sem dúvidas, na França, durante décadas, o Partido Comunista se pensou como o partido da classe operária. De forma aproximativa, e simplificando um pouco as coisas, era isso mesmo, isto é, uma grande parte dos operários tinha posicionamentos pelo comunismo. Hoje, o voto operário está disperso. Um número não negligenciável de operários votou em Sarkozy. O Partido Comunista, simbolizando essa unidade política da classe operária, está completamente dissolvido. Isso é uma constatação. Nós podemos julgar isso negativamente, mas precisamos obrigatoriamente partir desta conjuntura. O que vai entrar no lugar é muito difícil dizer. Esse é um problema da esquerda na França, que a gente percebe bem através das eleições. Nenhum partido pode pretender representar uma classe social.

O que é a centralidade do trabalho? A centralidade do trabalho é um fenômeno específico da sociedade

assalariada? Como pensar o papel do trabalho hoje?

Para começar, nós podemos dizer que não há sociedade sem trabalho. Mesmo nas sociedades de coleta e caça, se as pessoas não trabalham, elas não comem. Mas acredito que efetivamente a formação social na qual a centralidade do trabalho foi plenamente reconhecida é a da sociedade salarial, porque, no fundo, na sociedade salarial, o trabalho é mais que trabalho, o trabalho salarial não é somente ter um salário que permita finalmente viver, mas é mais que isso, é também ter direito, ter proteção, ter um lugar na sociedade e é estar integrado num conjunto social a partir do lugar que ocupamos na divisão do trabalho, em relações que, em contrapartida, estão associadas a esse lugar. Para mim, a centralidade do trabalho é isso. Hoje, parece completamente ultrapassado esse debate. Mas, há aproximadamente dez anos, houve todo um debate sobre o fim do trabalho. Eu sempre achei essa afirmação uma insanidade. Penso simplesmente que existem diferenças. O trabalho foi e continua central hoje com a mundialização. Mesmo na China, 90% da população, assim como no Brasil e na França, depende, em grande medida, do trabalho. Portanto, o trabalho permanece central, mas acerca de trinta anos ocorreu um fenômeno novo, a saber, o trabalho perdeu a sua consistência, isto é, o estatuto do emprego que foi o pilar da sociedade salarial rachou com o desemprego, com a precariedade etc. É importante não confundir o fato do trabalho ter perdido a sua consistência com a ideia de ter perdido a sua importância. O trabalho é talvez ainda mais importante entre os desempregados do que entre aqueles que não têm problemas com a questão da empregabilidade. Portanto, acredito que a centralidade do trabalho permanece, mas ela tornou-se cada vez mais problemática justamente na questão em que um certo número de benefícios e diretos que estavam associados ao trabalho se perdeu.

Com relação à teoria do valor, ela ainda é analiticamente válida?

Penso que existem ainda relações de dominação e relações de exploração do trabalho e, portanto, me parece que podemos ainda hoje falar da teoria do valor e de mais-valia. Mas não sou economista, não é esse nível da realidade que analiso, essas são, portanto, minhas impressões. Por outro lado, é necessário ajustar essa leitura sobre o valor à situação atual. Mesmo que ainda exista exploração, não é mais a mesma coisa. Por exemplo, se se trabalha numa fábrica, como no capitalismo industrial, o patrão está lá, ele é o explorador. Hoje, no contexto do capitalismo financeiro internacional, você não sabe mais quem é o seu patrão e onde está o explorador. Deste modo, explicar essas relações de exploração e dominação hoje é muito mais complicado e necessário, sem dúvida. Mas, como disse, não sou capaz de fazer isso.

Para você, existe uma diferença estrutural entre trabalho material e trabalho imaterial?

Sim, existem diferenças. Mas não tendo a pensá-las como elementos essenciais. Ainda assim, são formas diferentes que sempre existiram na divisão do trabalho, da mesma maneira que sempre existiram diferenças entre trabalho manual e intelectual, ou seja, trabalho operário manual e intelectual. Atualmente, poderíamos dizer que, com as novas tecnologias, o trabalho não material se ampliou e assumiu formas incomensuravelmente diferentes. Isso nos conduz a repensar completamente o conceito de trabalho? Não estou seguro disso. Alguns acentuam a originalidade do trabalho imaterial, radicalizando esta tese, como, por exemplo, Moulier-Boutang. Em minha opinião, ele força ao extremo essa transformação, ao ponto de pensar que o trabalho

material é hoje absolutamente secundário. Penso um pouco como sociólogo. Nós podemos observar que ainda existem aqueles que acordam às seis horas da manhã para ir ao trabalho.

Tempo liberado pode tornar-se tempo livre no contexto do capitalismo contemporâneo? A abolição do salariado está associada à abolição da sociedade capitalista? Qual seria a alternativa: renda universal ou tempo livre?

Certamente que o salariado está associado à sociedade capitalista, poderíamos dizer que ele é a forma dominante da organização do trabalho no capitalismo e que o coração, dessa forma, é a relação de subordinação – o assalariado não trabalha diretamente para ele. É por isso que não me parece interessante o exercício gratuito de pensar o que nós poderíamos ser se não estivéssemos numa sociedade capitalista. Não que será assim eternamente, mas nós estamos há um longo tempo numa sociedade capitalista, isto é, é nela que o problema do tempo livre e do tempo liberado se coloca. Me parece justamente que, se houver uma consistência da condição salarial, isto é, trabalhar para um patrão, mas dentro de recursos mínimos de independência, teremos tempo liberado e também tempo livre. Tem um cantor de esquerda, Yves Montand, que tem uma música chamada *Les grands boulevards*. Ele narra a história de um jovem proletário que trabalha numa fábrica. O seu trabalho é duro e ele faz 8 ou 10 horas, mas depois que acaba seu trabalho, ele vai passear sobre as grandes avenidas, vai ver as garotas etc., ele é livre no seu tempo. Mas nós poderíamos dizer que, para além desta anedota, é a partir do momento que podemos

ser um pouco os mestres do nosso trabalho, inclusive operário, que vai se desenvolver não apenas o tempo livre, mas também formas organizadas de se pensar para lutar contra o capitalismo. O proletário do início da industrialização, que perdia sua vida tentando ganhá-la, ele estava totalmente imerso na fábrica, por isso falar de tempo livre não fazia nenhum sentido. Por outro lado, digo isso porque tenho a convicção profunda que não se pode opor trabalho e tempo livre, mas é a partir da consistência do trabalho que o trabalhador pode ganhar uma certa liberdade, liberdade do seu tempo, liberdade de escolha para o lazer, para atuação política, para a militância etc.

Você mencionou a influência de Pierre Bourdieu. Há outros autores influentes em sua formação e pensamento?

Entre os contemporâneos existem duas pessoas que contaram muito, Michel Foucault e Pierre Bourdieu, com quem mantive relações de amizade até sua morte. Mas é o que disse antes, penso que os autores, os grandes homens, são importantes, nós temos uma dívida com suas análises, mas não é necessário entrar numa espécie de ortodoxia. Por exemplo, me servi do conceito de distinção de Bourdieu, mas isso não quer dizer que precisamos entrar numa ortodoxia, nós podemos escolher sem se tornar um discípulo. Posso dizer algo muito parecido sobre o Foucault, reconheço que tenho uma grande dívida com sua abordagem. Mas o que fiz foi uma bricolagem, não me integrei a um pensamento único.

Para concluir, você poderia dizer algumas palavras sobre seu último

livro, La montée des incertitudes*?*

Nesse livro, me debrucei sobre o que aconteceu após a publicação, em 1995, da *Les métamorphoses de la question sociale: une chronique du salariat*. Então, tentei fazer um balanço das transformações que se passaram nesses últimos quinze anos. Eu propus como título *La monte de las incertitudes*. Não sei se o título é bom, mas ele traduz a percepção que tenho hoje do futuro – a situação se agravou muito no sentido da desregulação do trabalho, da proteção social etc. Mas, ainda assim, devemos evitar o catastrofismo. Isso não quer dizer que não exista a possibilidade de algo pior, mas de todo modo não é uma certeza. Com relação à última crise, ela evidenciou que a lógica liberal vai nos conduzir a uma catástrofe. Nós vamos continuar nessa lógica? Não é a ocasião para a tomada de consciência da regulação, que limites ao mercado são necessários – domesticar o mercado como dizia Karl Polanyi? Me parece que a questão permanece e, a não ser que fosse um profeta e dizer o que deve ser evitado, nós poderíamos dizer que o futuro é incerto. É uma situação muito diferente daquela de trinta anos atrás. No início dos anos 1970, a grande maioria, ao menos na Europa Ocidental e na França, pensava que o amanhã seria melhor que o presente. Hoje acredito que poucas pessoas tenham essa certeza. Nós estamos na era das incertezas.

Sadi Dal Rosso*

Professor titular de sociologia na Universidade de Brasília (UnB), Dal Rosso é um dos maiores especialistas das condições de trabalho no Brasil. Dal Rosso analisa nos processos de intensificação do trabalho a persistência da luta de classes na dinâmica de exploração do modo de produção capitalista, bem como o estado das relações de trabalho na contemporaneidade. Entre as suas principais obras estão: *A jornada de trabalho na sociedade: o castigo de Prometeu* (LTR, 1996); *A regulação social do trabalho* (Paralelo 15, 2003), escrito em parceria com Mário César Ferreira e Alan Barbiero; *As condições de trabalho no limiar do século XXI* (Época, 2007), em parceria com José Augusto Abreu; e também *Mais trabalho! A intensificação do trabalho na sociedade contemporânea* (Boitempo, 2008).

Qual é o seu método de trabalho? Qual é o papel da discussão metodológica na pesquisa social e na produção de conhecimentos?

Costumo empregar um método de pesquisa sociológica com forte participação de elementos teóricos e empíricos. Parto de proposições teóricas e, depois, busco examinar suas referências empíricas. Com isso, procuro superar uma perspectiva que privilegia o teórico em detrimento do empírico, arriscando, neste sentido, a chegar a um tipo de abstracionismo e formalismo que podem ser controlados por meio de observação empírica sistemática. A filosofia desenvolve a lógica e as razões últimas; a sociologia acrescenta a ela a observação sistemática de fatos sociais.

Metodologia é a teoria do método, o *logos* do método, o discurso sobre o método. O método é o processo, a maneira pela qual a teoria é formada, desenvolvida, reformulada, testada, comprovada

ou reprovada. Primeiro vem a teoria, depois o método. O método depende da teoria. Método é o processo empregado pelo pesquisador para produzir conhecimento. São procedimentos que se corporificam em regras. Os procedimentos possuem fundamentos formados através das práticas científicas históricas e através das mais árduas tarefas que se impôs a mente humana por meio de campos tais como a filosofia, a sociologia do conhecimento e a teoria da ciência. A filosofia desenvolveu fortemente a lógica de tal modo que estivesse à disposição do conhecimento humano formas de separar aquilo que é verdadeiro daquilo que é falso, proposições corretas e proposições falsas, discursos verdadeiros e discursos falsos, ideologias de teorias.

Um desses instrumentos é representado pelo estabelecimento de relações de causa e efeito entre os fenômenos, até hoje um dos alicerces mais fortes de que dispomos para avançar o conhecimento é a política social.

A sociologia é fortemente influenciada pelo preceito durkheimiano de que “o social deve ser explicado pelo social”. Mas esta norma precisa ser interpretada com sabedoria decorrente da concepção geral de sociedade e de universo. Uma interpretação rígida da tese durkheimiana levou a interpor um óbice quase intransponível para estabelecer a possibilidade de estudos sobre o meio ambiente e a ecologia nas ciências sociais.

Outro instrumento é dado pela circularidade do raciocínio e pela tautologia. Um princípio não alcança explicação pelo recurso a elementos que já estão previamente embutidos no princípio geral explicativo. Antigamente isto era conhecido como *petitio principii*.

