

UNIVERSIDADE FEDERAL DE GOIÁS
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

ROBERTO PEREIRA FURTADO

ANDRÉ GORZ: TRABALHO, TEMPO LIVRE E LIBERDADE

Goiânia,

2012

ROBERTO PEREIRA FURTADO

ANDRÉ GORZ: TRABALHO, TEMPO LIVRE E LIBERDADE

Tese elaborada para o Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal de Goiás, como parte dos requisitos para obtenção do título de Doutor em educação.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Marília Gouvea de Miranda

**Goiânia,
2012**

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
GPT/BC/UFG**

F992a Furtado, Roberto Pereira.
André Gorz [manuscrito]: trabalho, tempo livre e
liberdade / Roberto Pereira Furtado. – 2012.
146 f.

Orientadora: Prof^a. Dr^a. Marília Gouvea de Miranda.
Tese (Doutorado) – Universidade Federal de Goiás,
Faculdade de Educação, 2012.
Bibliografia.

1. André Gorz. 2. Tempo livre. 3. Trabalho. I. Título.

CDU: 331.313.4

À Marina e Eliezer

AGRADECIMENTOS

Agradeço à Faculdade de Educação Física da UFG por reconhecer a importância da formação continuada e me conceder o afastamento de 11 meses para a finalização desta tese. Um tempo que foi de extrema importância para a integralização deste trabalho.

Um agradecimento especial àqueles que leram e debateram o projeto desta tese, quando ainda em construção. As contribuições foram inúmeras e fundamentais.

A orientação realizada pela Professora Dr^a Marília Gouvea de Miranda foi imprescindível para as difíceis tomadas de decisões que determinaram os caminhos adotados ao longo da pesquisa. Suas contribuições sempre precisas me direcionaram a aliar a ousadia e a humildade indispensáveis a uma pesquisa científica, por isso, meus sinceros agradecimentos.

Aos professores do Programa de Pós Graduação em Educação da UFG que insistem e acreditam em um projeto de formação rigorosa e criteriosa que contribuiu em muito na minha formação.

Aos membros da banca examinadora, que mesmo em situação de precarização do trabalho docente e intensificação das exigências produtivistas, se disponibilizaram a avaliar com o rigor necessário a uma tese de doutoramento.

RESUMO

Esta tese foi elaborada no Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Goiás e encontra-se vinculada à linha de pesquisa *Fundamentos dos processos educativos*. Analisa como a partir dos anos 1980 André Gorz constrói sua crítica ao que ele denomina de utopia marxiana e a vincula a seus argumentos que criticam a centralidade do trabalho e defendem uma concepção de liberdade baseada na ampliação do tempo livre do trabalho. O estudo focalizou as obras publicadas a partir da terceira fase da produção teórica do autor: *Adeus ao proletariado: para além do socialismo* (1980); *Les chemins du paradis: L'agonie du capital* (1983); *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica* (1988); *Miséria do presente, riqueza do possível* (1997); *O imaterial* (2003). Além desses livros, diversos ensaios do autor foram consultados, especialmente os publicado na coletânea denominada *Ecológica* (2010). Observou-se a presença de um otimismo do autor com a possibilidade de inversão na relação de subordinação entre tempo de trabalho e tempo disponível, com o tempo disponível adquirindo *status* preponderante. A partir da terceira fase de sua produção teórica este otimismo foi uma característica fundamental, embora nas obras analisadas o autor abandone noções que fundamentaram seus argumentos em detrimento de outras noções que aos poucos foram formuladas ou incorporadas em suas reflexões. Entretanto, o autor não apreende com a devida radicalidade que a dominação que o capital exerce sobre o trabalho faz com que o tempo disponível gerado pelo desenvolvimento das forças produtivas não seja usufruído no livre desenvolvimento dos indivíduos, mas, ao contrário, é apropriado pelo capital na forma de tempo excedente. Nesse sentido, os argumentos construídos pelo autor para sustentar sua perspectiva otimista em relação ao tempo “livre” baseiam-se em críticas à Marx, mas se mostraram insuficientes na apreensão das mediações e nexos que constituem a totalidade do pensamento deste autor.

