

História e Ontologia: a questão do trabalho¹

Sergio Lessa – Prof. do Departamento de Filosofia da UFAL e membro da editoria da revista Crítica Marxista

e-mail: sl@fapeal.br

1. algumas questões preliminares

A história parece querer nos enlouquecer nesta transição do século XX ao XXI: oferece-nos indícios rigorosamente antípodas acerca do nosso destino.

Por um lado, a história parece querer nos convencer que tudo é fugaz e passageiro, que tudo é móvel e que nada permanecerá por muito tempo. O que ontem era moderno está hoje completamente ultrapassado; o que era referência segura revela-se, em pouco tempo, arcaico; as tendências históricas que julgávamos estabelecidas e com base nas quais fazíamos prognósticos são rapidamente revertidas e sem qualquer cerimônia para com nossas expectativas.

Não apenas as "coisas" se alteram (as cidades, as paisagens que nos eram familiares, os objetos cotidianos, etc.), mas também instituições milenares estão sob fortes tensões. A família, por exemplo. A afetividade das pessoas parece caber cada vez menos no padrão monogâmico burguês. Não bastasse isso, as famílias são cada vez menores e mais centradas na relação de pais e filhos. Há poucas gerações, a família mantinha a sua reprodução pela articulação de todas as gerações vivas: os bisavós, os avós, os pais e os filhos formavam uma mesma unidade econômica. Hoje, a mesma família mal articula a geração dos pais com os filhos: netos e avós já não têm o lugar assegurado. (Mészáros, 2002)

Uma outra instituição milenar que está sob visível tensão é a religião. Quer se trate da Igreja Católica, ou das outras religiões, todas vivem uma involução marcada pelo renascimento das seitas em uma versão nova e mercantilizada. Um dos traços a distinguir a religião das seitas, a racionalidade teológica perde espaço na mesma proporção em que renasce o

¹ Publicado na Crítica Marxista, V. 20, pp. 70-89, Revan, Rio de Janeiro, 2005.

fundamentalismo dogmático. A crise do catolicismo, por exemplo, é universal: a igreja degenera enquanto organização e, seus servidores, enquanto pessoas. O seu cerimonial e a administração dos sacramentos abandonam o fausto de outrora em nome dos shows e cerimônias popularescas e são crescentemente banalizados pela mercantilização da prática religiosa. Até mesmo as suas tendências progressistas, como a Teologia da Libertação, não são capazes de responder a este desafio senão curvando-se ao fácil elogio da religiosidade espontânea das massas, hoje atravessada pelo mais pobre e banal espírito de seita.

Na economia, nos costumes, na arte, na moda, na arquitetura, na forma de ser dos indivíduos: onde encontrar qualquer coisa que não esteja sob a esmagadora pressão da efemeridade? Não há, no horizonte, nada que pareça poder resistir aos vendavais da mudança.

Todavia, esta mesma história, no mesmo instante e pelos mesmos acontecimentos com os quais demonstra que "tudo o que é sólido desmancha no ar", nos faz acreditar no exato oposto: que tudo permanece o mesmo. Como se esse nosso período histórico, com sua permanente fluidez, tivesse uma única função: nos convencer da insuperabilidade do mercado. Essa segunda "lição" da história contemporânea nos leva a crer que todas as transformações, mesmo quando superficialmente se voltam contra o mercado, obedecem, sempre, às necessidades últimas do próprio mercado. A mercadoria parece ser a única coisa fixa em nosso mundo mutante. E, para piorar ainda mais as coisas, todas as transformações, sejam elas quais forem, tenham elas qualquer direção, apenas se transformam *no e pelo mercado*, como que a sublinhar que nada existe fora dele, que apenas nele as coisas têm existência. A mercadoria assume, na ideologia cotidiana, o estatuto ontológico da transcendentalidade: substrato último e imutável, seria o suporte de toda e qualquer existência concebível.

Não é assim que tem ocorrido com todas as transformações sociais dos últimos séculos? Não passamos da Belle Époque para a sociedade de consumo de massas e, dessa, para a crise atual, sem que nem mesmo fenômenos tão importantes como a Revolução Russa ou Chinesa fossem capazes de quebrar o feitiço do dinheiro? As destruições provocadas por duas Guerras Mundiais, que poderiam abrir espaço para a superação do capitalismo, não foram convertidas em um excelente negócio? Ao fim e ao cabo, todas as tentativas de se voltar contra o mercado não foram convertidas no seu exato antípoda, qual seja, na reafirmação da força do dinheiro que, por fim, recolocou tudo nos padrões da sua normalidade? Não teria sido esse, precisamente, o significado da queda do muro de Berlim e, hoje, da crescente integração da China ao mercado mundial? Todas as tentativas de vida "alternativa" (desde as opções mais

"coletivas" como as de 1968 até as mais individualistas de nossos dias) não terminam se convertendo em meras "modas" a serem comercializadas, para maior glória do "senhor do nosso mundo", o capital? O "sistema" não se mostra como a onipotência capaz de a tudo absorver e a tudo utilizar para seu próprio proveito?

Premidos por essas indicações rigorosamente contraditórias, nossa concepção de mundo nos torna seguros (ainda que não confortáveis) de que o amanhã será muito distinto de hoje, que nossas posses e conhecimentos atuais tornar-se-ão ridículos, que nossas aspirações e antecipações do futuro serão dignos de zombarias, que tudo será tão diferente que nada do que somos hoje irá permanecer: a não ser o mercado. Nosso futuro, por mais diferente, será um diferente que se porá *no e pelo mercado*.

No interior dessa concepção de mundo, nossa percepção do futuro passou por uma significativa alteração. Na década de 1950, com os "anos dourados"² do Estado de Bem-estar, o futuro era antevisto como um mundo asséptico, no qual a ciência triunfante venceria a miséria e a sujeira, no qual os Flashes Gordons da vida garantiriam a vitória do bem sobre o mal – e no qual o mercado continuaria sua existência indômita. Nos nossos dias, a assepsia deu lugar à tragédia. Não mais Flash Gordon e sim Mad Max: um mundo futuro marcado pela

² Lembremos que há, nessa expressão, uma certa dose de ironia. Pois os Estados que praticaram o Welfare, pouco mais ou menos que 9 países em todo o mundo, tiveram que adotar uma série de medidas pouquíssimas democráticas para viabilizá-lo. Na França tivemos o gaullismo, com forte direitização do espectro político e repressão aos movimentos operário e popular. Nos Estados Unidos (sem desconhecer a polêmica se houve ou não, lá, o Welfare State) a implantação das políticas públicas e de proteção social foram concomitante ao macarthismo, que significou a perseguição política de tudo que não fosse de direita naquele país. Devemos, ainda, não nos esquecer que países democráticos e que praticavam o Estado de Bem-Estar Social, de forma mais ou menos velada, mas sempre com o consentimento tácito dos seus parlamentos e dos seus judiciários, adotaram a tortura como instrumento policial, numa reversão da tendência à sua abolição que se verificava, em todo o mundo, desde o fim do século XVIII. Foi a França o primeiro país a adotar o choque elétrico em torturas e a Inglaterra a primeira democracia a criar um setor da "inteligência" especializada no desenvolvimento das técnicas de interrogatório e tortura – depois repassadas aos Estados Unidos na década de 1960. A Alemanha, em seguida, dá mais um passo no refinamento das práticas de tortura, das quais foram tristes testemunhas os ativistas da esquerda mais radical nos anos 1970. Para não nos alongarmos em uma lista que poderia ser muito maior, lembremos que os custos das políticas públicas do Estado de Bem-Estar foram financiadas pela implantação das multinacionais no Terceiro Mundo, sempre acompanhadas, alguns anos antes ou após, por ditaduras militares que garantiam a "tranquilidade de cemitérios" imprescindível à penetração do capital multinacional. Há, portanto, na expressão "anos dourados",

involução das forças produtivas. Ou então, "Blade Runner" – a identificação quase completa da essência humana com sua alienação³, uma espécie de identidade sujeito-objeto ao inverso do anunciada por Hegel: não a identidade que supera definitivamente a alienação do espírito, mas o espírito que se identifica quase totalmente com sua alienação. Contudo, em ambos os "futuros", tal como hoje, as mercadorias continuam sendo a "forma elementar" da vida social. Nossa imaginação, historicamente determinada, não consegue ir para além do mercado, quer seja prevendo um futuro radiante ou catastrófico.