Na sociedade moderna, valorizou-se muito a estratégia experimental. Se é possível reproduzir na prática a relação causa e efeito, os pressupostos metodológicos são satisfeitos e a verdade é atingida. Nas ciências sociais, o método experimental não se aplica. Todavia, dados de realidade não deveriam ser ignorados por intelectuais bem-intencionados, especialmente de esquerda.

Pode-se avançar por estes instrumentos sábios, desenvolvidos através do tempo, para alcançar o conhecimento mais verdadeiro possível. Entretanto, nós pertencemos à categoria dos seres humanos, os quais, por mais que desenvolvam estratégias e

práticas sociais com o objetivo de separar o joio do trigo, isto é, o falso do verdadeiro, jamais chegaremos a alcançar a verdade absoluta. Ocorre que a verdade é uma propriedade exclusiva dos deuses. E nós somos humanos. E os humanos erram. Se algum dia os humanos conseguirem alcançar a verdade em si, terão se transformado em deuses e, com isso, estabelecido um problema de solução complicada.

Nem por isso o pesquisador pode se conformar ao erro. O erro e a ignorância propiciam que uns seres humanos se sobreponham aos outros, que uns dominem os outros. A verdade exerce um papel fundamental numa sociedade em transformação, o de desmistificar o errado, as explicações enviesadas, as teorias dominadas por interesses ideológicos, o fetichismo que impede o reconhecimento da coisa em si e o reconhecimento dos interesses particulares, práticas essas que favorecem os dominadores. Quem propugna por uma sociedade justa busca meios para afastar as explicações erradas ou interesseiras.

Retomo o começo do discurso. O método não está só. O método depende muito da proposta teórica que se tem, do tipo de sociedade que se pretende. A teoria está com o método.

O pesquisador que vive em determinado momento histórico é influenciado, limitado pelas condições sociais de seu tempo. O crescimento do capitalismo e o estabelecimento de sua hegemonia em escala mundial sagraram as propostas teóricas vinculadas ao liberalismo. E tal condição estrutural do desenvolvimento capitalista lançou ao ostracismo os partidários das ciências sociais mais voltadas para a transformação social e a emancipação humana. Por outro lado, a condição de hegemonia não livrou o capitalismo de contradições que as ciências sociais, entre elas a economia, não conseguiram antecipar. Assim, todo o poder da economia neoliberal e da sociologia da complexidade não levou estas áreas do conhecimento a delinear um futuro com crise. Não é este um argumento radical contra a legitimidade das ciências sociais legitimadoras do *status quo*?

A crise econômica e social de 2007, até hoje, que atingiu os centros do império capitalista mundial, expôs as fragilidades do conhecimento legitimador e criou novo ânimo e novas possibilidades

para a teoria crítica. A esquerda, por sua vez, deve fazer uma avaliação crítica das teses centrais defendidas pelos partidos comunistas, que eram as forças legitimadoras do *status quo* socialista, bem como submeter à crítica impiedosa as propostas dos intelectuais socialistas, pilares do sistema mundial que ruiu, e inventar novas formas de transição. Desta crítica fazem parte formulações teóricas, assim como princípios e práticas metodológicas.

Hoje em dia podem ser encontrados inúmeros vazios nas metodologias de autores da esquerda, dois buracos aos quais nos referimos como sendo necessários avanços teóricos. Muitos escrevem sobre o método de Marx e sequer fazem menção de seu texto relativo ao Método da Economia Política, em que é desenvolvida a tese de que a flecha do conhecimento procede do abstrato para o concreto. Outro ponto problemático transparece no emprego da metodologia dialética da contradição. Inúmeras teses de mestrado e doutorado, artigos e livros que fazem opção pelo método dialético, na verdade, aderem a um reles empiricismo, mais ou menos disfarçado, como a tese de Feuerbach o era para o materialismo da época. Uma tarefa necessária e impostergável no campo do método consiste no desenvolvimento da concepção do princípio da dialética da tese, antítese e síntese, aplicável aos dias de hoje. Conforme apontado acima, a interpretação da crise capitalista destes últimos cinco anos propicia uma aplicação importante da dialética. Outro desenvolvimento imprescindível tem a ver com a tese do materialismo, separado de teses subjetivistas ou idealistas sem prescindir de interpretar a subjetividade dos sujeitos sociais. É o momento para o avanço do pensamento crítico.

Quais seriam os desafios mais importantes desse projeto teórico?

Mencionarei, sob a forma de listagem, pontos que considero importantes:

Sobre trabalho, muitos autores escreveram, nos anos 1970 a 2000, que o trabalho (ou o emprego) estava chegando ao fim e que o trabalho havia, em consequência, perdido suas energias utópicas e emancipatórias. Nos dias atuais, vive-se a maior crise de emprego dos últimos anos, em função das dificuldades do sistema capitalista de gerar e apropriar mais-valia. Não se trata de que os indivíduos tenham outras formas de obter renda. Não têm. A crise do emprego é a punição imposta pelo sistema capitalista para reduzir os salários e reorganizar o sistema de acumulação.

Quanto às horas de trabalho, a sociedade atual continua sendo a sociedade do trabalho, não a sociedade do conhecimento. Quem está liberado para cultivar livremente o conhecimento, a inteligência, a personalidade, a psique? Claro que a férrea burguesia continua a manter a possibilidade de sinecura para integrantes de sua classe. Entretanto, olhando para fatos da realidade, vê-se que as pessoas continuam prisioneiras do inexorável trabalho. Recentemente, a OIT publicou, inclusive no Brasil, o livro *Duração do trabalho em todo o mundo*, que contém, entre inúmeras outras coisas, uma estimativa da proporção de trabalhadores que labutam mais de 48 horas por semana, informação ardentemente desejada por pesquisadores do trabalho e até o presente não alcançada. Os três autores estimaram, operando com dados da OIT para 125 países do mundo, que 22% dos trabalhadores vivem em regime de trabalho de 48 horas semanais ou mais. Como, então, escrever que o trabalho está chegando ao fim, se, no início do século XXI, 22% dos trabalhadores do mundo trabalham oito horas ao dia, seis dias por semana ou mais? Que fim do trabalho é esse se um de cada cinco trabalhadores do mundo tem apenas um dia de folga por semana?

Esta informação é importante porque indica que a teoria do valor-trabalho continua sendo imprescindível para o entendimento da sociedade contemporânea e para os dias que virão. O valor ainda depende da quantidade e qualidade do trabalho mundialmente executado. Entretanto, a teoria do valor-trabalho apresenta dificuldades: a imaterialidade. Como concebê-la? O problema da transição é o de como se organiza uma sociedade socialista composta de sujeitos autonomamente organizados. Como realizar a transição do atual sistema de acumulação capitalista para um

sistema de divisão pós-socialista? Qual o lugar da divisão do trabalho? Qual o papel da distribuição da renda?

Uma nova onda de leituras dos Grundrisse *de Marx surgiu dentro e fora do Brasil. Qual é a sua interpretação sobre essa retomada dos* Grundrisse*?*

Existe uma onda de interesse pelos autores de esquerda em geral e pelo marxismo como um todo, após a crise de 2007-2013, no centro do capitalismo mundial. Vejo interesse dos estudantes de sociologia pelo marxismo enquanto explicação teórica geral e enquanto arma para os movimentos sociais. Acho tal movimento muito interessante.

Também saúdo a retomada dos *Grundrisse*, especialmente a tradução do texto para o português. Ainda em 1986, no início da administração Cristovam Buarque à frente da reitoria da UnB, quando presidi o Conselho Editorial da Editora da UnB, propus a tradução dos *Grundrisse* para o português. Como minha permanência à frente do Conselho Editorial não durou mais do que dois meses, a proposta passou sem decisão e o empreendimento não foi à frente.

Outra é a questão do *general intellect*. A proposta está vinculada à contemporânea revolução industrial. É necessário captar o entendimento da formulação de Marx ao texto. Marx fazia uma projeção sobre os limites da vigência da teoria do valor. Que condições seriam necessárias para a aplicação da teoria do valor e em que condições ela deixaria de se aplicar. Chama a atenção a afirmação em relação às condições de trabalho, em que os trabalhadores não mais gastariam suas energias nos afazeres da produção de mercadorias, mas estariam na função de vigilantes das máquinas e dos equipamentos. Em tais condições, o trabalho não

estaria envolvido diretamente na produção de mercadorias e serviços necessários para o funcionamento do sistema e, portanto, estaria dado um limite para a vigência da teoria do valor-trabalho.

O problema que eu vejo refere-se à aplicação desta visão do futuro, embora não seja a única para os dias de hoje. Se fosse tomar ao pé da letra o texto dos *Grundrisse*, existem empresas com altíssimo grau de automatização, em que os trabalhadores somente cuidam do funcionamento de máquinas. Entretanto, este fato não é generalizado e não muda o sistema de acumulação privada. Ao contrário, leva-o até as fronteiras da exploração.

Gostaria de retomar o argumento empregado anteriormente em relação ao fim do trabalho. Existem bilhões – quatro bilhões, quem sabe? – de trabalhadores no mundo que estão sendo explorados diariamente para produzir valor e permitir que se mantenha a acumulação capitalista. A maioria é composta de assalariados, mas há muitos trabalhadores por conta própria e em regime familiar, ou até mesmo escravo. Este lado da questão é pouco explorado pelos teóricos da globalização e da mundialização. Destes bilhões, uma parcela significativa – na estimativa de autores com dados da OIT e do FMI, equivalente a 22% – que, seja pela exploração em virtude da pobreza, seja em decorrência de imposições de regras laborais pelos sistemas nacionais de trabalho, ainda opera em regimes que requerem quarenta e oito horas ou mais de atividade semanal. Como operar com a aplicação da visão do *general intellect* em tais condições laborais? Há uma cesura imensa entre aqueles que estão vigiando máquinas – mesmo que a vigilância de máquinas no toyotismo precise ocorrer com várias máquinas ao mesmo tempo – e a realidade cotidiana de bilhões de pessoas que se movimentam diariamente para os locais de trabalho e lá permanecendo horas a fio. Esta argumentação mostra a dificuldade de aplicar a noção de *general intellect* às condições concretas da atualidade, quando vigora o princípio pelo qual o trabalho é realizado em vista ao processo de acumulação de riqueza. O *general intellect* e o capitalismo se relacionam pela via da contradição. O capitalismo não deixa as pessoas em paz em função da necessidade de produzir valor e acumular mais trabalho. O *general intellect* indica um estágio de desenvolvimento tal que o emprego do trabalho

humano seria prescindível. Não é o que ocorre hoje. Ou seja, a contradição não se afirmou.

Como entender a tese presente no Manifesto comunista *que estabelece uma relação contraditória e explosiva entre forças produtivas e relações de produção frente às novas tecnologias da informação?*

As novas tecnologias da informação (TIC) têm influência em dois aspectos, pelo menos, da sociedade: a) no sistema de comunicação entre indivíduos, indivíduos e instituições, movimentos sociais etc.; e b) no entrosamento do sistema capitalista como um todo. No primeiro caso, as TIC formam um elemento sociológico extremamente relevante como meio de comunicação, que possibilita o controle pelos Estados nacionais e pelas grandes organizações sobre a sociedade civil, mas que também pode favorecer a organização e a comunicação entre ativistas políticos, sindicatos, movimentos sociais – Bourdieu apontou isso em seu livro *Contrafogos*, quando falava perante a manifestação de sindicalistas, especialmente do setor público em greve, na França, em 1995. A instituição social comunicação ganhou grande reforço como instrumento de controle social, e aumentará ainda mais se os defensores do controle e da penalização dos ativistas prevalecerem e conseguirem normas punitivas a determinados usos dos meios de comunicação e da internet. O suicídio recente de Aaron Swartz[37] trouxe os holofotes para esta dimensão.