Palavras chave: André Gorz; tempo livre, trabalho; liberdade; Karl Marx

ABSTRACT

This thesis was written at the Graduate Program in Education, at Federal University of Goiás and it is linked to the Foundations of Educational Processes research. It analyzes how André Gorz, since the 1980s, has built his critique of what he calls the Marxian utopia and binds it to his arguments which criticize the centrality of the work and defend a conception of freedom based on expanding the time off from work. The study focused on works which were published after the third phase of the author's theoretical work: Farewell to the Proletariat (1980), *Les chemins du paradis L'agonie du capital* (1983); Critique of Economic Reason (1988); *Misères du présent, richesse du possible* (1997), *The Immaterial* (2003). In addition to these books, several other essays were consulted, especially those published in the anthology entitled *Ecologica* (2010). It was observed the presence of the author's optimism about the possibility of reversing the subordination relationship between work time and available time, with the available time acquiring a dominant status. From the third phase of his theoretical production this optimism was a key feature even though, in the analyzed writings, the author abandons notions which supported his arguments over other notions which were made or incorporated in his reflections. However, the author does not grasp with the proper radicalism the domination that the capital has on the work which makes the time available generated by the development of the productive forces not used in the free development of the social being, but, on the contrary, it is appropriated by the capital, as over time. Accordingly, the arguments made by the author to support his optimistic outlook regarding the "free" time are based on criticisms of Marx, but they were insufficient in the seizure of the mediations and connections which constitute the totality of this author's thought.

Key-words: Andre Gorz; free time; work; freedom; Karl Marx.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	09
CAPÍTULO I - LIBERDADE E NECESSIDADE	16
1.1 Individualização, libertação e liberdade	17
1.2 Dissolução do feudalismo e libertação	24
1.3 Questão social, liberalismo e sociedade salarial	27
CAPÍTULO II - LIBERDADE COMO TEMPO LIVRE	34
2.1 Liberdade e necessidade em Gorz: autonomia e heteronomia	35
2.2 Caminhos de Gorz em busca da liberdade	38
2.3 Liberdade do trabalho ou liberdade no trabalho: o debate a respeito do trabalhador de novo tipo	42
2.4 Da economia para a cultura e da cultura para a política: a necessidade de transformar as mudanças privadas em ações políticas	47
2.5 O conjunto de políticas específicas	51
CAPÍTULO III - TRABALHO COMO LIBERDADE	61
3.1 Tempos e espaços de produção e liberdade	61
3.2 O trabalho e o reino da liberdade	68
3.3 Alienação e fetiche e o reino da necessidade	69
3.4 Deformações do marxismo e críticas de Gorz	75
3.5 Gorz e as críticas ao “determinismo” de Marx	80
3.6 Forças produtivas e liberdade: entre o tempo disponível e o tempo excedente	89
CAPÍTULO IV - LIBERDADE E MÉTODO	94
4.1 Da dialética entre o universal e o particular para a solução dualista	94
4.1.1 O universal e o particular: o trabalho e o capital	96
4.1.2 O universal e o particular: a maquinaria	102
4.2 Da propriedade privada dos meios de produção para a racionalização econômica ...	105
4.2.1 A racionalidade econômica e o político em detrimento do econômico	107
4.2.2 A racionalidade econômica e a produção do supérfluo	110
4.2.3 Racionalidade econômica, dualismo e subjetivismo	112
CAPÍTULO V - CONHECIMENTO E LIBERDADE	117
5.1 O homem, a natureza e os instrumentos na produção e reprodução da vida	118
5.2 O êxodo ganha forma e conteúdo: o conhecimento como principal força produtiva	122
5.3 A insustentabilidade do conhecimento como (principal) força produtiva	125
5.4 A produtividade e as riquezas externas	129
5.5 O “capital imaterial” e a saída já em curso	134
CONSIDERAÇÕES FINAIS	140
REFERÊNCIAS	142