Se a história fosse uma deusa, poderíamos com razão supor que desejasse nos enlouquecer. Na nossa vida cotidiana, ao mesmo tempo em que nos assegura, tão certo quando iremos morrer, que nada permanecerá como é hoje; também nos assegura, com igual certeza e com igual convicção, que o mercado é eterno. O que permanece na transformação extremada de tudo e todos é o mercado, a mercadoria. E, sendo a mercadoria a nossa "essência", seríamos sempre essencialmente os mesmos – ainda que em tudo sempre diferentes.

Bem pesadas as coisas, essas indicações radicalmente dicotômicas da nossa vida cotidiana (tudo se transforma, mas tudo permanece, no fundo, o mesmo) que contribuem para que as ideologias hoje predominantes sejam marcados pelo irracionalismo. Assolada pela antinomia dessas indicações, nosso espírito como que pede arrego e se esvai pelo caminho de menor resistência: contenta-se com a constatação de que não haveria alternativas e se aquieta com a afirmação de que seria inútil questionar pela razão última das coisas.

Por outro lado, como o mercado é de uma desumanidade extrema, a universalização das relações mercantis gera, na reprodução dos indivíduos, angústia e insatisfação. A conversão de cada ser humano em "portador de mercadorias" rebaixa a nível ínfimo o nosso desenvolvimento enquanto individualidades. A resposta espontânea e típica a essa situação tem sido a superficialidade mais banal. Para convivermos com as antinômicas indicações acima mencionadas, nosso intelecto vai fazendo gato e sapato para coadunar idéias muito distintas, quase sempre opostas, muitas vezes antagônicas; se esforça para "domesticar" as contradições entre as idéias e conceitos que toma por válidos. E este "domesticar" das contradições apenas é possível pela reprodução de uma concepção de mundo tão frouxa, tão pouco articulada, tão pobre, que torne apromáticas as contradições entre os conceitos e valores que adotamos.

indiscutivelmente, boa dose de ironia. Sobre o renascimento da tortura no século XX, cf. Millett, 1994.

Uma concepção de mundo irracional o suficiente para que as absurdas contradições entre nossas idéias e valores não causem maiores perturbações, nem intelectuais nem afetivas. Do ponto de vista do indivíduo, a unidade racional, marca de personalidades socialmente mais desenvolvidas, vai se dissolvendo na penumbra da irracionalidade e, reflexivamente, no pólo da reprodução social global, afirma-se como traço marcante a reprodução ampliada da ignorância. A fragmentação das personalidades individuais e a reprodução ampliada da ignorância são, hoje, movimentos distintos e reflexivamente determinantes da totalidade da reprodução social.

Nossa unidade enquanto individualidades, já comprometida pela cisão *citoyen/bourgeois* que Marx analisou em *A questão judaica*, torna-se ainda mais fragmentada. Para que possamos alcançar alguma harmonia que torne a vida cotidiana minimamente possível, nosso espírito, repetimos, busca na superficialidade a fuga das contradições entre as idéias e concepções que abriga. Frente à insegurança advinda de um mundo efêmero, somos acalentados por uma concepção de mundo predominantemente conservadora e conformista, que toma as mudanças como signo da imutabilidade das coisas.

De um mundo em transformação como o nosso, o que se deveria esperar era que os indivíduos concluíssem que nada é eterno e de que tudo está para ser transformado. O exato oposto tem lugar, contudo: nada a se fazer senão aceitar as transformações que vivemos como a evidência cabal de que, seja qual for o futuro, será regido pela mercadoria, pelo mercado. A efemeridade da vida cotidiana se converte, assim, em seu mais rigoroso oposto: a permanência estática do mercado. E nossos cérebros, exauridos pela tensão entre sinalizações tão distintas, parece buscar refúgio no conformismo que hoje faz par com a superficialidade teórica. A ignorância se reproduz de forma ampliada e a curiosidade, enquanto um traço das nossas personalidades, vai se tornando tipicamente cada vez mais rara.

Este escape pela superficialidade está longe de ser estável ou confortável. Antes, é pesadamente incômodo, inconveniente, pois não fornece o imprescindível para que enfrentemos os desafios objetivos que a história coloca à nossa frente. Nem no plano da vida individual, nem em se tratando dos grandes dilemas (desde o desequilíbrio ecológico até o desemprego, para sermos muito pontuais) e menos ainda quando se trata de a humanidade assumir emancipadamente a sua própria história, as respostas que a via de menor resistência

³ Alienação, aqui, como *Entfremdung*.

pode nos oferecer estão infinitamente aquém do necessário. O máximo conforto que pode nos fornecer é tão fugaz e momentâneo que converte a vida das pessoas numa eterna e insaciável busca pelos ínfimos momentos de consolo propiciado pela aquisição de mercadorias. A "ida ao shopping" converte em mecanismo de conforto, e mesmo entre as classes não abastadas. Nossa alma tenta o impossível: ser conformista em um mundo que se recusa a permanecer o mesmo. Como poderíamos ser conformistas se não temos nada com que nos conformar permanentemente? E como aceitar a eternidade do mercado em mundo em que tudo teima em não permanecer o mesmo? A resposta mais simples, pois a linha de menor resistência, é a concepção de mundo segundo a qual o mercado é a causa do progresso da história e, por isso, para onde a história for, o fará nos braços do mercado. O eterno, ao qual poderíamos então nos conformar com a segurança do perene, é a ordem do capital: daqui a aparência de verdade que reveste a ideologia predominante.

É por isso que, do ponto de vista da reprodução dos indivíduos e dos complexos ideológicos mais diretamente a ela associados, o mundo em profunda transformação em que vivemos termina sendo o fundamento material para uma ideologia em tudo conservadora. E, para velar a evidente antinomia entre a absolutização da mudança e a absolutização da permanência, a saída é a superficialidade teórica: conceitos tão carentes de determinações, tão fluídos, que tiram a aparência de veracidade de sua, também aparente, capacidade em refletir a fugacidade (esta, real) dos fenômenos sociais. Tal superficialidade, por sua vez, necessariamente é irracional: desconsiderar as contradições e trabalhar com conceitos pouco precisos é a via mais rápida para uma concepção de mundo irracional. E, a partir de tal concepção de mundo, aceita-se acriticamente a irracionalidade de uma sociabilidade na qual as relações sociais se reduzem à relação entre mercadorias. É, grosso modo, também por essas mediações que é naturalizada a evidente irracionalidade de uma sociedade na qual, como dizia Millor, "Com o dinheiro, compra-se até amor sincero."

São essas contraditórias emanções ideológicas da vida cotidiana que fazem com que, hoje, tomemos as mudanças como signo da imutabilidade das coisas. Pode parecer paradoxal, mas isso acontece sem sequer nos darmos conta. Hobsbawn comenta com certa ironia, em *Uncomum People*, que "Uma revolução moderada é uma contradição em termos"(Hobsbawn, 1998:1) Isso foi escrito em 1961. Hoje, teóricos considerados sérios, prestigiados, como Antonio Negri ou Michael Hardt, nos ofertam longas e prolixas ladainhas,

não mais acerca de uma revolução moderada, mas de uma "revolução passiva"⁴. Retiram do termo revolução o que o particulariza: ser uma ruptura com a essência de uma dada sociabilidade que origina um outro modo de produção, uma outra maneira de se organizar a vida cotidiana. Não pode ser nem passivo nem permanente um processo histórico que é essencialmente a intervenção consciente dos homens para promover a passagem de um modo de produção a outro. Um salto ontológico – e é isto que define uma revolução – não pode ser passivo porque requer uma intervenção – violenta, organizada e com elevado grau de consciência, mesmo quando se trata de revoluções burguesas – de enormes massas na resolução dos dilemas históricos mais essenciais na ordem do dia.

Se analisarmos com cuidado esta confusão da qual Negri e Hardt são expressões bastante típicas, o que encontramos é, também, o empobrecido reflexo teórico da enorme confusão entre eternidade e efemeridade que encontramos nas nossas vidas cotidianas. Um mundo em que tudo se altera sem que nada se transforme em sua essência: poder-se-ia imaginar uma base material melhor para uma concepção de mundo na qual mudança e permanência se aproximam até quase a identidade? Não é essa a nossa experiência cotidiana, e não é a "existência que determina a consciência"? A consciência da complexa, humanamente rica, historicamente promissora, articulação dialética entre continuidade e ruptura na história é algo tão conflitante com a vida cotidiana que se torna confusa, turva, -- enquanto que "contradições em termos", como a "revolução passiva" de Negri e Hardt, adquirem a clareza cristalina de evidências que brotam do imediatamente vivido. O que é uma contradição em termos se aproxima de nossa concepção de mundo como algo evidentemente verdadeiro porque mero reflexo acrítico do eterno permanecer do reino sempre mutável das mercadorias. E, tomando por coerente o que não passa de um absurdo, tentamos e parcialmente conseguimos nos confortar afetivamente evitando o exame aprofundado, necessariamente crítico, das contradições que marcam nossas vidas esfrangalhadas, tanto objetiva quanto subjetivamente. Com tal ideologia predominando,

⁴ Analisamos o conceito de "revolução passiva" nesses autores em "Trabalho imaterial: Negri, Hardt e Lazzarato" (Estudos de Sociologia, n. 11, Unesp-Araraquara, 2001); "Trabalho imaterial, classe expandida e revolução passiva", a ser publicado na Crítica Marxista n.14, Boitempo, 2002; e em "A fábula do trabalho imaterial", no prelo na revista Serviço Social e Movimento Social, da UFMA, São Luis.

não é de se surpreender que possamos ainda dormir enquanto preparamos nossa própria extinção do planeta Terra.