A relação contraditória e explosiva entre forças produtivas e relações de produção está presente na interpretação de Marx, a exemplo da transição do feudalismo para o capitalismo. Interpretação análoga aparece em outros textos, quando, por

exemplo, se refere à necessidade de existirem condições sociais para avanços no campo teórico. O problema é de caráter interpretativo.

A saber, existem interpretações de caráter mais mecanicistas, mas pode ser feita uma outra interpretação que aponte a necessidade de um princípio ativo, que decorreria da organização dos trabalhadores e dos movimentos sociais. A interpretação da necessidade inexorável pode ser pensada como caso limite, em nada impedindo que estruturas sociais fossem modificadas ou até mesmo eliminadas pela intervenção dos atores sociais, das classes e dos movimentos.

Retomando a referência às TIC, a primeira observação é de que as TIC, assim como a maioria das atividades designadas para a sociedade do conhecimento, não apresentam condições de trabalho melhores do que o velho e subsistente setor industrial. Elas reproduzem as mesmas relações de trabalho precarizadas e não apresentam um modelo de desenvolvimento social que exerça atração para a massa de trabalhadores, a começar pelos salários, que são muito baixos. Então, as TIC não estão produzindo contradição entre relações de produção e forças produtivas. Estão mais reproduzindo velhos paradigmas, porque o imenso potencial que as TIC possibilitariam para a emancipação social é limitado pela exigência dos sistemas de produção de valor e acumulação.

As classes sociais devem ser pensadas como um conjunto de indivíduos ou um conjunto de relações sociais?

A questão das classes sociais perdeu interesse como problema acadêmico em países da periferia, tal como o Brasil, especialmente a partir da queda do socialismo real na Rússia e em outros países. Nos países de Centro, o interesse continua forte. Há, em destaque, o livro editado por Annete Loureau e Dalton Conley, *Social class:*

how does it work?, que trata de aspectos subjetivos e objetivos da questão de classe, de como testar se existem classes sociais, classe e meritocracia, classe e transmissão das condições de classe pela via geracional, classe e raça, classe e política, classe e saúde, classe e gênero. O debate é dominado por Erik Olin Wright, que compõe um esquema teórico misto com proposições retiradas de Marx, de Weber e John Goldethorpe, tradicional pesquisador inglês sobre o assunto. Tratar de classes sociais nos departamentos de sociologia de nossas universidades é uma atividade menos empolgante aos docentes e tida como um retorno ao período em que o marxismo era uma corrente forte na sociologia brasileira. Ainda assim, o problema das classes sociais existe e seu tratamento é necessário, uma vez que elas fazem parte da estrutura da sociedade.

Marx cria problemas para o tratamento de classe ao leitor no pequeno texto de uma página que deixou escrito sobre o assunto, ao afirmar a existência de três classes na Inglaterra. Ele está falando de grandes grupos sociais nos quais os indivíduos estão vinculados por determinadas relações sociais e esse critério de relações sociais pode ser ampliado até os dias de hoje.

Quando o critério é a agregação de indivíduos, prevalece o problema empírico da mensuração e como a consciência se difunde entre aqueles que fazem parte de uma classe. Quando o critério são as relações sociais, a tônica pende para a existência de antagonismos, conflitividades, contradições, as teias de exploração e dominação política que vinculam uma classe a outra.

Entre os pesquisadores marxistas há uma tendência em separar as classes fundamentais das outras classes sociais. A força social revolucionária

deveria sempre ser identificada no seio das classes fundamentais?

Tal divisão não me atrai, uma vez que as classes mudam de composição social e por assentar-se sobre uma interpretação restritiva de trabalho produtivo como agente revolucionário.

A pesquisa sobre classes sociais avança no sentido de se abrir para as mudanças que estão ocorrendo no mundo do trabalho, no sentido de incorporar atividades terciárias e imateriais como sendo produtivas. O estudo da distribuição do trabalho por setores de atividade dá conta de que está havendo mudanças importantíssimas na estrutura ocupacional e na distribuição setorial da força de trabalho. Se novos setores de atividade são criados, a interpretação precisa acompanhar esta evolução. Em relação aos modelos clássicos, trabalhadores em educação e em saúde são importantes organizadores de movimentos e ocupam posições estratégicas nas lutas por direitos. O maior problema talvez resida nos movimentos estudantis, que têm revelado força revolucionária em períodos do século XX: movimento de 1968, oposição à Guerra do Vietnã nos Estados Unidos, na China. Educação, saúde, movimentos estudantis, exemplos que poderiam ser complementados por outros casos, não são componentes das classes fundamentais. Em função desse argumento, a força social pode surgir fora da classe fundamental, e, em algum momento, necessita incorporar os setores operários.

Durante as últimas décadas falou-se muito em fim das classes sociais. Como avaliar a difusão dessas teses no Brasil?

Como afirmei acima, a tese do fim das classes sociais fundamenta-se na tese do fim do trabalho. Se o trabalho estiver no fim, há espaço para afirmar também o fim das classes sociais.

Nesta semana começou a circular a notícia de que a OIT prevê 203 milhões de desempregados em escala mundial no ano de 2013, tendo o desemprego alcançado 197 milhões de trabalhadores em 2012. A falta de trabalho é um problema crucial. O desemprego indica que as classes sociais estão presentes e não desapareceram. Mas vejo uma real dificuldade em medir as classes sociais. Basta acompanhar o trabalho de Erik Olin Wright.

Como relacionar os conceitos de trabalho material e imaterial aos conceitos de trabalho concreto e abstrato e de trabalho manual e intelectual em Marx? Em que medida as novas tecnologias da informação influenciam na compreensão entre trabalho material e imaterial?

O surgimento das TIC foi responsável, em boa medida, pelo despertar da discussão sobre trabalho material e trabalho imaterial, como se trabalhos imateriais fossem típicos desta fase histórica. Costumo afirmar que os conhecimentos que as sociedades agrárias dispunham sobre tipos de plantio, épocas de colheita, tempo de produção, seleção de produtos adequados, são conhecimentos imateriais e que, juntamente com as atividades físicas de plantar e colher, perfaziam os valores produzidos. A imaterialidade acompanha o trabalho em toda sua história. Na sociedade atual, a imaterialidade tomou proporções maiores, ocupa mais espaços na sociedade, mas não conseguiu se livrar da materialidade das

mercadorias. A cobra todo o ano se livra de sua casca, mas não deixa de tê-la, assim a imaterialidade sempre precisa de uma materialidade para ser vendida como mercadoria. Na sociedade antiga, tanto quanto na atual, a música e o canto eram mercadorias transacionadas, quase que puramente imateriais, pois prescindiam do disco e do CD, mercadorias somente possíveis depois que a música foi dominada e incorporada num pedaço de vinil.

Em relação aos empregos, as sociedades vão se distanciando dos setores de atividade vinculados à agropecuária e à exploração mineral do solo em direção aos setores industriais e de serviços, a tal ponto que, hoje em dia, o emprego em serviços em geral represente a maior proporção entre os setores. Tal redistribuição setorial da alocação da força de trabalho colocou problemas tanto para a teoria das classes quanto para a teoria do valor-trabalho. A saída destes impasses depende, julgo eu, de uma reinterpretação dos conceitos de trabalho produtivo e improdutivo. Muitos setores de serviços, entre os quais aqueles dos empregos em TIC, podem ser pensados, arriscaria em afirmar, como produtivos. A cadeia de TIC está entre as mais modernas e de mais elevada composição orgânica de capital na sociedade atual, combinando pesquisa, industrialização e serviços, o que permite defini-las como produtivas em seu conjunto.

Trabalho material e trabalho imaterial aproximam-se da definição de trabalho manual e trabalho intelectual em Marx e, até certo ponto, poderiam ser interpretados como equivalentes. Outra é a relação entre trabalho material e imaterial com trabalho abstrato e concreto. São categorias completamente diversas. Trabalho material e imaterial podem ser pensados teoricamente como trabalho abstrato e, empiricamente, como trabalho concreto. Não são equivalentes nem sinônimos.

Como caracterizar a relação entre intensidade e produtividade face às novas formas de exploração do

trabalho? Como qualificar a jornada de trabalho e o tempo social médio de trabalho? Tratar-se-ia de uma nova fase da intensificação do trabalho?

Considero crucial distinguir intensidade e produtividade do trabalho. Produtividade é um conceito central em economia política, inclusive empregado por Marx. Ele indica avanços introduzidos no processo de trabalho, por meio dos quais a atividade do trabalhador rende mais ou se expressa em bens e serviços de melhor qualidade. Assumo, em tese, que a elevação da produtividade pura não incidiria em maior desgaste da força de trabalho – uma hipótese limite –, pois, na maioria das vezes, a elevação da produtividade requer intervenção e desgaste dos trabalhadores, que, em função disso, ajudam a aumentar os bons e esperados resultados. Então, em princípio, é possível separar conceitualmente produtividade e intensidade do trabalho, ficando para esta segunda categoria a capacidade de expressar os ganhos em resultados e em qualidade de bens e serviços decorrentes da ação e do desgaste maior dos trabalhadores. O ganho em resultados e em qualidade decorre de diferentes fontes quando se menciona produtividade ou intensidade. Intensidade é um tipo diferente e adicional à exploração do trabalho.

Sendo possível definir um espaço teórico próprio para intensidade do trabalho, isto tem implicações sobre a teoria do valor-trabalho no sentido de um mecanismo de produzir mais valor. Acho que dependendo da forma da intensidade do trabalho, o impacto pode ocorrer na mais-valia absoluta ou na mais-valia relativa.

Examinando através da história, percebe-se que as formas de intensificar o trabalho mudam. Então, é difícil pensar numa linha contínua e ascendente da intensidade do trabalho. Talvez se pudéssemos empregar a mesma interpretação mais política, de resistência às formas de intensidade do trabalho, como ocorre em relação à duração da jornada, poderíamos afirmar algo mais preciso. Nesta conjuntura, a resistência e a oposição dos

trabalhadores conduziriam a controlar as formas de intensificação. Na sociologia convencional e na psicologia do trabalho opera-se com o conceito de trabalho real e trabalho prescrito, indicando que os trabalhadores detêm a capacidade de reorganizar o trabalho prescrito em suas práticas cotidianas. Isso suscita um problema para a organização dos negócios, que saem à procura de novas iniciativas de sair na frente com formas de trabalho que representem ganhos diante das formas médias empregadas no mercado. E assim sucessivamente.

As formas de intensificação mudam, podem acrescentar-se umas às outras, mas não são sempre idênticas. Emprego a metáfora de ondas para designar esta luta pela exploração mais intensa do trabalho.

Falta um trabalho de excelente qualidade para analisar as situações em que foram geradas as novas tecnologias de intensificação do trabalho. Um dia, um maluco ainda fará esta pesquisa.

Em que medida o discurso sobre a flexibilidade, polivalência e versatilidade do e no trabalho seria uma forma de dominação social?

De fato, todas essas categorias constituem uma forma de dominação social conhecida como neoliberalismo. Mas o neoliberalismo opera com bases reais e concretas. A flexibilidade está centrada nos elementos quantitativos (flexibilidade numérica), a saber, redução da força de trabalho por contrato direto ou rotatividade no emprego. No mercado de trabalho brasileiro, a flexibilidade numérica sempre foi uma prerrogativa dos empregadores, menos do Estado, após a adoção dos sistemas de contratação por concurso público. Empregadores públicos e privados sempre demitiram conforme suas necessidades e preferências. Assim se construiu a história do trabalho brasileira.

Desta forma, no Brasil, a adoção do trabalho flexível em contraposição ao trabalho rígido não é prerrogativa do período neoliberal. É um componente histórico.