INTRODUÇÃO

Os caminhos iniciais deste estudo decorreram a partir de uma inquietação com a situação contemporânea de resignação subjetiva ao capital ou, mais amplamente, à condição do presente em detrimento da possibilidade de construção de outras perspectivas futuras. Mészáros (2007) compreende essa questão como um ceticismo histórico que descarta qualquer perspectiva relacionada ao “fazer história”. Condição que o mesmo autor situa em ascensão há mais ou menos um século e meio e que se ampliou e se constituiu como uma importante marca dos tempos atuais, principalmente, a partir dos anos 1970, quando profundas mudanças entraram em curso na organização do capitalismo.

Tal resignação difere consideravelmente do otimismo e entusiasmo com o novo mundo que surgia com a modernidade, expressados por diversos teóricos desde o Iluminismo até Marx. “Um exame dos desenvolvimentos teóricos do último século e meio revela que a concepção histórica ilustrada da tradição filosófica burguesa dá lugar ao ceticismo e ao pessimismo cada vez mais difundido...” (MÉSZÁROS, 2007, p. 45). Hobsbawm (2010b), no mesmo sentido, considera que os expoentes do iluminismo acreditavam que a história humana representava mais avanços que retrocessos, em um momento em que o conhecimento científico e o controle técnico sobre a natureza aumentavam cada vez mais. Havia uma forte crença na possibilidade da sociedade e do homem serem “aperfeiçoados pela mesma aplicação da razão, e que estavam destinados a seu aperfeiçoamento na História. Com isto concordavam os liberais burgueses e os revolucionários socialistas proletários” (HOBSBAWM, 2010b, p. 370).

A intensificação deste ceticismo, principalmente a partir dos anos 1970, é observada por Harvey (1999, p. 46-47) quando situa a emergência de diversos processos que culminaram “numa vigorosa denúncia da razão abstrata e numa profunda aversão a todo projeto que buscasse a emancipação humana universal pela mobilização das forças da tecnologia, da ciência e da razão”. Portanto, é característica destas últimas décadas a perda da esperança em perspectivas universais. Ampliaram-se as críticas às categorias que expressam qualquer pretensão de universalidade, enfraquecendo consideravelmente as manifestações que traziam a perspectiva histórica da emancipação humana. Somos impelidos à resignação em uma “conclusão paralisante de que, ‘se há sentido’, ele não pode mais ser encontrado nas relações sociais historicamente produzidas e historicamente mutáveis, conformadas pelo desígnio humano...” (MÉSZÁROS, 2007, p. 46).

Nesta particularidade histórica em que noções como universalidade, totalidade e razão são incisivamente questionadas, um estudo que se propõe a debruçar-se sobre a liberdade parece fora do seu tempo. Mas a escolha pelo tema da liberdade não foi ocasional, ao contrário, parte do pressuposto de que um estudo a respeito de como este tema se apresenta em autores contemporâneos pode revelar aspectos importantes do atual momento histórico. Considerando que a aspiração pela liberdade é algo que caminha em sentido contrário da resignação, compreender como o tema da liberdade se desdobra em meio à resignação pode ser revelador de importantes aspectos dessa sociedade e do processo de constituição do ser social nesta particularidade histórica.