Mencionaremos, porque importante para as opções metodológicas que fazemos cotidianamente, o fator subjetivo aqui envolvido. Não apenas no sentido que Marx e Lênin deram ao termo, mas num sentido ainda mais originário, basal: a afetividade de cada indivíduo. Melville, em *Moby Dick*, descreve o terror de um temporal em alto-mar. O horizonte se torna invisível atrás das enormes ondas, o céu dissolve-se no fundo indistinto das nuvens em mutação e em um lençol de água que cai de direções que o vento teima em alterar a cada instante. O navio, em movimentos desordenados, imprevisíveis e que ameaçam a cada vaga a sua estrutura, faz com que o tempo se resuma ao instante presente: toda atenção concentra-se na próxima vaga, no aqui e agora; a vaga que passou deve imediatamente dar lugar, na consciência, à próxima ameaça. A memória do passado não é mais que uma imagem confusa, incapaz de retratar a sequência real e os detalhes dos acontecimentos. O futuro não pode sequer ser considerado. Em tais momentos, todos os extremos entre a morte ou a vida são igualmente possíveis; aos indivíduos resta apenas agir, desesperadamente, sem qualquer consideração para com o limite de suas capacidades (físicas, intelectuais, afetivas). A reação tem que ser imediata, pois o futuro não se apresenta senão como o *hic et nunc* expresso pela ameaça de morte. É então que a intuição, que vem de anos de vida no mar e da convivência com a cultura que se acumulou ao longo dos séculos, tem um papel tão importante. A vida ou a morte podem ser separadas por uma reação espontânea, intuitiva, de um ou outro indivíduo, capitão ou imediato, marinheiro ou cozinheiro.

Algo análogo parece acontecer a nós todos: as transformações são tão abruptas e as ameaças à sobrevivência da nossa forma de ser e de sentir (à nossa formação social e às concepções de mundo que a acompanham) são tão avassaladoras, que nossa reação às alterações da vida cotidiana é centrada nos desafios mais imediatos que se impõem com a força do aqui e agora. O passado e o futuro apenas podem comparecer, nesse universo ideológico, ou como o futuro ameaçadoramente imprevisível ou, então, como a confusa sequência de eventos passados; nem o futuro nem o passado, portanto, podem ser assimilados pela nossa concepção de mundo com o peso ontológico que possuem na história. Nesta, na história, ao contrário do que se passa em nossa concepção de mundo, o passado consubstancia as determinações causais que explicam porque somos o que somos e não somos diferentes; o

futuro é um elemento importante a determinar a qualidade das nossas reações ao que somos pois, em parte, nossas reações ao presente são determinadas pelo que desejamos vir a ser. Passado, presente e futuro são, assim, dimensões reais, determinações materiais, de nossas vidas, -- e apenas a concepção de mundo burguesa (hoje marcada pela irracionalidade de seu fundamento material que conduz ao desespero nas individuações) pode rebaixar a existência apenas e tão-somente à sua dimensão da imediaticidade do presente.

Mészáros, em um dos momentos mais sublimes de *Para Além do Capital*, discorre por dezenas de páginas acerca da incapacidade histórica da concepção de mundo burguesa tratar o tempo em sua totalidade ontológica, ou seja, enquanto uma rica e complexa articulação entre o passado, o presente e o futuro. Para a ideologia predominante, o passado é apenas a explicitação de uma essência não mutável dos homens, eternamente egoístas porque sempre proprietários privados. O futuro é aquilo que não devemos considerar (como que para que não desesperemos). No longo prazo, dizia Keynes, estaremos todos mortos. É na ordem do dia que se decide a concorrência capitalista, é aqui e agora que a posição relativa dos proprietários privados é decidida. Em uma sociabilidade de proprietários privados, é o presente a única dimensão realmente importante da vida cotidiana.

Perdida a conexão com a história, sem um passado e sem um futuro, a individualidade de cada um de nós dissolve-se em uma totalidade pobre de mediações, portadora de uma racionalidade muito rebaixada, e isto tanto do ponto de vista da relação do indivíduo com a sociedade da qual é partícipe, como também da relação do indivíduo consigo próprio. Socialmente, não nos reconhecemos na história que fazemos, não nos reconhecemos nas conseqüências dos nossos atos, não nos reconhecemos nas conseqüências que nós próprios provocamos a nós mesmos. Individualmente, do ponto de vista de nossa interioridade mais pessoal, ficamos perdidos em emoções, conceitos, intuições, desejos e frustrações que configuram uma totalidade impossível de ser sintetizada em uma personalidade afetiva e intelectualmente rica, "omnilateral". Perdidos no enorme temporal, ficamos à deriva e, para que a sociedade possa continuar a se reproduzir nessa situação, temos que nos conformar com ela: tudo muda, mas isso não teria importância pois, parece dizer nossas vidas alienadas, esta mudança segue uma regra imutável: o mercado. A angústia de não podermos prever o futuro senão como a ameaça assustadora do desastre é consolada pela idéia de que tudo é assim mesmo e que não há alternativa à tempestade. É como se nosso espírito fosse obrigado a se aquietar com a ilusão de navegarmos em águas calmas ainda que soubéssemos estarmos

ameaçados de morte pelo próximo vagalhão da tempestade que nos envolve. Não há como sintetizar as personalidades em uma totalidade humanamente rica, omnilateral, enquanto formos obrigados a homogeneizar em uma concepção de mundo banalizada as contraditórias indicações da porção mais "dura" de todas as mediações históricas: a vida cotidiana.

Como, hoje, não se sentir como um graveto jogado nas ondas da história? E como podemos nos sentir tão desprezíveis quanto um graveto numa tempestade depois de termos descoberto que somos nós, a humanidade, os únicos demiurgos de nossa própria história? A nossa tempestade, diferente da do marinheiro, não vem das forças incontroláveis da natureza, mas sim das nossas próprias ações – aqui também, com a mediação decisiva da vida cotidiana. O que nos ameaça não vêm dos céus, nem tem em Netuno seu artífice, mas de nós mesmos, da prossecução presente do passado que construímos e das perspectivas futuras que orientam nossas opções na vida cotidiana.

Por mais que nos esforcemos, poderemos na melhor das hipóteses ser um graveto consciente do nosso destino – portanto um graveto angustiado e desconfortavelmente jogado pelos vagalhões de nossa alienada humanidade. Retirar conforto, ainda que subjetivo, da ordem do capital é, digamos, essencialmente "desconfortável". Por um lado, porque a vida sob o capital em época da "produção destrutiva" é essencialmente "desconfortável". É um estado permanente de conflitos e ameaças em um ambiente urbano crescentemente alienado — mesmo para as classes dominantes. É riqueza e miséria extremadas como lados opostos de uma mesma moeda que, a cada dia, teima em se fazer mais fina, aproximando seus lados até a quase coincidência da cara com a coroa. É a alienação em seu máximo desenvolvimento, colocando em risco a própria sobrevivência da espécie humana. A "produção destrutiva" de mercadorias é, necessariamente, a "reprodução destrutiva" de nossa humanidade. Para termos um quadro um pouco menos incompleto, junte-se a isso o fato de que a individuação que a ordem do capital possibilita rebaixa cada um de nós a uma eterna luta para juntar os caquinhos de uma substância social ontologicamente fragmentada entre o *citoyen* e o *bourgeois*, entre o perene e o efêmero, entre a superficialidade e o humanamente denso. Desumana em suas determinações mais gerais e em cada uma de suas manifestações singulares, a miséria humana que é a única "riqueza" hoje possível sob a regência do capital é incapaz de abrigar uma substância social "omnilateral": pode ser quase tudo, menos a fonte de conforto e consolo para as carências que se originam de sua própria desumanidade.