A flexibilidade está presente também nos horários de trabalho, entre cujas manifestações podem ser incluídas trabalho em tempo parcial, como os contratos de professores por 20 horas ou por aulas dadas, trabalho em fins de semana (sábado e domingo), em feriados (carnaval, natal), trabalho em período noturno, em turnos rotativos, entrada e saída do trabalho em horários variáveis. Flexibilidade de horários sempre existiu, em certa medida, a exemplo do trabalho em dias de feriados. Mas o trabalho regular em fins de semana, em períodos noturnos ou em turnos rotativos e outras formas, teve reforço nos últimos anos. A Holanda é o país prototípico do trabalho em tempo parcial.

A polivalência é uma expressão ligada ao sistema de produção toyotista e expressa uma tendência contrária, ou pelo menos diversa, em relação à especialização fordista. O trabalhador exerce várias funções ao mesmo tempo. Em questionários de levantamento aplicados nos últimos anos tenho encontrado frequentemente o caso de várias tarefas simultaneamente atribuídas ao mesmo trabalhador, sem aumento da retribuição, diga-se de passagem. A polivalência é um pilar de sustentação do sistema toyotista porque possibilita formas adicionais de produção de valor.

Algo diferente ocorre com a expressão versatilidade. Versatilidade é mais um termo do que um conceito, por não ter um conteúdo preciso que possa ser atribuído a ela. Polivalência e flexibilidade são conceitos passíveis de tratamento empírico e teórico em relação à quantidade de valor produzido e suas implicações. Versatilidade é um sinônimo para flexibilidade, nada mais do que isso.

Além destes aspectos conceituais e empíricos, as três expressões fazem parte de um discurso de modernidade que, de alguma maneira, se contrapõe à existência de direitos adquiridos pelo trabalhador. Por exemplo, contratos de longa duração ou com direitos sociais e trabalhistas preservados fazem parte desse construto ideológico de enfrentamento social. Todavia, sendo passíveis de observação empírica e debate conceitual e teórico,

polivalência e flexibilidade se projetam para além do terreno do puro discurso de dominação.

Há diferenças substantivas entre o processo de intensificação do trabalho fora e dentro do Brasil?

Não! O processo de intensificação do trabalho é gerado pela busca desenfreada de intelectuais, gestores e empresários (Taylor, Henry Ford, Taichii Ohno) por avanços de ganhos de produtividade que resultam em intensificação e, por conseguinte, mudaram os processos de trabalho. O caso mais explorado na literatura recente é o do toyotismo. O sistema de produção Toyota, na formulação de Taichii Ohno, vem de uma região destruída pela Segunda Guerra Mundial. O Japão era uma quase colônia dos Estados Unidos. Lá foi feito o "experimento" do sistema Toyota pela introdução do conceito de polivalência, de subcontratação, pelo *just in time*, pelas longas jornadas, e – como fizeram Taylor e Ford – por um pagamento mais alto, a isca que leva o trabalhador a dar tudo de si no trabalho. O sistema de produção Toyota foi tão bem-sucedido – combinando mais-valia absoluta, mais-valia relativa e mais-valia extraordinária – que conduziu a Toyota ao pináculo do mundo, reconhecida como a empresa que mais vendeu carros no mundo em 2009. Taichii Ohno queria um sistema que desse lucro para a empresa em períodos de recessão. Por isso, o sistema tem a capacidade de se adaptar a crises. O cerne desta solução para a atual crise consiste na mais-valia extraordinária, em que ocorre a redução dos custos de reprodução de força de trabalho, mas permanecem altas e exigentes as demandas sobre a intensidade laboral e as jornadas extraordinárias mantêm sua performance de jornadas excessivas, acima de até 48 horas semanais.

Se, por alguma razão externa, tal como pelo fato de que o *just in time* não consegue superar as barreiras do congestionamento do transporte das grandes metrópoles ou pelo fato de encontrar formas

de resistência operária, o toyotismo implodir ou todas as empresas adotarem o método toyotista, com o que ele perde vantagens competitivas, estará aberto o cenário para busca de outras formas de intensificação do trabalho.

A adoção pelos negócios de formas de elevar a intensidade laboral certamente não é a mesma nos diversos países, nem mesmo nos diversos setores de atividade de um mesmo país. Uma distinção crucial é entre grandes e pequenos negócios. Em geral, pequenos negócios não conseguem adotar formas de intensificação. Os setores compostos de pequenos negócios, em levantamento empírico feito no Distrito Federal, não manifestaram formas de crescente intensidade laboral, exceto talvez aqueles pequenos negócios que operam competitivamente no mercado. Mas em atividades tais como serviços pessoais (cabelereiros, barbeiros, massagistas etc.), serviços de reparação (oficinas mecânicas) ou outros setores de pequenos empreendimentos não se encontram manifestações de crescimento da intensificação laboral. Outro é o panorama no setor bancário, nas grandes indústrias, empresas de telefonia fixa e celular, sistemas de comunicação e transporte etc.

Em que medida a teoria do valor-trabalho ainda tem validade teórica frente às novas formas tecnológicas da informação? Se o valor é tempo de trabalho necessário, qual a importância do conteúdo, seja ele físico ou abstrato, das mercadorias produzidas?

Creio que tenha validade até os dias de hoje. Ou já deixou de vigorar o sistema capitalista? A teoria do valor-trabalho (TVT) não foi

desenvolvida para compreender e criticar o funcionamento do capitalismo? Na cabeça de economistas clássicos, servia para aperfeiçoar ainda mais o capitalismo. Nas cabeças dos economistas revolucionários, para criticar e transformar. A teoria do valor-trabalho tem uma tremenda qualidade, que é a de desmitificar a exploração, a acumulação, o capital, o dinheiro. É interessante que logo depois que escreve sobre valor de uso, valor de troca e sobre valor e dinheiro, as formas elementares do dinheiro, Marx escreve o belíssimo texto sobre o fetichismo da mercadoria. Além de desmistificar, a TVT exerce um papel crítico sobre as ideologias que também escondem os modos de dominação social.

E, finalmente, a TVT permite mostrar como o sistema do Capital funciona integradamente como um todo e com as contradições que carrega em seu interior. Na crise atual, a cesura que se estabeleceu entre especulação financeira desenfreada e produção material e imaterial é de tal monta que criou um problema de dificílima solução no mundo capitalista, haja vista como os governos das nações são substituídos nos postos de comando.

Agora as TIC. As TIC consomem trabalho humano. Conquanto, operam em altíssimos níveis de inovação tecnológica, necessitam de labor humano e materializam em mercadorias (aparelhos celulares, computadores etc.) o trabalho material (industrial) e imaterial (programas, serviços etc.). As TIC representam também trabalho socialmente necessário entre as atividades cuja composição orgânica é mais elevada. Incluindo as mercadorias que provêm de estruturas com composição orgânica menor, é possível chegar ao tempo médio socialmente necessário, na qual entram as TIC.

As TIC conduzem a tentar entender as possibilidades e os limites da revolução informacional. Quando se olha para trás em direção à Revolução Industrial (a Primeira), a Segunda e a atual (Terceira), defronta-se com a dificuldade de captar os limites das TIC e da revolução informacional, pois se está completamente envolvido nela.

O conteúdo material ou imaterial das mercadorias não é o objeto principal de apreciação e análise da TVT, e sim o tempo de trabalho necessário e suas peripécias no curso da acumulação atual.

Portanto, o valor não chegou à fase de sua desmedida.

Não. O trabalho, por mais pleno de conteúdo que seja – a despeito da dificuldade implicada em mensurar o valor de uma descoberta, a cura da AIDS, por exemplo –, não é mais contado em horas? Se a cura da AIDS é uma descoberta difícil de ser pensada em termos de trabalho médio socialmente necessário, por acaso, as empresas capitalistas, hoje, possuem uma maneira inquestionável de remunerar seus pesquisadores exitosos? Por acaso o pesquisador que descobrir a cura da AIDS vai receber mais salário do que o da PDG? E quem adicionou mais valor para a sociedade?!

A liberação de tempo de trabalho é em si uma forma de liberdade dentro da lógica do capitalismo contemporâneo? Em que medida a intensificação do trabalho é parte constitutiva dessa nova forma histórica de dominação e exploração do trabalho?

Considero muito positivo para os trabalhadores os avanços de limitação da duração da jornada de trabalho, movimento que cria tempo disponível para a realização de outras atividades. Entretanto, o tempo disponível precisa vir acompanhado de outras condições, tais como salário suficiente para usufruir dele, possibilidades de locomoção, viagens, acesso à alimentação, hotelaria etc. para participar de atividades culturais, artísticas, políticas ou sociais. No

capitalismo contemporâneo as atividades culturais e artísticas são atividades capitalizadas, cujo acesso requer o pagamento de entradas, e que são organizadas com vistas à acumulação e não à elevação do espírito humano. Não são atividades de livre escolha e participação. Como inexistem tais bens comuns (*common goods*), o significado do tempo disponível fica limitado. O desemprego exemplifica de forma cabal uma condição de tempo disponível, mas não desejada, e sem condições de participar dos bens comuns, às vezes até com riscos de sobrevivência.

A liberação do tempo não conduz, por si só, à emancipação. Conduz ao que se poderia chamar de condição imprescindível para, sobre ela, edificar o tempo emancipado, desde que outras condições necessárias também se coloquem.

Há que se caminhar em direção a tempos edificantes.

A relação entre redução da jornada e intensificação do trabalho é pensada por vínculos causais na TVT. À medida que os meios de produzir mais-valor se dão por meio do alongamento das horas de trabalho e que, em muitos lugares, inversamente, elas encontram-se em franco declínio, as possibilidades de expandir a produção de valor passam pelas esferas de aumento da produtividade e de intensificação do labor.

Como pensar Marx hoje?

Marx é um autor do século XIX com grande influência no século XX e XXI. Do século XIX provém sua preocupação com a teoria do valor-trabalho que fora desenvolvida pela economia política clássica, especialmente inglesa, revisada por ele. A teoria do valor-trabalho até hoje não está suficientemente desenvolvida. Hoje sobressaem questões tais como a do trabalho material e imaterial, mas também está aí a exata compreensão do conceito de valor, de tal modo que possa ser aplicado de forma diferente do conceito de preço para a análise social e econômica do sistema capitalista mundial. A teoria do valor trabalho é uma teoria geral que deveria fornecer o suporte crítico para a interpretação das peripécias do capitalismo, hoje dominante em praticamente todo o globo mundial.

Marx é ainda um autor do século XIX, tributário do legado de Hegel por meio da dialética e do lugar do trabalho na construção humana. Como já observei na questão do método, é necessário desenvolver a metodologia dialética materialista para sua aplicação aos dias de hoje. *O capital*, especialmente, oferece material interessante para o desenvolvimento dessa atualização.

É um autor do século XIX que apresenta uma proposta de emancipação social com validade maior enquanto a desigualdade for a referência social. A proposta socialista que vem do século XIX materializou-se em vários processos de transformação que vigoraram, no caso mais longo da Rússia, por sete décadas, ao final das quais colapsaram por razões que não importam aqui discutir. Como tais revoluções estavam vinculadas diretamente a Marx, sua teoria sofreu um processo de deslegitimação, passando também por um estancamento no início do século XXI com a crise do capitalismo neoliberal. Diante da perda de legitimidade, outras propostas se apresentam como portadoras das bandeiras da emancipação, caso em que podem ser citados os movimentos em torno do Fórum Social Mundial e em torno dos direitos humanos e da cidadania.