A busca pela liberdade já inspirou as mais diversas reflexões e ações humanas em diferentes perspectivas. Talvez seja por isso que o tema da liberdade já tenha passado por debates éticos e morais, metafísicos, teológicos, econômicos, políticos, o que o situa como um dos grandes temas da história humana. Embora o tema da liberdade seja um dos grandes temas universais que a cada dia é deixado cada vez mais de lado, contraditoriamente a liberdade é hoje objeto de veneração ou, como diria Novaes, A., (2002, p. 7), transformou-se em: “liberdade-ídolo, mistificação liberal inscrita nas bandeiras, nas constituições, na publicidade (‘liberdade é uma calça jeans desbotada’) e até mesmo no nome do partido nazista da Áustria – o Partido da Liberdade”. Ou seja, um tanto quanto banalizada, a liberdade vem tendencialmente se constituindo como algo particular e circunscrito às ações individuais.

O atual período do capitalismo, desde os anos 1970, tem sido de grandes mudanças culturais e político-econômicas. Uma das mudanças que se destacaram situa-se na organização do trabalho. Ocorreram grandes intensificações no desenvolvimento tecnológico e o processo de produção apresentou diferenças significativas em relação aos primeiros desenvolvimentos do capitalismo industrial e ao fordismo. No plano teórico, muitas abordagens sobre o tema do trabalho acompanharam as mudanças no cotidiano do trabalho. Uma das principais características foi que, embalados pela tese do fim da centralidade do trabalho, diversos autores discutiram o fim da sociedade do trabalho ou da sociedade salarial. Além disso, ganhou relevância uma nova concepção de liberdade baseada na liberação contínua do tempo “livre” do trabalho. Tais aspectos indicaram o caminho mais específico adotado por essa pesquisa, que teve como ponto de partida inicial uma busca pela compreensão de como se constitui esta concepção de liberdade presente em autores que desenvolvem a crítica a centralidade do trabalho.

O amplo debate consolidado a respeito desta questão, especialmente a presença de grandes autores com vasta obra publicada que criticam a centralidade do trabalho e que em medidas distintas se aproximam da defesa do tempo “livre” do trabalho, impossibilitou que o estudo da questão proposta se desenvolvesse abrangendo os distintos autores que são as referências neste debate. Sendo assim, a delimitação proposta como alternativa baseou-se na escolha da obra de um único autor que desenvolve a crítica à centralidade do trabalho.

Ao escolher a obra de André Gorz (1923 – 2007) como objeto desta análise que de uma forma abrangente e inicial visou refletir a respeito da liberdade em um contexto de resignação, foi levado em consideração que ele foi um dos mais importantes autores deste momento em que abandonos e alternativas acerca de diversos temas estavam sendo pensados. Em grande medida, Gorz expressa o movimento contemporâneo de crítica à centralidade do trabalho. Para Antunes (2005, p. 23) Gorz, “se não foi o primeiro, foi um dos mais contundentes críticos da sociedade do trabalho”. Acrescenta ainda Clauss Offe, Habermas, Dominique Méda, Jeremy Rifkin e Robert Kurz, “como expressão de algumas das formulações mais significativas dos críticos da centralidade do trabalho” (ANTUNES, 2005, p. 25). Entre esses autores, Gorz foi um dentre os que mais se envolveram na tentativa de consolidar uma proposta em defesa de um tempo “livre” do trabalho.

A obra de Gorz é vasta e sofreu uma grande influência inicial de Sartre. Silva (2002) a divide em três fases. O primeiro livro do autor, publicado em 1977, mas escrito entre 1946 e 1955, foi uma tentativa em dar continuidade ao *Ser e o Nada* de Sartre e situa-se na fase em que busca respostas para a questão da alienação. Em sua segunda fase, iniciada a partir dos anos de 1960, o problema da política do operariado seria o predominante em seus escritos. Neste período, ele “ainda sustentava que a liberação poderia ser alcançada no e pelo trabalho” (SILVA, 2002, p. 28). “Assim, o apego ao que tem sido chamado de paradigma do trabalho era uma característica marcante dos escritos de Gorz até os primeiros anos da década de 1970” (SILVA, 2002, p. 134).