2. o que essas "questões preliminares" tem a ver com o trabalho?

A confusão teórica entre a efemeridade do mundo em que vivemos e a absoluta permanência do mercado é potencializada pela alienação em que vivemos. E, vice-versa, não compreender como passado, presente e futuro se articulam na história potencializa, por sua vez, os processos alienantes que nos caracterizam. Há, aqui, uma autêntica determinação reflexiva. Nesse contexto, não é de se espantar que, ao tratarmos de algo tão humano e algo tão peregrino na história quanto o trabalho, fiquemos perdidos entre sua continuidade e a sua constante transformação, entre a sua evolução e a sua permanente necessidade para a reprodução social. A nossa vida alienada termina por fazer turvo, confuso, quase incompreensível, aquilo que nos distingue da natureza e que tem sido, por toda a história, a nossa marca mais decisiva: nossa capacidade de construir o futuro como resposta consciente às necessidades que identificamos em nossas vidas cotidianas. A nossa essência se tornou incompreensível porque o resultado de nossas ações se tornou, também, incompreensível. Fazemos a história e, no entanto, nos comportamos e nos sentimos como se não fôssemos mais que gravetos na tempestade.

Como, então, esperar que a vida cotidiana e o que dela exsuda ideologicamente nos forneçam espontaneamente uma base a partir da qual possamos compreender o complexo desenvolvimento, humanamente riquíssimo e cheio das mais generosas potencialidades históricas, do trabalho ao longo da história?⁵ O trabalho é, também por isso, uma categoria que as ciências humanas têm extrema dificuldade em tratar. Na maior parte das vezes, hoje os teóricos aferram-se tão somente às suas manifestações pontuais, presentes, fenomênicas. Hipertrofiam o peso e a importância das singularidades do presente e, explícita ou implicitamente, desprezam a conexão com a história. Agem, -- quando não afirmam -- como se a totalidade fosse incognoscível. Elaboram, então, teorizações que não resistem, sequer superficialmente, à prova do tempo.

Se quisermos ir para além desse pântano teórico – o que Lukács denominou de "o falso socialmente necessário" – não temos outra alternativa senão retornamos ao que a vida

⁵ O leitor não terá muita dificuldade em identificar o quanto, aqui, somos devedores do texto de José Paulo Netto, "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade", in Pinassi, Lessa(orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, 2002, em especial de suas preciosas indicações acerca do "espírito" do nosso tempo ao explorar o "exílio" da "impostação ontológica" proposta por Lukács.

cotidiana nos afastou: a história. Nela, continuidade e rupturas, o essencial e o fenomênico, o "eterno" e o mais fugaz, se articulam como seus momentos reais e distintos. O trabalho, para ficarmos com nosso objeto, apenas pode ser a categoria "eterna" do mundo dos homens porque assume, a cada instante da história, configurações distintas que são irrepetíveis (portanto, únicas), pois portadoras de todo o desenvolvimento passado. Como o trabalho pode ser único e, ao mesmo tempo, universal? Desse modo: como o presente se transforma permanentemente em passado, o passado do qual cada forma presente do trabalho é portadora a cada momento também se altera. Ser portadora do passado, das conquistas, descobertas, derrotas, ganhos e perdas que ficaram atrás no tempo é condição imprescindível – e jamais impedimento – para que o trabalho adquira formas distintas a cada instante da história. Do mesmo modo, aquilo que coletiva e individualmente prospectamos como nosso futuro adentra cotidianamente aos atos de trabalho, sendo também elementos importantes na configuração das suas formas contemporâneas. Enquanto prévia ideação do nosso futuro, todas as esferas ideológicas, com maiores ou menores mediações, jogam aqui também seu papel. Está, assim, aberto o caminho para a consideração do trabalho enquanto, ao mesmo tempo, "eterna" e mutável necessidade do mundo dos homens. E sem grandes mistérios ou artimanhas, tão somente com o único pré-requisito de manter sob controle os influxos ideológicos que tendem a cindir futuro e passado do presente, a cancelar as distinções entre continuidade e ruptura, a velar as diferenças e as conexões entre mudança e permanência. E, em se tratando da atual polêmica acerca da relação entre o trabalho e as outras práxis como a educação e o serviço social, é imprescindível também não se perder a distinção entre necessidade e identidade. Uma práxis qualquer apenas pode ser imprescindível a uma dada particularidade histórica do trabalho (por exemplo, o Direito na regulamentação das relações de produção em sociedades de classe) se for dela distinta, *pois apenas pode haver uma relação de necessidade entre categorias entre si distintas.*

3. "Metafísica" e "empirismo"

Examinemos essa mesma questão de um outro ângulo.

O trabalho não existe fora do ser social. O que significa, para a nossa discussão, que só há trabalho enquanto parte do processo mais global de reprodução da sociedade. Portanto,

isolado da totalidade social, enquanto absoluta singularidade que não participa da sociedade, o trabalho sequer existe enquanto tal⁶. A qualidade que faz de uma ação um ato de trabalho apenas existe na relação desse ato com a reprodução social, na conexão ontológica desse mesmo ato com a totalidade do mundo dos homens, com todas as mediações necessárias. Dito de outro modo, é a função social do ato, mais que qualquer outra de suas características, que faz um ato ser, ou não, trabalho.

Tal absolutamente necessária participação do trabalho na totalidade social, entretanto, não significa o cancelamento da singularidade de cada ato. Como todo fenômeno, também os atos singulares de trabalho são, rigorosamente, irrepetíveis. A decisão de se repetir o já realizado é, por si só, uma novidade em relação ao ato original.⁷ Isto, se nos restringirmos apenas ao capitalismo contemporâneo. Que tal, então, se introduzirmos em nosso horizonte outras formas históricas do trabalho como as atividades de coleta e caça das sociedades primitivas, como as distintas formas do trabalho na sociedade escravista (que incluía, lembremos, um setor assalariado no exército), como as inúmeras atividades de trabalho (artesanal, agrícola, etc.) do mundo medieval? E, para tornar o quadro quase impossível de ser considerado no estreito horizonte da sociologia contemporânea, que tal incluímos nele as formas muito diversificadas do trabalho no modo-de-produção asiático, com suas formas híbridas de exploração e cooperação, de apropriação privada e coletiva, de afastamento entre o mundo das nuvens da política e o mundo da reprodução material? Não há como se cancelar a singularidade dos atos de trabalho – assim como não é possível cancelar sua conexão com a totalidade social. Por isso, na análise do trabalho, quando se considera tão somente a sua dimensão mais imediata, o seu *hic et nunc*, nos comportamos (teórica e/ou praticamente) como se a totalidade fosse

⁶ Há aqui, uma questão de fundo que apenas mencionaremos: não há singularidade que não seja a singularidade de uma universalidade e, inversamente, não há universalidade que não seja uma universalidade de singulares. Cf. Lukács, 1967.

⁷ É esta impossibilidade ontológica de tornar repetíveis os atos humanos a razão última para que a tentativa do taylorismo em padronizar absolutamente os atos singulares de trabalho tenha sido fadada ao fracasso desde o seu início. De fato, como tornar idênticos atos que, sempre, produzem algo novo tanto no mundo material que transforma quanto no indivíduo que o executa? Quantificados os atos humanos, padronizados seus movimentos constituintes, doutrinada a subjetividade operária pela ideologia dominante, ainda assim os atos de trabalho são sempre distintos, suas singularidades são impossíveis de serem canceladas. Essa a razão fundamental para que o sonho dos "cientistas" do taylorismo não possa descer à terra: a padronização que almejavam é ontologicamente impossível.

incognoscível (ou na maior parte das vezes, o que dá no mesmo, inexistente) – com todas as conseqüências teóricas, ideológicas e políticas que advêm deste postulado.

Ao considerarmos o trabalho, a variedade e a diversidade dos "casos" em nossas mãos é de tal ordem que não se pode fugir à questão da articulação entre o perene e o efêmero, entre o eterno e o passageiro, entre o universal e o particular, entre o essencial e o fenomênico, entre o necessário e o idêntico. Trata-se de um fato basilar: a singularidade de cada ato de trabalho concreto⁸ não tem qualquer significado em si mesma; apenas na relação com a totalidade social pode, de fato, ser um ato *de trabalho*. Articulados com a totalidade social, descoberta as suas conexões com a reprodução social, todos os atos, em sua infinita distinção, exibem a função social deles fundante: a transformação da natureza nos bens materiais indispensáveis à reprodução de cada sociedade.