Esse processo emancipatório apresentou vários problemas, o primeiro dos quais se dá em relação à teoria de transição. No século XIX a experiência democrática de participação na sociedade por meio de sujeitos autonomizados era bastante restrita. Daí que vários destes governos tomaram o rumo de regimes autoritários com a reprodução de governantes por décadas a seguir. Stalin, Mao, Fidel. A própria Cuba de Fidel não é um protótipo a ser apresentado como modelo para a transição e a organização de sujeitos autônomos. Ou seja, ainda há um sério problema a ser pensado e muitos outros caminhos a serem propostos para repensarmos os processos de transição, assim como os de desenvolvimento econômico e social do qual participem sujeitos autônomos.

Devemos ir além de Marx?

Sim, Marx é um personagem do século XIX, tanto no sentido teórico quanto no político, tanto de modo estrutural como

conjuntural. Já avancei na questão anterior em relação a elementos que precisam, em meu entendimento, serem revisados: a teoria da transição e a teoria da construção de uma sociedade socialista composta de sujeitos autônomos. No livro sobre *Determinação social do método*, pode-se apreciar a proposta de Mészáros e ver seus limites. Por outro lado, a Venezuela de Chávez representa um contexto em que se podem perceber as dificuldades para a implementação de um processo de desenvolvimento socialista em uma sociedade hegemonicamente dominada pelo capitalismo.

Teoricamente os avanços precisam ser feitos a partir da leitura da sociedade em que se vive. A sociedade atual passa por uma revolução industrial-informacional, cujo impacto vivencia-se, mas cujos limites não se consegue visualizar ainda. Mesmo a moderna indústria sobre a qual escrevia Marx não equivale aos níveis de inovações tecnológicas da sociedade contemporânea, bastando para isto examinar os meios de comunicação: a internet, os sistemas de telefonia, os sistemas de comunicação online, sem mencionar a automação, a robotização etc.

Para finalizar, quais foram e como se consolidaram suas principais influências teóricas?

As influências teóricas distribuem-se com o passar de minha história pessoal e das conjunturas sociais. Durante a graduação, os estudos sobre o desenvolvimento forneceram parâmetros para a crítica social e um engajamento correspondente no campo da ação.

Durante a pós-graduação, as teorias da dependência e a possibilidade de arquitetar contribuições a partir da realidade brasileira e latino-americana forneceram elementos de contribuição teórica.

No retorno ao Brasil, após o doutorado e ingresso na vida universitária, passei a participar da luta contra a ditadura militar dentro do movimento docente na Associação dos Docentes da

Universidade de Brasília (ADUnB), a partir da qual contribuí para a criação do Andes-Sindicato Nacional e que me permitiu participar do Congresso da Classe Trabalhadora em Praia Grande, que visava a unificação dos movimentos e criação de uma entidade geral representativa da classe trabalhadora. Nessas ações políticas, mantive aproximação política com os grupos mais à esquerda, a exemplo do Andes-Sn.

A partir da pós-graduação e do início da vida profissional, comecei a fazer uma leitura sistemática dos textos de Marx, os três volumes de *O capital* e o *Capítulo VI inédito*, os *Grundrisse*, *A ideologia alemã*, *O manifesto*; de Lênin, *O que fazer* e *O desenvolvimento do capitalismo na Rússia*. Introduzi a leitura de *Para além do capital* de Mészáros quando ainda não existia tradução em português para *Beyond capital*, para espanto dos estudantes de doutorado, que consideraram aquilo uma iniciativa maluca, dado que estávamos em pleno período de hegemonia neoliberal (1996) e quando a sociologia havia feito uma dolorosa autocrítica. De modo ilustrativo, muitos de nossos colegas converteram-se de posições radicais para posicionamentos bem mais centristas e conservadores, com base em Habermas, Weber, Hanna Arendt – a profundidade desta passagem e conversão foi tanto mais traumática quanto envolveu pessoas que haviam sido presas políticas, tendo alguns quase morrido sob as torturas nas cadeias e prisões. Neste período, alguns poucos colegas, uma minoria dentro do Departamento de Sociologia da UnB, preservaram o cultivo do pensamento crítico de esquerda e do marxismo militante.

Admiro em Durkheim a precisão conceitual, e em seguidores, como Bourdieu, a crítica contra o pensamento estabelecido e prevalente e a inexistência de um recurso metodológico que conduza sem erros às descobertas científicas. A corrente durkheimiana e bourdieusiana bem como a valoração da observação empírica que somente os norte-americanos conferem ao campo da sociologia são outros pontos importantes.

Posfácio

Giovanni Alves

Problemáticas do marxismo do século XXI

O conjunto de entrevistas feitas por Henrique Amorim para compor este interessante livro baseado nos temas candentes *trabalho imaterial, valor e classes sociais* – além de muitos outros temas do marxismo do século XX – é um acervo precioso de percepções de autores importantes – sobretudo do Brasil e da França (a exceção é a presença do inglês John Weeks) – sobre a análise geral do capitalismo do ponto de vista do enfrentamento dos problemas sociais contemporâneos. É um interessante acervo de exposições sobre as problemáticas do marxismo no século XXI. As entrevistas inéditas se desenrolam entre 2009 e 2014, compondo, deste modo, o primeiro momento da conjuntura de crise do capitalismo neoliberal. A nova e profunda crise do capitalismo global em seu "núcleo orgânico" (União Europeia, EUA e Japão), a partir da crise financeira de 2008, explicitou a instabilidade estrutural do sistema mundial do capital imerso, há pelo menos trinta anos, em candentes contradições orgânicas. Eis, portanto, a importância do livro – salientar os alcances (e limites) das reflexões de importantes autores marxistas no cenário de crise do capitalismo global da década de 2010. Meu objetivo neste pequeno posfácio não é elaborar uma síntese das várias intervenções – o que seria quase impossível, tendo em vista a variedade de posicionamentos sobre um rol de temas que perpassam não apenas o eixo trabalho imaterial, classe e valor.

Existem importantes discussões sobre o método de trabalho de cada autor, suas influências teóricas, a centralidade do trabalho, a teoria do valor-trabalho, o conceito de fetichismo da mercadoria, o

conceito de classe em Marx, consciência de classe, desenvolvimento das forças produtivas e relações de produção, trabalho produtivo e improdutivo, trabalho concreto e trabalho abstrato, as relações entre tempo livre e tempo liberado, dimensões das lutas sociais hoje etc. Outra temática explorada nas entrevistas com alguns autores é a relevância da obra de Karl Marx, a interpretação dos *Grundrisse* e *O capital*, a relação de Marx com Hegel e Feuerbach etc.

Enfim, como dissemos, o valor do livro é resgatar um panorama complexo e, portanto, rico e multifacetado das interpretações que importantes autores marxistas (e alguns não marxistas, como Dominique Méda e Robert Castel) têm sobre problemáticas do capitalismo do século XXI. É um livro que provoca a riqueza candente da reflexão marxista hoje. Não podemos deixar de reconhecer a força heurística das entrevistas, não apenas em dar respostas às problemáticas candentes salientadas acima, como em levantar novos questionamentos que o marxismo do século XXI deve ser obrigado a responder.

Neste posfácio autoral – e não meramente protocolar – eu não poderia deixar de salientar algumas questões fundamentais do capitalismo global em sua fase de crise estrutural que considero importantes. Podemos dizer que o marxismo do século XXI ainda se mantém arredio a dialogar com a problemática do estranhamento (ou alienação) e a subjetividade de classe (e não apenas da consciência de classe). O mundo social do trabalho no século XXI é um mundo social dilacerado pela deriva humana das *personalidades de classe* (o que eu denomino de desmonte das pessoas humanas de classe). Na verdade, a problemática oculta das várias reflexões que constam nestas entrevistas pode ser a problemática da *precarização do trabalho* como condição histórico-estrutural de desenvolvimento do próprio capitalismo global. O conceito de precarização estrutural do trabalho é o conceito crucial – ideia-chave – para explicar a natureza da degradação do trabalho vivo no século XXI. As ocorrências de precarização do trabalho não significam meras falhas contingentes da regulação social e política do trabalho, mas dizem respeito à necessidade estrutural do sistema mundial produtor de mercadoria em sua etapa de crise estrutural de

valorização. Por outro lado, é importante salientar também que a crise estrutural do capital, além de ser crise de valorização de valor – e eis o ponto radical –, é *crise de (de)formação do sujeito histórico de classe*. Com a disseminação intensa e ampliada de *formas derivadas* de valor na sociedade burguesa hipertardia, o fetichismo da mercadoria e as múltiplas formas de fetichismo social tendem a impregnar as relações humano-sociais, colocando obstáculos efetivos à formação da consciência de classe necessária e, portanto, à formação da classe social do proletariado (distinguimos "formas constitutivas" e "formas derivadas" do valor. Por exemplo, as categorias trabalho abstrato e exploração são categorias pertinentes do trabalho produtor de valor, sendo, deste modo, "formas constitutivas" do valor. Elas constituem a forma-valor que impregna o trabalho produtivo no modo de produção capitalista).

Consideramos que, na medida em que se desenvolve de modo ampliado, intensa e extensivamente a forma-valor tende a se disseminar por instâncias não produtivas do modo de produção capitalista. Por isso, o trabalho abstrato e a exploração aparecem como "formas derivadas" do valor nas instâncias do trabalho "improdutivo" interior ou exterior à produção do capital. Enquanto *formas derivadas do valor*, trabalho abstrato e exploração são meramente "formas fictícias" que não contribuem objetivamente para a formação do valor e muito menos para a sua valorização. Entretanto, mesmo imbuídas de "ficticidade", elas têm, *no plano existencial*, a mesma eficácia ontológica das formas constitutivas do valor, o que significa que a distinção "formas constitutivas", vinculadas às instâncias produtivas e "formas derivadas", que possuem uma dimensão meramente fictícia na ótica do processo efetivo de formação do valor, torna-se uma distinção relevante apenas para entendermos a dinâmica da acumulação do capital, sendo irrelevante para aferir a dinâmica da vida social e a efetividade da luta de classes (por exemplo, o *trabalhador público*, afetado pelo trabalho abstrato e exploração do capital, embora, a rigor, não produza valor, é tão capaz de desenvolver, *cum grano salis*, a consciência de classe necessária quanto o operário industrial explorado e subsumido à lógica efetiva do trabalho abstrato produtor de valor).

Deste modo, o capitalismo global, como *capitalismo manipulatório* nas condições da vigência plena do fetichismo da mercadoria, expõe uma contradição crucial entre, por um lado, a *universalização da condição de proletariedade* e, por outro lado, a *obstaculização efetiva da consciência de classe* necessária de homens e mulheres que vivem da venda de sua força de trabalho. Estas duas dimensões intrinsecamente contraditórias da crise estrutural do capital – por um lado, crise de valorização (produção/realização) do valor e, por outro lado, crise de (de)formação do sujeito de classe – tendem a alargar a temporalidade histórica da "crise de civilização" do mundo do capital.

O conceito de *crise estrutural do capital* é um conceito fundamental para apreendermos as mudanças qualitativamente novas das categorias da crítica da economia política. A crise estrutural do capital *não* significa a estagnação e colapso da economia capitalista mundial, mas sim incapacidade do sistema produtor de mercadorias realizar suas promessas civilizatórias. Tornou-se lugar comum identificar *crise* com *estagnação*, mas, sob a ótica do capital, "crise" significa tão somente riscos e oportunidades históricas para reestruturações sistêmicas do capital visando a expansão alucinada da forma-valor. De fato, o capitalismo expande-se e se renova, no plano fenomênico, através de suas crises. Em sua etapa de crise estrutural, ele tende a aparecer como um sistema mundial imerso em contradições sociais candentes. Marx observou que o capital é a própria "contradição viva". Apesar de estar em crise estrutural, ele, ao mesmo tempo, se expande como sistema mundial produtor de mercadorias. Embora esteja em fase de decadência histórica, a ordem burguesa é capaz de iludir com promessas de liberdade e igualdade.