Contudo, a "existência determina a consciência". Por isso, na maior das vezes, quando se aborda a problemática do trabalho, essa necessidade de reconhecimento das suas dimensões particulares e universais é contrabalançada pela pressão ideológica oriunda da "atividade enlouquecedora" da deusa da história que mencionamos acima. As opções são, então, colocadas em termos excludentes: ou nos aferramos ao eterno, ou nos fixamos na mutabilidade. Metodologicamente, ao tratar do trabalho, espontaneamente somos colocados frente ao falso dilema "metafísica" *versus* "empirismo"⁹, como se não houvesse qualquer outra possibilidade.

⁸ Aqui um certo cuidado é necessário. O antípoda do trabalho abstrato não é o trabalho concreto, mas sim o trabalho emancipado. O trabalho concreto é o contrário do trabalho em geral, ou seja, é o ato de trabalho (quer cumpra a função de produtor de mais-valia, ou não) com suas peculiaridades singularizantes. O trabalho do marceneiro ao fazer uma mobília é trabalho concreto, seja ele ou não assalariado por um capitalista, parte de um feudo medieval, etc. Claro que, como não há singularidade que não seja partícipe de um universal, o fato de o ato de trabalho concreto fazer parte de um determinado modo de produção terá também sua influência na determinação da sua concretude. Novamente, não há singularidade fora de determinações reflexivas com o universal.

⁹ Empregaremos esses dois termos com a acepção mais freqüente que recebem no debate em curso: enquanto desprezo pela história ("metafísica") ou como fixação no imediatamente dado (empirismo). Enquanto conceitos filosóficos, tais conceitos possuem um conteúdo bastante preciso e que não correspondem inteiramente a seu uso cotidiano. As aspas são para chamar atenção a esse aspecto.

É essa, na enorme maioria das vezes, a opção metodológica com que somos confrontados ainda no início das nossas pós-graduações e a pressão continuará por toda a vida do pesquisador. Somos forçados a nos decidir pelo falso caminho da "metafísica" (que não carece da história) ou, então, pelo também falso caminho "empirista" que não concebe o real senão como os "casos" ao alcance das mãos. O espírito do tempo nos coloca frente ao falso dilema de ou fazer um trabalho "teórico", "descomprometido com o presente" ou, *aparentemente ao inverso*, tratar da mera singularidade "empirista" através dos estudos de caso.

Reduzidos a gravetos entre os vagalhões da tempestade em que transformamos a história, espontaneamente somos postos frente à frente com a contraposição excludente entre o aqui e agora e a história, entre o eterno e o mutável, entre o essencial e o fenomênico. Ou concebemos o trabalho apenas como as suas múltiplas formas presentes ou, então, como uma estrutura eterna e etérea que teria a mesma relação com nosso mundo que os modelos ideais do velho Platão. Entre essas duas alternativas, entre si excludentes e igualmente desencaminhadoras, ficamos perdidos entre escolhas igualmente incapazes de dar conta de nosso objeto em sua complexidade. *Mutatis mutandis*, tal como na vida cotidiana somos forçados, pelas carências de nossa miséria existencial, a escolher ideologicamente entre um presente sem raízes históricas ou uma essência a-histórica que determinaria mecanicamente o presente, ao tratarmos do trabalho ficamos também perdidos na polarização antinômica entre seu presente e sua história. E tanto na análise do trabalho quanto na vida cotidiana, ao optarmos entre as alternativas que espontaneamente exsudam da mesma vida cotidiana, -- "metafísica" ou "empirismo" -- terminamos repondo, ao fim e ao cabo, a mesma miséria existencial que é o fundamento material dessa situação teórico-ideológica.

A impossibilidade de qualquer uma dessas alternativas ser bem sucedida na compreensão do complexo fenômeno histórico que é o trabalho¹⁰ não impede que sejam, também, a via de menor resistência. Acima de tudo por que convergem, cada uma ao seu modo, com o espírito de nossa época: a concepção do capital como uma ordem perene, imutável. De fato, tanto para a opção "metafísica" quanto para a "empirista", os resultados são, nesse particular, muito

¹⁰ Sem entrarmos, aqui, na exploração desse nexos ontológico, no caso particular que examinamos, o fato de serem origem de concepções de mundo conformistas, compatíveis com os complexos alienantes contemporâneos, faz com que tais teorizações "metafísicas" ou "empiristas" tenham na sua qualidade de produzir falsas teorias uma *conditio sine qua non* de sua reprodução ideológica. Possivelmente sejam um caso típico da *intentio obliqua* discutida por Lukács em sua *Ontologia*.

semelhantes: o reconhecimento, explícito na maioria das vezes, da perenidade da ordem do capital. O trabalho abstrato, a forma historicamente específica do trabalho sob a regência do capital, é elevado a modelo eterno do trabalho (a vertente "metafísica") ou, então, é "constatado" em todos os atos singulares (a vertente "empirista"). No primeiro caso, projeta-se sobre a processualidade histórica, sobre o passado e o futuro, uma estabilidade a ela completamente estranha; no segundo caso, fica-se restrito à aparência mais superficial de todos os diferentes atos de trabalho. Na razão "metafísica", o modelo do trabalho é eterno; na razão "empirista", o assalariamento e o trabalho são imediatamente identificados. Como o modelo de trabalho da razão "metafísica" é o trabalho abstrato – e como, para o "empirista", é o assalariamento que termina caracterizando o trabalho – em ambas alternativas temos um resultado muito semelhante: a perenidade da ordem do capital. O "modelo" do presente é projetado sobre o passado e o futuro de forma anacrônica, a-histórica e não dialética, – repetimos, tanto pela "metafísica" quanto pelo "empirismo".

Ainda mais: tanto na abordagem "metafísica" quanto na abordagem "empirista" desconsidera-se a própria contraditoriedade do trabalho no *hic et nunc*. Pois, como não há identidade possível entre capital e humanidade, mas apenas uma forçada —porque alienada — aproximação entre os dois, por mais desenvolvida que seja a sociabilidade capitalista nem todos os atos de trabalho serão convertidos em trabalho abstrato. Ou seja, mesmo o "empirista" mais radical não tem razão ao argumentar sua superioridade sobre a "metafísica" alegando sua pretensa capacidade em captar a o caráter multifacético do real: também ele não consegue considerar a complexa articulação, no aqui e agora, entre os atos de trabalho que foram assimilados à valorização do capital e aqueles que não o foram. Mais uma vez, tanto a "metafísica" quanto o "empirismo" universalizam o que não pode ser senão uma particularidade: o trabalho abstrato na sua relação com a totalidade social (o "empiricismo") ou, então, o trabalho abstrato na sua relação com a história da humanidade (o "metafísico").

As investigações hoje predominantes acerca do trabalho oscilam, a nosso ver, entre estas duas falsas alternativas que convergem, cada uma ao seu modo, ao ponto nodal do espírito de nosso tempo: a eternidade do mercado, a eternidade da ordem do capital. E, assim, incorrem, cada vertente ao seu modo, sempre no mesmo erro: postulam a universalidade (ontologicamente impossível) do trabalho abstrato.

4. Trabalho e modos de produção

Faz parte do espírito de nosso tempo, da imagem que as classes dominantes construíram de si próprias, a concepção segundo a qual a cultura burguesa seria portadora de uma racionalidade em tudo oposta ao dogmatismo e marcaria, por isso, uma ruptura radical com o "mundo das trevas" da Idade Média. Ciência burguesa e religião medieval seriam os dois pólos, irreconciliáveis segundo a concepção predominante, que sinalizariam a contraposição mais essencial entre o medieval e o moderno. Com a descoberta hegeliana do mundo enquanto processo, ter-se-ia aberto, sempre segundo a concepção dominante, uma nova possibilidade: a de se pensar cientificamente (segundo a concepção burguesa de ciência) a própria história.¹¹

É apenas uma meia verdade a idéia segundo a qual, ao contrário da metafísica medieval, a concepção de mundo burguesa poderia incorporar a radical historicidade do mundo dos homens. A metade que contém a verdade é a afirmação de que a concepção metafísica é impermeável à história. A falsidade se condensa na afirmação da capacidade do pensamento moderno (incluindo Hegel) pensar a história em todas as suas dimensões. Pois, tal como ocorre com a concepção de mundo hoje predominante, também o auge do pensamento burguês representado por Hegel apenas foi capaz de pensar a história limitadamente, isto é, enquanto processo que teleologicamente conduziria à ordem do capital. Tal como para Hegel, também para os nossos dias a concepção de que o mercado corresponderia à nossa imutável essência de proprietários privados é um obstáculo ideológico intransponível para pensar-se a historicidade do próprio capital. De fato, colocada a ordem burguesa como a finalidade da história, está assentado o cenário que torna inescapáveis os problemas do "fim da história" peculiar à concepção burguesa de mundo.¹²

Tanto na Idade Média quanto no espírito burguês, malgrado todas as distinções, encontramos diferentes formas da mesma incapacidade para se pensar a história. Em ambos os casos, predomina uma concepção da essência como não-história, como perene, como imutável. Mudou-se a concepção da essência humana (de ente pecador a proprietário privado), mas não se alterou como se concebe a própria categoria da essência. É por isso que tanto a concepção de mundo burguesa quanto a "metafísica" medieval tiveram que ser superadas pela ontologia

¹¹ Estamos aqui, propositalmente, desconsiderando manifestações ideológicas pontuais que, por mais importantes, não conseguirão abalar esse pilar da concepção burguesa de mundo. Nos referimos, entre outras, ao pós-modernismo e sua tentativa de refundar a concepção de mundo a partir do que denominam de derrocada das "grandes narrativas".

marxiana: para podermos pensar a história em sua radicalidade, na totalidade das suas determinações e mediações, fez-se necessário a elaboração de uma nova e crítica ontologia, como argumenta tão bem Guido Oldrini (Oldrini: 2002).