Na época do capitalismo global, caracterizada pelas múltiplas crises financeiras – pois esta é a forma de crise capitalista predominante sob a mundialização do capital –, o sistema mundial do capital amplia e intensifica a produção de *fetichismos sociais*, agudizando as alienações e estranhamentos de homens e mulheres que trabalham. O que percebemos é a ampliação, num patamar universal, daquilo que denominamos "condição de proletariedade" e a vigência plena do modo de produção de mercadorias num cenário

planetário. Devido à intensificação dos fetichismos sociais, ativados pela aguda manipulação do capitalismo tardio, “condição de proletariedade” não se traduz efetivamente em consciência de classe necessária. A “classe” como sujeito histórico é mera virtualidade. Mesmo com a ampliação da condição existencial de proletariedade, não se constitui necessariamente, ou se constitui de modo limitado, o sujeito histórico de classe capaz de dar resposta efetiva à miséria da ordem burguesa.

Para além da ótica economicista, a crise do capital em sua fase de decadência histórica é, de fato, hoje, a “crise de civilização”, que se expressa com vigor na degradação do *metabolismo social homem-natureza*: seja a *natureza humana*, expressa no cataclismo social, com seus milhões de trabalhadores precários e a massa de desempregados sem perspectivas de futuro digno e vítimas do adoecimento físico e mental; seja a *natureza natural*, com o cataclismo climático marcado pelo aquecimento global e deriva climática.

Sob o capitalismo global ampliou-se, no plano histórico-universal, a *condição existencial de proletariedade*, isto é, a condição existencial de homens e mulheres subsumidos ao metabolismo social estranhado e fetichizado do capital. Eles compõem a classe dos trabalhadores assalariados empregados e desempregados subordinados às experiências vividas e percebidas de subalternidade, acaso e contingência, inseguranças e descontrole existencial, incomunicabilidade e corrosão do caráter, deriva pessoal e sofrimento, risco e periculosidade, invisibilidade social e migrabilidade, experimentação e manipulação, prosaísmo e desencantamento. Um contingente amplo e crescente da “classe” do proletariado compõe hoje o mundo social do “trabalho vivo” que não produz valor, embora uma parte dele seja imprescindível à produção de valor (é o caso, por exemplo, dos trabalhadores assalariados “improdutivos” interiores à produção do capital, isto é, empregados vinculados às atividades de circulação e distribuição das mercadorias; ou mesmo, os trabalhadores assalariados vinculados ao setor de comércio e finanças, importantes setores “improdutivos” do capitalismo global vinculados à realização do valor). Por outro lado, por conta das necessidades de reprodução social do sistema

do capital, temos o crescimento dos trabalhadores assalariados "improdutivos" exteriores à produção do capital, os trabalhadores públicos, subsumidos ao Estado político do capital. Tanto trabalhadores assalariados empregados quanto desempregados, operários e empregados produtivos ou improdutivos, interiores ou exteriores à produção do capital (como os trabalhadores públicos), estão imersos na condição existencial de proletariedade por conta da sua inserção no metabolismo social total estranhado do mundo do capital.

O capitalismo global como sistema mundial produtor de mercadorias é o capitalismo da hiperindustrialização universal. Por conta das contratendências históricas à crise de valorização, exacerbou-se nas últimas décadas (1980-2010) a presença da grande indústria na vida social, aumentando, *em termos absolutos*, o contingente do trabalho vivo inserido na produção de valor. Os trabalhadores assalariados empregados que produzem mais-valia são os operários e empregados ligados a atividades industriais, sejam elas da indústria propriamente dita ou da indústria de serviços (incluindo, por exemplo, a educação e saúde privatizada). Independentemente da forma material da produção de mercadorias – valores de uso tangíveis ou intangíveis, como entretenimento, educação ou saúde –, o capital extrai mais-valia da força de trabalho da indústria ou serviços privados. Entretanto, apesar da expansão da grande indústria capitalista, presenciamos, hoje, a *crise do trabalho abstrato*, isto é, a crise do trabalho que produz valor, no sentido de que *o crescimento em demasia do capital acumulado, graças à crescente extração de mais-valia, encontra, nas condições do capitalismo global, cada vez mais, menos possibilidade de rentabilidade adequada, tendo em vista as necessidades sistêmicas de acumulação de riqueza abstrata*. É o que salientamos como sendo a crise da formação do valor, no sentido de produção e realização do valor nas condições da crise de superprodução/sobreacumulação e crise de subconsumo. Na verdade, a crise de valorização do capital nas condições da hiperindustrialização capitalista em escala global é um paradoxo crucial do nosso tempo histórico. Apesar do crescimento do capital acumulado por conta do crescimento da extração da mais-valia em

escala global, presenciamos hoje, nos últimos trinta anos, uma crise crônica do capitalismo mundial, incapaz de garantir crescimento sustentável e preservação dos direitos sociais do mundo do trabalho.

A massa de capital-dinheiro acumulado por conta do crescimento da taxa de exploração, em virtude do processo recorrente de precarização estrutural do trabalho nos últimos "trinta anos perversos" do capitalismo global, não consegue se realizar de forma adequada e necessária no âmbito da produção de mercadorias. O que significa menos possibilidades de investimentos produtivos que conduzam a uma rentabilidade adequada. *A vigência da financeirização da riqueza capitalista exprime a deriva íntima do trabalho produtor de valor* – uma parcela significativa do capital-dinheiro tende a se reproduzir adotando formas fictícias de valorização. Constitui-se, assim, o "capitalismo fictício" onde não há lugar não apenas para o *trabalho concreto* (o que explica o crescimento do desemprego em massa), mas também para o *trabalho abstrato*, produtor de valor (o que explica a queda, em termos relativos, dos investimentos produtivos). Disseminam-se as "formas derivadas" de valor, com o trabalho abstrato assumindo uma *feição fictícia*, afetada de negação.

Mas a crise do trabalho abstrato e suas derivações reflexivas (a precarização estrutural do trabalho e a financeirização da riqueza capitalista) são, paradoxalmente, expressão candente da *vigência plena da mais-valia relativa*. O capitalismo hipertardio é um capitalismo afetado de negação categorial. O capitalismo da grande indústria é o capitalismo da mais-valia relativa, que contém, em si e para si, a determinação tendencial do aumento da composição orgânica do capital e o descenso da taxa média de lucro em escala global. Tanto na indústria propriamente dita quanto nos serviços capitalistas ocorreu nos últimos trinta anos a substituição paulatina de "trabalho vivo" por "trabalho morto". É flagrante o aumento da produtividade do trabalho nos setores produtivos da economia capitalista, tanto nas indústrias quanto nos serviços, que incorporam, cada vez mais, a lógica da mais-valia relativa. Na medida em que se elimina "trabalho vivo" produtor de valor, corrói-se a base constitutiva do valor. Reduzem-se as *formas constitutivas* de

valor, apesar de ampliarem-se as *formas derivadas* de valor (por exemplo, a lógica do trabalho abstrato tende a impregnar as atividades "improdutivas" do capital, inclusive a administração pública, além de permear a vida cotidiana). De modo obsessivo, o discurso do produtivismo capitalista visa a reduzir o contingente da força humana de trabalho, isto é, produzir mais com menos operários ou empregados, substituindo-se, assim, capital variável por capital fixo. Sob o capitalismo global, caracterizado pela instabilidade sistêmica das crises financeiras, a dinâmica cíclica das crises do capital impulsiona processos de reestruturação capitalista, em que cada capitalista individual tende a expelir mais "trabalho vivo" da produção de mercadorias, à título de redução de custos, e a incorporar, cada vez mais, "trabalho morto". Cria-se, deste modo, não apenas um "exército industrial de reserva", mas sim um imenso contingente de proletários sobrantes, incapazes de serem absorvidos pela indústria capitalista intensiva em capital. A dinâmica de acumulação do capitalismo global exacerba o caráter da produção redundante da força de trabalho como mercadoria que aparece como "superpopulação relativa" de homens e mulheres supérfluos que se incorporam em atividades "improdutivas" na ótica do valor (o que explica a difusão global das múltiplas atividades de comércio – formais ou informais, lícitos ou ilícitos).

A modernidade tardia do capital é irremediavelmente "improdutiva" na ótica do valor. É claro que uma parte das atividades "improdutivas" é interior à produção do valor, contribuindo, deste modo, para resolver o problema da realização (o que explica a transferência de uma crescente proporção do capital do processo produtivo às atividades de venda). Entretanto, *cresce o contingente de trabalhadores proletários serviçais, formais ou informais, exteriores à produção do capital, que vivem à custa da massa de mais-valia social*.

Podemos dizer que, nos últimos trinta anos de capitalismo global (1980-2010), cresceu indiscutivelmente o contingente de trabalhadores assalariados em escala global. É o que salientamos como sendo a presença da condição existencial de proletariedade universal e global. Entretanto, apesar do crescimento da "classe" do proletariado, ocorreu a redução relativa, embora não absoluta, do

contingente de trabalhadores assalariados produtivos empregados na produção de valor; isto é, no conjunto da "classe" dos trabalhadores assalariados em escala global, reduziu-se, em termos relativos, a participação de operários e empregados inseridos na produção de valor, ou seja, trabalhadores assalariados produtivos. Isto pode ser explicado pela intensificação da *concorrência capitalista* no mercado mundial e, por conseguinte, pela aceleração das inovações tecnológico-organizacionais na produção de mercadorias com, o aumento exponencial da produtividade do trabalho, que contribuíram para a redução *relativa* da participação de trabalhadores assalariados produtivos no conjunto do proletariado global.

Nesse sentido, cresceu, *em termos absolutos*, a extração de mais-valia ou a taxa de exploração da força de trabalho na grande indústria capitalista. O desenvolvimento da precarização estrutural do trabalho com a vigência plena da mais-valia relativa no bojo do crescimento absoluto do contingente de trabalhadores assalariados produtivos (por exemplo, as novas fronteiras de expansão industrial na China e Índia) – mesmo que eles tenham se reduzido em termos proporcionais no conjunto da "classe" do proletariado global – levou ao crescimento da extração de mais-valia no interior do sistema produtor de mercadoria. O crescimento em demasia da extração da mais-valia é que explica o crescimento do capital acumulado ou massa de capital-dinheiro sedento de valorização. Entretanto, a *crise de valorização ou crise de formação do valor*, isto é, crise de produção e realização do valor, faz com que a massa de capital-dinheiro acumulada pelas corporações monopolistas encontre cada vez menos possibilidade de rentabilidade adequada nas condições do capitalismo global. Por isso, surgem contratendências históricas que permitem a constituição de uma nova dinâmica de desenvolvimento do capitalismo histórico.

Finalmente, mais do que nunca, é importante salientar as contradições candentes do capital social total no século XXI. O sistema produtor de mercadorias está objetivamente "afetado de negação", não apenas por conta da redução do "trabalho vivo" na produção do capital e do problema de realização da mais-valia extraída, mas também devido à própria natureza do "trabalho morto"

constituído no bojo das novas revoluções tecnológicas do capital, que incorpora, cada vez mais, em sua produção, um tipo de trabalho concreto que possui uma natureza recalcitrante à lógica do trabalho abstrato: *o trabalho imaterial e o retorno do saber-fazer* na produção. Noutros termos, mais precisos, temos o aumento no interior da materialidade da produção do capital, do trabalho dito imaterial, articulado sempre – e irremediavelmente – com o trabalho material. Na verdade, o que salientamos é a dialética intensificada e ampliada entre trabalho material-trabalho imaterial no processo de produção do capital. Ao incorporar, de modo intenso e extenso em sua materialidade, formas de *trabalho imaterial* – um tipo particular de trabalho concreto –, surge a "desmedida do capital", que ocorre devido à absorção, pelo sistema de produção, de elementos compositivos recalcitrantes à lógica da *escassez* e a *quantificação* intrínseca à lei do valor (como o trabalho imaterial).