É nesse contexto que a consideração do trabalho enquanto "eterna" necessidade do mundo dos homens é a *conditio sine qua non* da crítica mais radical do trabalho abstrato. É a descoberta do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens que possibilitou a Marx demonstrar a radical historicidade do mundo dos homens e, por esta via, a não menos radical historicidade da ordem do capital. Como, com Marx, a essência passou a ser parte movida e movente da história (e não o fundamento eterno sobre o qual os processos históricos não poderiam retroagir), não há qualquer dificuldade insuperável para se articular, numa mesma processualidade, o que se apresenta continuamente ao longo da história com aqueles traços que existem apenas pontualmente. O mesmo em se tratando dos indivíduos e da totalidade social.¹³

A incompatibilidade com a história, não é, portanto, algo pertinente à ontologia marxiana, mas sim às concepções "empiristas" ou "metafísicas", tal como as caracterizamos acima. A idéia que não podemos agarrar a história quando fazemos ontologia é um equívoco tão grande quando o de imaginar que a via exclusiva de acesso à história é a singularidade do *hic et nunc*. Entre ontologia marxiana e história há uma íntima relação: *a história é a substância da ontologia*.

Basta a leitura de umas pouquíssimas páginas de *O Capital* ou da *Ontologia* de Lukács para que essa articulação entre história e ontologia se revele de forma cabal. No caso de Lukács, é especialmente esclarecedor o subitem do capítulo *A reprodução* intitulado "A reprodução da totalidade social", no qual encontramos, não uma discussão da história, mas sim uma exposição histórica do desenvolvimento dos modos de produção, de seu encadeamento ao longo do tempo e das suas particularidades específicas. Não há como ser suficientemente enfático: para a ontologia crítica inaugurada por Marx e desenvolvida por pensadores como Lukács e Mészáros, a história é a substância *primeira*, é o *único* objeto.

¹² Mészáros, 2002, argumenta longamente a importância da herança hegeliana para a concepção de mundo hoje predominante que afirma não haver alternativa ao capital.

¹³ Tratamos dessa relação entre individualidade e sociedade em Lessa, 1995 e em Lessa, 1998.

Na análise do trabalho, os argumentos ontológicos de Lukács que nos interessam mais de perto são, sinteticamente, os seguintes:

1) Não há ser vivo que não se reproduza pela transformação do seu ambiente. As plantas e os animais operam esta transformação de modo determinado biologicamente, o desenvolvimento das formas de interação entre os seres biológicos e a natureza tem por mediação o desenvolvimento dos próprios complexos biológicos.

2) Os homens são os únicos animais cuja interação com a natureza tem um desenvolvimento que não mais depende do desenvolvimento biológico. A história dos homens é a história das relações sociais, das formações sociais – ou seja, dos diversos modos pelos quais, ao longo do tempo, os homens se organizam para transformar o ambiente em que vivem. Este desenvolvimento independente da evolução biológica (somos os mesmos, biologicamente, desde que a história dos homens começou) é possível porque transformamos a natureza de um modo distinto dos animais: construímos nas nossas cabeças, antes de transformar o mundo objetivo, aquilo que almejamos. É esta capacidade de operar prévias ideações que possibilita que, ao transformar o real, além de produzir novos objetos, os homens também adquiram novos conhecimentos e novas habilidades, num processo de acumulação objetiva e subjetivamente independente do desenvolvimento biológico da espécie. É esta forma especificamente humana de se relacionar com a natureza que Marx denominou de trabalho.

3) O desenvolvimento fundado pelo trabalho se estende a todas as esferas do ser social, desde a economia até à particularidade mais íntima dos indivíduos, novamente com as devidas mediações caso a caso. De uma forma geral, este desenvolvimento tem suas conseqüências concentradas prioritariamente no desenvolvimento das forças produtivas, isto é, na capacidade de os homens transformarem a natureza com um gasto menor de horas de trabalho conforme se sucedem na história os modos de produção.

4) O desenvolvimento das forças produtivas conhece dois saltos ontológicos fundamentais. O primeiro, a Revolução Neolítica, cerca de 8 a 6 mil anos antes de Cristo, tem por fundamento o surgimento do trabalho excedente com a descoberta da agricultura. Como a produção total ainda estava aquém das necessidades para a reprodução social – ou que vale a dizer, como se vivia ainda no reino da carência -- a forma de apropriação desse trabalho excedente que se tornou historicamente predominante foi a propriedade privada. E, com ela,

vieram as sociedades de classe, o Estado, o Direito e o casamento monogâmico¹⁴. O segundo salto ontológico foi a Revolução Industrial, na passagem do século XVIII ao XIX. Com a superação dos limites do corpo humano resultante da aplicação da energia mecânica à produção, o desenvolvimento da capacidade humana em transformar a natureza foi intensificado a tal ponto que passamos, objetivamente, a um estágio de abundância. Ou seja, objetivamente passamos a ter a capacidade de produzir, não apenas mais do que os limites estreitos do mercado gerado pelo capitalismo permite, mas também mais do que a humanidade toda poderia consumir caso gozasse da mais plena possibilidade de fazê-lo. Dito de outro modo, o problema da carência material deixa de ser uma decorrência necessária do parco desenvolvimento das forças produtivas, para ser resultante única e tão somente da forma de organização social, do modo de produção. São as relações sociais as únicas responsáveis pela miséria em que hoje vivemos.

5) A passagem da sociedade primitiva à sociedade de classes introduziu enormes modificações qualitativas em todos os complexos sociais, a começar pelo trabalho. A teleologia deixou de ser a expressão imediata das necessidades de quem trabalha para expressar as necessidades da reprodução da sociedade de classes; e, nestas, as necessidades predominantes (mas jamais as únicas) são aquelas da reprodução material das classes dominantes. O valor de uso passa agora a conviver com o valor de troca. Ao longo dos séculos, a mercadoria (com a exceção das sociedades marcadas pelo modo de produção asiático) vai se generalizando até se transformar, com o capitalismo, na "forma elementar" da vida social (Marx, 1983:45). Nesse longo processo de desenvolvimento, rico em avanços e recuos, a humanidade evolui do trabalho escravo para o feudal e, deste, para o trabalho abstrato no capitalismo.

Para o que nos interessa, o trabalho abstrato é uma forma particular do trabalho. Tal como ao longo de toda história, enquanto o trabalho abstrato é trabalho, trata-se da transformação da natureza. Diferente das outras formas de trabalho que o antecederam, contudo, o trabalho abstrato é uma forma de exploração do homem pelo homem que inclui toda uma longa gama de atividades que são assalariadas, mas que não operam o intercâmbio orgânico com a natureza. E o fundamento dessa particularidade específica do trabalho abstrato

¹⁴ Diferente de Lukács, Marx e Mészáros acrescentariam nessa lista também a política. Sobre essa questão, cf. Lessa, S. "Ontologia e Política", in Pinassi, Lessa (ors) *Lukács: a atualidade*

está na forma de riqueza particular à sociedade burguesa: o capital. Diferente das formas anteriores de riqueza social, o capital é uma relação social que se reproduz *imediatamente* não pela transformação da natureza, mas sim pela produção da mais-valia. Com a extensão das relações mercantis a *quase todos* os complexos sociais, *quase todas* as atividades humanas tendem a se converter em fontes de mais-valia. Por isso, enquanto produtoras ou realizadoras de mais-valia, uma enorme quantidade de atividades que não transformam a natureza são incorporadas ao trabalho abstrato.

Há, portanto, uma dupla relação entre o trabalho e o trabalho abstrato.

Enquanto particularização do trabalho, o trabalho abstrato possui identidades e distinções para com o trabalho em sua universalidade. A identidade está no fato de que o fundamental da transformação da natureza sob o capital se faz sob a forma da relação assalariada, produtora de mais-valia. A distinção está em que a produção da mais-valia pode ocorrer também em atividades assalariadas que não operam qualquer relação direta com a natureza.

Além disso, tal como ocorria com o soldado assalariado do exército romano que vivia da riqueza produzida pelos escravos, ou com o capataz do senhor feudal que viva da exploração do servo, também no capitalismo há assalariados que vivem do "conteúdo material da riqueza" produzido pelos operários. Tal como ocorria nos modos de produção precedentes, também no capitalismo é na transformação da natureza (no trabalho) que temos a produção do conteúdo material da riqueza que é o fundamento de toda e qualquer reprodução social. E, o fato de o capital ser uma relação social que pode se reproduzir também pela exploração de outras atividades que não o trabalho, não altera sequer em um átomo da situação ontológica pela qual é na transformação da natureza que temos o momento fundante de toda e qualquer sociabilidade, pois é nele que se produz o "conteúdo material da riqueza social, qualquer que seja a forma social desta"¹⁵.

6) Todas as formas particulares do trabalho ao longo da história, portanto, exibem momentos de identidade e de diferença (de não-identidade, para sermos tecnicamente precisos) com as características mais universais do trabalho enquanto tal. As categorias fundamentais do trabalho (teleologia, objetivação, exteriorização, alienação e causalidade posta (Marx, 1983)) estão presentes em todas as suas formas particulares. Contudo, o específico do trabalho

do marxismo. Boitempo, São Paulo, 2002.

¹⁵ Marx, K. *O Capital*, vol I/1, Ed. Abril, 1983, São Paulo.

escravo foi destruído e, depois, substituído pela especificidade do trabalho feudal; este, por sua vez, foi substituído pelo trabalho abstrato.

Se não formos capazes de apreender estas articulações históricas (ontológicas) entre as diversas formas do trabalho nas diferentes formações sociais, não poderemos jamais compreender a historicidade do trabalho abstrato e, conseqüentemente, seremos presas fáceis para as armadilhas teóricas da concepção de mundo hoje predominante: ou o "empirismo" ou a "metafísica". Se perdermos a historicidade fundamental do trabalho abstrato não teremos alternativa senão postular, "metafísica" ou "empiricamente", a perenidade do trabalho abstrato e, portanto, do capital.

E, desnecessário assinalar, afirmada a perenidade do trabalho abstrato, nada mais razoável, dessa perspectiva, que a postulação da perenidade do mercado, da política, do Estado, etc., etc.

5. Trabalho e contemporaneidade

Hoje em dia, o trabalho, metabolismo entre o homem e a natureza é, predominantemente, trabalho abstrato.

A conversão da força de trabalho em mercadoria é a etapa final de generalização das relações mercantis. Isto significa, liminarmente, que a valorização do capital absorveu inúmeras outras práxis sociais que não o trabalho. Significa ainda mais: conforme avançam as forças produtivas sob o capital, a produção da mais-valia se amplia de tal sorte que sua realização tem que se dar em uma esfera sempre ampliada: o crescimento do setor de serviços é a demonstração mais palmar dessa tendência histórica. Por isso, conforme crescem as forças produtivas, as atividades de realização da mais-valia tendem a ter uma presença, uma extensão e um peso, cada vez maiores na vida cotidiana.

Esse é o fundamento material para a ilusão teórica de que a riqueza da sociedade é agora produzida, não na transformação da natureza pelo trabalho, mas em todas as atividades sociais assalariadas. É esta a mediação que fornece a aparência de veracidade para a hipótese, falsa e necessária ao espírito de nosso tempo, segundo a qual o trabalho teria deixado, sob o capitalismo, de ser a categoria fundante do mundo dos homens. E isto vale tanto para as teorizações conservadoras como a de Habermas, para pensadores de esquerda como Kurtz como, também, para as elocubrações mais canhestras como as de um Negri, de Masi, etc. Todas elas, cada uma a seu modo, partem da aparência ilusória de que, sob o capital, a riqueza

da sociedade tem uma outra fonte primária que não a transformação da natureza pelo trabalho. De modo diferente, todos eles terminam por identificar trabalho a trabalho abstrato e, assim, confundem produção de mais-valia com a produção da riqueza social. Terminam, portanto, por identificar reprodução do capital com a reprodução da totalidade social. E, ao fazerem, perdem o decisivo para a consideração do capital como algo efêmero: o fato de que o capital é uma relação social tão desumana, tão alienada que, entre ele e a humanidade, pode haver tudo, menos uma identidade. Hoje, pelo contrário, temos exatamente o oposto: a reprodução do capital é a mais séria ameaça à humanidade.

As formas contemporâneas do trabalho, desde o trabalho informal até o trabalho que opera tecnologias de ponta, são expressões das necessidades da produção de mais-valia nesse momento em que predomina a produção destrutiva peculiar à crise estrutural do capital¹⁶. Tanto as novas formas de articulação da concepção, do controle e da produção, como ainda as novas articulações entre mercado, produção e capital financeiro, são expressões da necessidade por uma maior velocidade na circulação do dinheiro para a manutenção, em estágios críticos, da valorização do capital. O renascimento de formas aparentemente arcaicas do trabalho doméstico, feminino, infantil e escravo (Bales: 1999) são, de fato, respostas muito contemporâneas, atuais, às necessidades da reprodução do sistema do capital. Não há qualquer particularidade socialmente significativa, nessa esfera, que não tenha na reprodução ampliada do capital seu momento predominante.

Tanto a produção de carvão vegetal a partir da derrubada de florestas tropicais, utilizando mão de obra escrava ou semi-escrava, para as grandes siderúrgicas que fornecem aço para as automotadoras; o emprego de mão de obra infantil nas exportadoras de sapatos; a terceirização mais intensa na fábrica da Volks em Resende que substitui a tendência anterior à automação tal como encontrada no ABC; o renascimento do trabalho doméstico aproveitando-se da malha de produção doméstica artesanal já existente, como ocorre em algumas regiões do Ceará com a introdução de capitais do sul e sudeste na produção de sapatos (Grandene, principalmente); a mercantilização da medicina, convertida em serviço a ser vendida pelas redes de seguro saúde privadas, uma tendência que tem uma sua irmã siamesa na mercantilização do ensino pelos grandes supermercados de diplomas que são as redes particulares de ensino, as privatizações e o movimento de "retirada do Estado da economia"

¹⁶ Não temos espaço sequer para mencionar os nódulos mais decisivos dessa formulação de Mézáros. Fica, portanto, aqui, a referência à sua obra *Para além do capital*, op. cit.

pelo neoliberalismo, etc. – em uma lista quase infinita de exemplos, são expressões diferenciadas da mesma e única necessidade de o capital lançar mão de todas as possíveis e imagináveis relações sociais para a sua própria reprodução nessa época de sua crise estrutural.

As novas formas gerenciais e as novas tecnologias vão sendo empregadas na exata medida em que possibilitam uma maior extração da mais-valia e/ou possibilitam uma realização mais rápida da mais-valia já produzida. Os exemplos tão citados por Negri, Hardt e Lazzarato de "trabalho imaterial" nada mais são que expressões desse fato. O que encontramos na Terceira Itália, modelo para eles do "comunismo" pós-fordista, nada mais é que, sob a pesada pressão do desemprego, uma reação desesperada por parte dos trabalhadores para sobreviverem em uma sociedade cada vez mais desumana. Para tanto, pagam um preço ainda mais elevado que a exploração "normal" do trabalho pelo capital. Ao adquirirem as máquinas e as instalarem em suas casas, fornecem parte do capital constante necessário à produção. Ao se transformarem em proprietários das máquinas, transformam-se concomitantemente em uma nova personificação do capital, não mais sob a forma do trabalhador abstrato explorado por um capitalista, mas de um proprietário do meio de produção que tem na sua própria pessoa o operário a ser explorado. Em poucas palavras, ele se converte em seu próprio operário, com o que incorpora subjetivamente como suas as necessidades de reprodução do capital é "guardião". E, concomitantemente, se converte em seu próprio patrão, ao incorporar como suas as necessidades de extração da mais-valia da força de trabalho que explora, a sua própria. É assim que este novo trabalhador carece da possibilidade de greves e tem enormes dificuldades para se organizar contra o capital – pois não há como fazer greves, resistir à exploração, contra si próprio. Além disso, esta nova forma de personificação do capital tem ainda uma outra vantagem para o capital se comparada às formas até hoje típicas: não requer a enorme e custosa cadeia de comando e controle para manter uma fábrica em operação. O trabalhador da Terceira Itália comandará diretamente a força de trabalho pela consubstanciação de uma teleologia que é exatamente a mesma no "patrão" e no "operário". Ele se converte em seu próprio capataz, com uma evidente economia de custo frente às formas gerenciais típicas.