Nos últimos trinta anos, o sistema produtor de mercadorias foi atingido por candentes contradições intrínsecas à própria forma-mercadoria. Na célula *mater* da sociedade burguesa (a mercadoria) está contida a virtualidade das suas crises incisivas, sejam elas crises cíclicas, crise orgânica ou crise estrutural. *Na medida em que atinge seu pleno desenvolvimento sócio-histórico, sob a terceira modernidade do capital, a forma-mercadoria explicita, ampla e intensamente, suas determinidades negativas*. O sistema sociometabólico do capital tende a ser "afetado de negações" no interior do próprio capitalismo. A crise estrutural do capital como crise de valorização produtiva dele expõe, num sentido radical, os dilaceramentos intrínsecos à forma-mercadoria, ou seja, a aguda contradição entre *valor de troca* (valor econômico) e *valor de uso* (valor humano). A intensificação (e nova amplitude) da crise da forma-mercadoria, sob as condições históricas da crise estrutural do capital, ocorre em virtude da crise estrutural do trabalho abstrato, o trabalho produtor de valor, fundamento do valor de troca.

Alucinada pelo "desmanche" progressivo e paulatino de seu fundamento (o valor, em virtude da *crise do trabalho abstrato*), a forma-mercadoria se transfigura, perdendo tendencialmente o seu estatuto mediativo na fórmula geral do capital (D-M-D'). Em seu lugar se põe a fórmula espúria D-D', explicitação da reprodução

hermafrodita da riqueza abstrata, estigma da financeirização que representa, nesta nossa perspectiva crítica, sintoma da crise da forma-mercadoria e crise do trabalho abstrato.

Consideramos que a ampliação compositiva do *trabalho imaterial* no interior do processo de produção material do capital é a explicitação – ou é mais um elemento de manifestação contingente – da *crise do trabalho abstrato*, não apenas no sentido da crise do "trabalho vivo" (que é mercadoria-força de trabalho), mas também da crise do "trabalho morto", no sentido da *desmedida do capital*, tendo em vista que o *trabalho imaterial* (em sua dialética com o trabalho material) "transtorna" a "medida" efetiva da produtividade do trabalho que promove a desvalorização do capital constante, uma das contratendências históricas ao aumento da composição orgânica do capital que pressiona a queda da taxa média da taxa de lucros.

A presença ampliada do trabalho imaterial no interior da materialidade produtiva do capital, como forma de trabalho concreto recalcitrante ao *movimento de abstração do valor* que permite a medida efetiva da valorização, é mais um traço crucial de "negação do capitalismo no interior do próprio capitalismo". É um dos elementos de "*negatividade"* que tende a desmanchar a forma-mercadoria no sentido da sua desmedida. Destacaríamos como duas determinações cruciais da *crise do trabalho abstrato*: (1) a dinâmica estrutural intrínseca à produção do capital, que percorre a passagem da manufatura para a grande indústria e a própria temporalidade da grande indústria, isto é, a substituição progressiva de "trabalho vivo" por "trabalho morto", a passagem da subsunção formal para a subsunção real do trabalho ao capital, que salientamos acima; e (2) a constituição de um "novo saber" do trabalho concreto nas instâncias dinâmicas de produção material do capital, resistente às determinações do trabalho abstrato. Esse *novo saber*, o trabalho imaterial – que não se descola obviamente do trabalho material, mas promove uma dialética intensa e extensa entre material e imaterial – decorre do próprio desenvolvimento da nova base técnica do sistema produtor de mercadorias e das novas *máquinas complexas* que constituem o arcabouço da produção social.

Por um lado, “trabalho vivo” reduzido a “trabalho morto”; por outro lado, “trabalho morto” inteligente (as novas máquinas informacionais complexas) tendencialmente *recalcitrante à medida do valor*. Embora tão necessário às novas condições de produção social, o “novo saber” tende a não agregar, na produção do capital, valor de troca (valor econômico). Apesar do trabalho imaterial estar subsumido, em si, à máquina como forma social do capital, ele, por suas *qualidades intrínsecas* articuladas com a nova forma material de produção do capital, *não* consegue produzir efetivamente trabalho abstrato, além de estar aquém (ou além) da lógica da produtividade do capital. A natureza deste “novo saber”, que impregna o processo de trabalho das novas máquinas capitalistas, tende a negar, em si, a *ordem material do trabalho abstrato*, pois é, em si, irredutível à *quantificação pelo tempo de trabalho*. A concepção clássica da teoria de valor-trabalho de Karl Marx é clara – o *valor econômico* de uma mercadoria é determinado pela *quantidade* de trabalho que, *em média*, é necessário para a produzir, incluindo aí todo o trabalho anterior (para produzir suas matérias-primas, máquinas etc.). Por essa teoria, o preço de uma mercadoria reproduz *a quantidade de tempo de trabalho* nela colocado, sendo o trabalho o único elemento que realmente gera valor.

Entretanto, o “novo saber”, que permeia de modo ampliado o trabalho imaterial em sua dialética com o trabalho material, não é passível de ser “precificado”; ou ainda, é incapaz de ser *formalizado* e, portanto, transformado em “máquina”, como ocorre, por exemplo, com o *conhecimento* que, formalizado, se interverte em máquina (o que coloca limites irremediáveis ao incremento da produtividade no setor I da economia capitalista, o setor de bens de produção). Foi André Gorz que expôs com perspicácia esta problemática contraditória do novo saber em seu livro *O imaterial: conhecimento, valor e capital*, de 2003. Na verdade, o *trabalho imaterial* como elemento compositivo crescente da materialidade da produção de mercadorias tende a ser um nexo “estranho”, sempre tensionado, na ordem produtiva do capital. O que não quer dizer que o “novo saber” não está integrado – ou não é parte compositiva – da produção do capital. Não existe separação efetiva entre trabalho imaterial e

trabalho material. Não podemos conceber um sem o outro. Pelo contrário, o trabalho imaterial é sim parte do capital, regido pela sua lógica, sendo elemento compositivo da própria materialidade da produção capitalista. Mas diante da nova dialética intensa e extensa entre o imaterial no interior da materialidade da produção do capital, a lógica da produção de valor está diante de seu próprio limite intrínseco: a natureza do "trabalho vivo", a sua dimensão anímica, indispensável para a produção de máquinas complexas.

Na medida em que o "novo saber" – o imaterial – assume um papel estratégico na produção do capital constante, constituído cada vez mais pelo "*trabalho morto*" *inteligente* – diga-se de passagem, "inteligência artificial" –, abre-se um campo de luta, de tensão pela *formalização do "trabalho vivo" criador do "trabalho morto*", pela "*captura*" *da subjetividade da força de trabalho como trabalho vivo, trabalho vivo reduzido, mas indispensável (e ineliminável) à produção do capital*, com a tentativa perpétua de formalização do trabalho vivo ou do trabalho imaterial, adequando-o à materialidade do trabalho abstrato. O que explica, portanto, a busca recorrente de novas formas de *gestão de pessoas* nos locais de trabalho (um dos traços da nova forma de produção de capital: a *maquinofatura*).

O processo de produção do capital, que é o processo de produção do trabalho abstrato, fundamento da forma-mercadoria, percorre a transição da manufatura para a grande indústria. É o processo de substituição de "trabalho vivo" pelo "trabalho morto". Ele contém em seu bojo a *apropriação*, pelo capital, do *saber tácito* do mundo do trabalho vivo e de sua transformação (ou formalização) em conhecimento, sendo, através da ciência, transformado em tecnologia, forma social da técnica. A máquina é expressão desta cristalização do saber em conhecimento fetichizado. O "trabalho vivo" se defronta com a máquina como uma coisa estranha a si próprio, quando ela é, na verdade, a cristalização de um conhecimento apropriado pelo capital, de um saber tácito formalizado e que se transfigura em capital fixo. *Este movimento de abstração do "trabalho vivo" em "trabalho morto" é o desenvolvimento do sistema de máquinas*. A máquina é a expressão suprema do trabalho abstrato (a máquina é, em si, um ente abstrato *par excellence*). Entretanto, ao negar o "trabalho vivo", a máquina

nega a própria fonte de valor, a força de trabalho. Deste modo, *o trabalho abstrato, ao surgir em sua plenitude, é negado pelo seu próprio movimento. A lei do valor tende a ser abolida ao surgir. Como um organismo vivo, começa a morrer ao nascer*. O surgimento da máquina expressa o ápice de desenvolvimento contraditório da produção de mercadorias.

Mas é importante acompanhar o próprio desenvolvimento do sistema de máquinas. As novas *máquinas complexas*, capital fixo "inteligente", repõem, nas condições da crise estrutural (sendo elas o fator tecnológico desta própria crise estrutural), o "trabalho vivo" negado tendencialmente pelo próprio movimento da subsunção real do trabalho ao capital. Entretanto, o trabalho vivo que se põe em sua forma concreta como trabalho imaterial repõe um "novo saber", não mais o *saber artesanal*, tendo em vista que o saber artesanal pertencia a um estágio menos desenvolvido das forças produtivas do trabalho social, mas o *saber imaterial*, produto de (inter)subjetividades complexas, tensionalmente integradas à lógica do capital (inclusive parte dele), irredutível às medidas abstratas e impassível à formalização, visando a produtividade do trabalho.

Sob a grande indústria, a formalização do saber em conhecimento compunha o mote da educação técnica, que adestrava homens e mulheres à linha de produção, ao seu posto de trabalho, quase como máquinas vivas, logo substituídas por capital fixo. O segundo momento de "crise da grande indústria", que prenuncia, na acepção de Ruy Fausto, a "pós-grande indústria" (o que Francisco Soares Teixeira na entrevista denomina "cooperação complexa" e eu denomino "maquinofatura"), é o momento de emergência do *novo saber das (inter)subjetividades complexas*, que são obrigadas a lidar com as novas máquinas, inclusive máquinas que exigem afetos e envolvimento; um novo saber no interior da produção material do capital resistente à mera formalização abstrata (que tanto alimentou a lógica do trabalho abstrato em sua odisseia mecânico-industrial). Deste modo é que podemos dizer que temos hoje a crise da educação técnica como mero adestramento profissional.

Enfim, o que observamos não é um mero retorno do saber artesanal, até porque o "novo saber" inscrito no trabalho imaterial – não podemos esquecer – é parte compositiva do trabalhador

coletivo do capital, isto é, da máquina capitalista. O “novo saber” não é exterior à implicação do trabalho abstrato, sendo ele próprio expressão da subsunção real do trabalho ao capital. Mas o que buscamos salientar é que ele é uma *interioridade tensa, convulsionada pela sua própria natureza, que abre, hoje, nos locais de trabalho, dos eixos dinâmicos de acumulação de valor, um campo de luta de classes*.

O trabalho imaterial em sua dialética com o trabalho material e como forma de trabalho concreto expressa, enquanto elemento compositivo do trabalhador coletivo do capital e, portanto, subsumido à lógica do valor, o pleno desenvolvimento da materialidade contraditória do trabalho abstrato. O trabalho imaterial e seu “novo saber” – sempre no interior da materialidade produtiva do capital – nasce da contradição intrínseca à forma-máquina, a contradição entre forma material como técnica e forma social como capital. Em seu momento mais desenvolvido, a contradição essencial da relação-capital se explicita, paradoxalmente, na reprodução do “trabalho vivo” como “novo saber”, trabalho imaterial que compõe, ao lado de outros elementos, a manifestação explícita da *crise do trabalho abstrato*.