Como o que é produzido, e na escala em que o é, não encontra um mercado acessível ao produtor doméstico senão a grande empresa que lhe fez a encomenda, o novo capitalista/operário se vê obrigado a aceitar os preços e as condições impostas por ela. Não raras vezes essa empresa é a mesma que, há algum tempo, assinava a sua carteira de trabalho. Na vida real, diferente dos "delírios" (a expressão é de André Gorz) dos teóricos do "trabalho

imaterial", o que temos é uma forma ainda mais intensa de exploração do trabalho operário. Tão intensa que força o operário, subjetivamente, a incorporar parte significativa do controle sobre si próprio; e, objetivamente, a fornecer parte do capital constante necessário à sua própria exploração. Entretanto, não é essa justamente uma das tendências contemporâneas na evolução do trabalho abstrato, qual seja, exigir que o operário compareça à produção não apenas com seu corpo, mas também com seu espírito?

Todas estas vantagens compensam a grande desvantagem do trabalho doméstico se comparado com o trabalho nas plantas industriais: sua escala necessariamente pequena e sua maior fragmentação, tanto no tempo quanto no espaço. Certamente, esta desvantagem relativa do trabalho doméstico foi diminuída pela crise e pela estratégia do *just in time*, da produção flexível, etc. Ainda assim, é a ampliação da extração da mais-valia pelas fantásticas economias de custos e intensificação do trabalho a principal responsável por fenômenos como a Terceira Itália, a rede doméstica na fabricação de tênis pela Nike no sudeste asiático, etc.

As novas formas de trabalho, e as novas formas de gerência, são expressões particulares do velho trabalho abstrato, formas específicas a dado um momento da crise estrutural do capital. Não implicam nem a abolição do trabalho enquanto categoria fundante do mundo dos homens, nem o desaparecimento da distinção marxiana entre o trabalho abstrato produtivo e o trabalho abstrato improdutivo. Por extensão, não implicam, também, no desaparecimento da distinção entre operários (os assalariados que operam a transformação da natureza, que *trabalham*, portanto, e que produzem o "conteúdo material da riqueza") e os outros assalariados que, produzindo ou não mais-valia, vivem indiretamente da riqueza produzida pelo trabalho operário. A distinção entre trabalho e trabalho abstrato (o conteúdo material da riqueza social é produzida pelo trabalho, a mais-valia é produzida pelo trabalho abstrato; enquanto a quase totalidade dos atos de trabalho foi convertida em trabalho abstrato, nem todo trabalho abstrato opera o metabolismo com a natureza que caracteriza o trabalho) se revela, assim, também o fundamento material da distinção entre operários e assalariados em geral.

Entre a ontologia marxiana e história há, portanto, uma articulação tão próxima, que não é falso afirmar que o objeto da ontologia é a história. Isto significa que todas as dimensões da história, desde as mediações mais particularizantes que fazem de cada instante do processo histórico um fenômeno irrepitível, até os seus traços essenciais – todas, rigorosamente todas as dimensões da história são importantes quando se trata de refletir, na consciência, a parcela

do real a ser transformado. Tratar de todas essas mediações no seu plano mais universal é a tarefa da ontologia: sem isso, não há como se passar do singular ao universal na produção de uma concepção de mundo. E, sem uma concepção de mundo, não há reprodução social possível pois, para sermos breves, sem a mediação da ideologia nenhum ato de trabalho seria sequer imaginável. Revela-se, assim, a função social da ideologia frente ao trabalho: possibilitar à subjetividade dos indivíduos a constituição das prévias ideias indispensáveis aos atos de trabalho. Para isso, a concepção de mundo deve conter tanto o conhecimento científico, em um pólo, quanto os complexos valorativos (moral, ética, costumes, religião, direito, etc.) no outro. Essa dependência ontológica do trabalho para com os complexos ideológicos em nada altera, esperamos agora estar mais claro, o fato de que sem a conversão da natureza nos bens materiais indispensáveis à reprodução social – portanto, sem trabalho – nenhuma concepção de mundo seria possível, pois nenhuma vida humana seria possível. Temos aqui, como o outro lado da moeda, a função social do trabalho frente aos complexos ideológicos: produzir o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a forma social desta, sem o que não há qualquer ideologia possível.

É esta íntima conexão entre as funções sociais da ideologia e do trabalho – entre outras razões que sequer podemos aqui mencionar – o fundamento para que entre história e ontologia marxiana possa haver tudo, menos um abismo. Imaginar que "historicamente" trataríamos do aqui e agora e, "ontologicamente", trataríamos do mundo platônico das categorias fixas, eternas, nada mais é que cair no engodo da falsa contraposição entre "metafísica" e "empirismo" no tratamento do trabalho. Uma crítica radical do mundo do trabalho abstrato não pode sequer ser tentada sem a superação dos estreitos limites de uma concepção de mundo que, "metafísica" ou "empiricamente", não pode ir para além da universalidade do trabalho abstrato e da perenidade do capital. É necessário que superemos tais limites pelo reconhecimento de serem os homens os únicos demiurgos de toda a sua história – e não apenas gravetos perdidos em uma tempestade. E, para tanto, a ontologia é o instrumento adequado para o exame de algumas das mediações mais decisivas da auto-construção humana.

Tratar teoricamente os complexos e difíceis problemas postos pelo trabalho e sua evolução em nossos dias é algo, como esperamos ao menos ser sugerido, impossível de ser levado a cabo com sucesso se nos atermos apenas às opções teóricas que a via de menor resistência nos oferece. Nem a abordagem "metafísica" do trabalho, isto é, aquela que toma o trabalho abstrato como a forma eterna de trabalho, como seu modelo platonicamente universal;

nem a via "empirista", aquela que apenas se ocupada do imediatamente dado, podem dar conta do desafio que temos à frente: entender o mundo para transformá-lo. Se buscamos uma sociabilidade que supere as alienações do capitalismo, teoricamente não nos resta outra alternativa senão a recusa peremptória das alternativas da via de menor resistência. Nem podemos nos curvar frente ao imediatamente dado, incapaz de tratar as categorias universais que são suas mediações históricas mais fundamentais; nem podemos tratar o universal como modelos platônicos do mundo das idéias. Reconhecer a universalidade do trabalho enquanto eterna necessidade humana de transformação da natureza, ao lado da historicidade do trabalho abstrato, são os marcos imprescindíveis para a crítica revolucionária da sociedade em que vivemos.

Bibliografia

- Bales, K. *Disposable People, new slavery in the global economy*. UCA Press, Berkeley, USA, 1999.
- Hobsbawn, E. *Uncomum Peolple*. The New Press, Nova Iorque, 1998.
- José Paulo Netto, "Georg Lukács: um exílio na pós-modernidade", *in* Pinassi, Lessa(orgs.) *Lukács e a atualidade do marxismo*. Boitempo, 2002.
- Lessa, S. *Sociabilidade e Individuação*, Adufal, Maceió, 1995.
- Lessa, S. "Lukács: um retorno à ontologia medieval?", *in* Antunes, R. e Rego, W.(orgs) *Lukács: um Galileu no século XX*, Boitempo, São Paulo, 1998.
- Lessa, S. "Ontologia e Política", *in* Pinassi, Lessa (ors) *Lukács: a atualidade do marxismo*. Boitempo, São Paulo, 2002.
- Lessa, S. *Trabalho e Ser Social*, Adufal, Maceió, 1997.
- Lukács, G. *Estética*, Ed. Grijalbo, México, 1967.
- Marx, K. *O Capital*. Ed. Abril, s. Paulo, 1983.
- Mészáros, I. *Para além do capital*, Boitempo, São Paulo, 2002.
- Millett, Kate. *Politics of Cruelty*. Norton, N.York, 1994.
- Oldrini G. "Em busca das raízes da ontologia (marxista) de Lukács". Pinassi, O., Lessa, S. (orgs) *In Lukács: a atualidade do marxismo*. Boitempo, S. Paulo, 2002.