Estas ponderações sobre o tema contribuem para problematizar um rol de interpretações diversas que compõem o interessante livro de entrevistas de Henrique Amorim. O marxismo do século XXI expõe, na medida em que absorve a lógica dialética de Hegel, uma vez que, sem ela, segundo Lênin, seria impossível entender *O capital* de Karl Marx, uma riqueza analítica capaz de dar conta das problemáticas sócio-históricas candentes do século XXI. O interessante livro de entrevistas de Amorim é uma contribuição valiosa para que o marxismo no Brasil possa abrir seu horizonte de problemáticas sobre temas candentes que exigem mais do que nunca, hoje, o *resgate da dialética*, lógica ontológica tão desconhecida (ou mal-entendida) no marxismo brasileiro que, como salientou Leandro Konder em seu livro *A derrota da dialética*, possui, historicamente, um travo positivista que o marxismo estruturalista hegemônico, entre nós, apenas sofisticou. Enfim, o autor do livro *Trabalho (imaterial), valor e classes sociais: diálogos com pesquisadores contemporâneos* contribui para elevar nossas

reflexões teórico-críticas na medida em que nos põe em contato com discussões prementes e candentes que provocarão o marxismo no século XXI.

Giovanni Alves[38]
Marília, 22 de novembro de 2015.

Notas

- Alfredo Saad Filho – Doutor em Economia e professor titular de Economia Política na Soas, Universidade de Londres. Economista Sênior da Conferência das Nações Unidas para o Comércio e o Desenvolvimento (UNCTAD), em Genebra (2011-2012). Professor visitante na Universidade de York, em Toronto, na Universidade de Ferrara, na Itália, e na Organização de Comércio Exterior do Japão, em Tóquio. Atua na área de economia política do desenvolvimento, especialmente política industrial, neoliberalismo, democracia, políticas econômicas alternativas, economia política da América Latina, inflação e estabilização e a teoria do valor-trabalho e suas aplicações. Suas publicações acadêmicas incluem 9 livros, 70 artigos, 50 capítulos de livros e 30 relatórios e outras contribuições para as Nações Unidas e outras agências internacionais, especialmente a UNCTAD, PNUD, UN-ESCWA e UN-DESA. Esses trabalhos foram publicados em duas dúzias de países e em 15 línguas, e apresentados em mais de 200 eventos acadêmicos em 30 países.
  ↩

1. MARX, K. *O capital*. São Paulo: Nova Cultural, 1998.
   ↩
2. _____. *Grundrisse*: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. São Paulo: Boitempo, 2011.
   ↩
3. GORZ, A. *Adeus ao proletariado*: para além do socialismo. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
   ↩
4. TOURIANE, A. *La société post-industrille*: naissance d'une societé. Paris: Éditions Denoël, 1969.
   ↩

5. HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa*. Madri: Taurus, 1987.
↩
6. BELL, D. *O advento da sociedade pós-industrial*: uma tentativa de previsão social. São Paulo: Cultrix, 1977; OFFE, C. *Trabalho e sociedade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
↩
7. MELUCCI, A. The new social movements: a theoretical approach. *Social Science Information*, v. 19, n. 2, 1980.
↩
8. FRASER, N. Da redistribuição ao reconhecimento? Dilemas da justiça na era pós-socialista. In: SOUZA, J. (Org.). *Democracia hoje*: novos desafios para a teoria democrática contemporânea. Brasília: Editora UnB, 2001. p. 245-282; Honneth, A. *Luta por reconhecimento*: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34, 2003; TAYLOR, C. *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*: ensaio de Charles Taylor. Cidade do México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
↩
9. GORZ, A. *O imaterial*: conhecimento, valor e capital. São Paulo: Annablume, 2005; Lazzarato, M. Le cycle de la production immatériel. *Futur Antérieur*, [S.l.], n. 16, p. 111-120, 1993; Negri, A. Capitalisme cognitif et fin de l'économie politique. *Multitudes*, n. 13, p. 197-205, 2003.
↩
10. CASTELLS, M. *A sociedade em rede*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
↩
11. INGLEHART, R. *Modernization and postmodernization*: cultural, economic, and political change in 43 societies. Princeton: Princeton University Press, 1997.
↩
12. RIFKIN, J. *O fim dos empregos*: o declínio inevitável dos níveis dos empregos e a redução da força global de trabalho. São Paulo: Makron Books, 1995.
↩
13. NEGRI, A. *Império*. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2001.

↩

14. DAHRENDORF, R. *As classes e seus conflitos na sociedade industrial*. Brasília: Editora UnB, 1982; TOURAINE, A. Os novos conflitos sociais: para evitar mal-entendidos. *Lua Nova*, n. 17, p. 5-18, 1989.
↩
15. MOULIER-BOUTANG, Y. *Le capitalisme cognitif*: la nouvelle grande transformation. Paris: Éditons Amsterdam, 2007.
↩

- Entrevista realizada em 17 de abril de 2009 em sua casa em Estrasburgo, na França. Tradução de Santiane Arias.
↩
- Entrevista recebida por correio eletrônico em junho de 2009. Tradução de Henrique Amorim.
↩

16. *Cognitariat*, no original, em francês. Neologismo que designa os trabalhadores ocupados no chamado trabalho cognitivo, sobretudo em serviços realizados via internet, capazes de formar movimentos de resistência ao capital através da rede mundial de computadores.
↩
17. *Précariat*, no original, em francês. Neologismo que designa o conjunto de trabalhadores ocupados em trabalhos precários.
↩
18. *Délocalisations*, no original, em francês, significa a transferência de empresas para outras regiões.
↩
19. Publicada em francês. TOSEL, A. *Un monde en abîme*: essai sur la mondialisation capitaliste. Paris: Kimé, 2008.
↩

- Entrevista realizada no dia 14 de maio de 2009 em sua casa, na Rua d'Enghien, no Dixième, em Paris, França, e complementada, duas semanas depois, por correio eletrônico. Tradução de Henrique Amorim

↩

20. Intelecto geral.
↩
21. N.O.: No Brasil, *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense, 1987.
↩
22. Ver: <www.contretemps.eu/sites/default/files/RoubineAVP.pdf>.
↩

- Entrevista recebida por correio eletrônico em 15 de fevereiro de 2011.
↩

23. Informação como trabalho e como valor. *Revista da Sociedade Brasileira de Economia Política*, n. 19, p. 67, 2006.
↩

- Entrevista realizada no dia 5 de maio de 2009 na livraria *La Brèche*, Rua Taine, no Deuzième, em Paris, França. Tradução de Henrique Amorim.
↩

24. *Employés*: trabalhadores assalariados não operários, provenientes em geral do setor de serviços.
↩
25. *Cadres*, em francês, se refere aos assalariados superiores responsáveis, sobretudo, pela administração das empresas e aparelhos do Estado. O termo *encadrement* faz menção a funções específicas da divisão social do trabalho destinadas aos *cadres*, quais sejam: conceber, controlar, gerenciar e, portanto, legitimar e reproduzir as relações capitalistas de produção. Na falta de uma palavra apropriada, optei pelo termo original.
↩

- Entrevista realizada em 5 de junho de 2009, em sua casa, na Rua Le Goff, no Cinquième, em Paris, França. Tradução de Santiane Arias.
  ↩
- Entrevista realizada no dia 23 de novembro de 2010 em um Hotel de João Pessoa, na Paraíba.
  ↩

26. Refere-se ao livro de Francisco de Oliveira, *Crítica à razão dualista/O ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo, 2003.
    ↩
27. Lembramos que a entrevista foi realizada em novembro de 2010.
    ↩

- Entrevista recebida por correio eletrônico em 6 de outubro de 2010.
  ↩

28. Marx, K. *O capital*: livro III. São Paulo: Nova Cultural, 1988. v. V, p. 21-22.
    ↩

- Entrevista realizada em 29 de abril de 2009, no Centro de Recherche Paris-Jourdan Sciences Économique. Tradução de Santiane Arias.
  ↩

29. *Employés*: trabalhadores assalariados não operários, provenientes, em geral, do setor de serviços.
    ↩

- Entrevista realizada no saguão do Hotel Glória-Caxambu, em 26 de outubro de 2016.
  ↩
- Entrevista realizada no dia 9 de abril de 2009 em sua casa em Nanterre, na França. Tradução de Santiane Arias.

↩

30. *Cadres*, em francês, se refere aos assalariados superiores responsáveis, sobretudo, pela administração das empresas e aparelhos do Estado. O termo *encadrement* faz menção a funções específicas da divisão social do trabalho destinadas aos *cadres*, quais sejam: conceber, controlar, gerenciar e, portanto, legitimar e reproduzir as relações capitalistas de produção. Na falta de uma palavra apropriada, optei pelo termo original.
↩

- Entrevista realizada no dia 11 de maio de 2009, em sua sala, na École des Hautes Études en Sciences Sociales em Paris, França. Tradução de Henrique Amorim.
↩

31. Lojkine se refere ao economista russo Nikolai Kondratiev e sua análise dos ciclos de "*ondas longas*" desenvolvida em seu livro *As ondas longas da conjuntura*, de 1926.
↩

- Entrevista recebida por correio eletrônico no dia 6 de julho de 2011.
↩

32. MARX, K. *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie*. Berlim: Dietz Verlag, 1953. p. 592.
↩
33. Id. ibid., p. 593.
↩
34. Id. ibid., p. 594.
↩

- Entrevista realizada por Carolina Cristina Alves e Sávio Cavalcante no dia 26 de junho de 2011 na casa de Weeks, na West Hill Court, em Londres, Inglaterra.

↩

- Entrevista recebida por correio eletrônico no dia 20 de julho de 2011.
↩
- Entrevista recebida por correio eletrônico em 13 de abril de 2011.
↩
- Entrevista recebida por correio eletrônico em 3 de agosto de 2011.
↩
- Entrevista realizada em 5 de junho de 2009 em sua casa, na Rua de La Glacière, no treizième, em Paris, França.
↩
- Entrevista realizada em 12 de maio de 2009 em seu escritório no Institut de Recherches Économiques et Sociales (IRES), em Noisy-Le-Grande, França. Tradução de Santiane Arias.
↩

35. Conferir artigo de Michel Husson disponível em: <http://hussonet.free.fr/comlibcc.pdf>.
↩
36. Entrevista realizada em 2 de dezembro de 2010 em sua casa em Barão Geraldo, Campinas.
↩

- Entrevista realizada em 3 de junho de 2009, em sua sala no antigo prédio da École de Hautes Études en Sciences Sociales no Boulevard Raspail, 54, em Paris, França. Tradução de Santiane Arias.
↩
- Entrevista recebida por correio eletrônico em 23 de janeiro de 2013.
↩
- Grupo intergovernamental de especialistas sobre a evolução do clima.
↩

37. Aaron Swartz cometeu suicídio no início de 2013. Intenso ativista pela liberdade de informação, Swartz foi indiciado em 2012 por ter supostamente quebrado as proteções de download de artigos acadêmicos mantidos na plataforma JSTOR, que provê a disponibilização destes somente por meio de assinaturas e acessos pagos.
↩
38. Doutor em Ciências Sociais pela UNICAMP, livre-docente em Sociologia e professor da Unesp, *campus* Marília. É pesquisador do CNPq, com bolsa-produtividade em pesquisa, e coordenador-geral da Rede de Estudos do Trabalho (RET), do Projeto Tela Crítica (www.projetocinetrabalho.org) e do projeto CineTrabalho (www.projetocinetrabalho.org). É um dos líderes do Grupo de Pesquisa CNPq “Estudos da Globalização”. É autor de vários livros e artigos sobre o tema trabalho e sociabilidade, entre os quais *O novo (e precário) mundo do trabalho: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo* (Boitempo, 2000), *Trabalho e subjetividade: o espírito do toyotismo na era do capitalismo manipulatório* (Boitempo, 2011), *Dimensões da precarização do trabalho* (Praxis, 2013) e *Trabalho e neodesenvolvimentismo* (Praxis, 2014).
↩