Em meados dos anos de 1970, ocorreu a principal mudança nas suas posições teóricas e políticas, foi quando deixou de analisar a sociedade “através da atividade unificante do trabalho social” (SILVA, 2002, p. 29). Nesta terceira e última fase, o autor construiu uma crítica extensa aos fundamentos do marxismo e apresentou novas alternativas para a realização da liberdade humana. Nesse período, “a questão da redução do tempo de trabalho passa a ocupar um lugar central em sua análise da sociedade contemporânea, funcionando como uma espécie de catalisador de suas propostas de política social” (SILVA, 2009, p. 43).

Como este estudo foi proposto com a intenção de analisar a concepção de liberdade constituída na crítica à centralidade do trabalho ele foi delimitado na análise da produção teórica desenvolvida a partir da terceira fase da obra de Gorz.

Na trajetória dentro desta terceira fase até seus últimos escritos, a ênfase inicial de sua negação ao trabalho foi através de uma crítica ao proletariado como classe. Em seguida, ganhou mais espaço em suas reflexões a crítica ao caráter ontológico e universal do trabalho na constituição humana. E, finalmente, foi questionado o trabalho como principal força produtiva e como produtor de valor. Para Silva (2002, p. 125), Gorz abandona a maioria das teses que defendia até o final dos anos 1960 a respeito da estratégia operária “para dar lugar a uma nova concepção política na qual a classe trabalhadora não é mais vista como desempenhando o papel central nos processos de mudança social”. A terceira fase abrange os escritos a partir da metade dos anos 1970 até seu último livro que se encontrava publicado na ocasião em que Silva (2002) elaborou essa classificação: *Misérias do presente, riqueza do possível*. Mas após esse momento, outros estudos desenvolvidos pelo autor foram publicados e, portanto, considerados nesta pesquisa que se propôs a estudá-lo *a partir* da terceira fase de sua produção teórica.

O estudo teve início com uma aproximação inicial da obra de Gorz e a percepção de que o tema da liberdade, embora não tratado sistematicamente, era um aspecto importante que a constituía. A partir dessa percepção inicial, a procura por autores que abordem com maior ênfase essa temática na produção teórica de Gorz encontrou apenas literaturas em que ela era tratada de forma incipiente e secundária¹. A maioria dos estudos encontrados que se dispunham a analisar especificamente a obra de André Gorz destinava maior atenção a outros temas e quando abordavam o tema da liberdade o fazia baseado em um recorte restrito, como são os casos de Organista (2006) e Padilha (2000). Estudos mais aprofundados da obra do autor focalizaram principalmente suas discussões a respeito da renda mínima universal, da ecologia política, do papel do proletariado no capitalismo contemporâneo e do trabalho imaterial. É possível distinguir Josué Pereira da Silva da maioria dos estudiosos brasileiros de André Gorz por desenvolver um estudo abrangente que analisou “de forma sistemática sua produção desde o final dos anos 1950, quando os seus primeiros livros foram publicados” (SILVA, 2002, p. 24). A maioria dos estudos, como já considerava Silva (2002), lida com temas particulares e/ou períodos específicos do pensamento de Gorz. Essa também é a característica desta tese, além de restrita a publicações subsequentes à terceira fase do

¹ Um limite deste levantamento foi que a pesquisa envolveu principalmente trabalhos escritos em língua portuguesa.

pensamento do autor, ela procurou, pelo menos como ponto de partida, lidar com a temática específica do tempo “livre” como liberdade que é apresentada pelo autor em contraposição à concepção marxiana.

Foram levantadas as obras publicadas a partir da terceira fase da produção teórica de Gorz e, em seguida, um estudo sistematizado se iniciou na busca dos argumentos que sustentavam sua defesa do tempo “livre” como possibilidade de efetivação da liberdade. As leituras revelaram, pouco a pouco, que a análise desta questão apenas seria possível considerando sua relação com outros importantes temas que compõem o quadro de reflexões de Gorz. Além disso, quanto mais se desenvolveu a pesquisa, mais se compreendeu que suas reflexões e argumentos estão bastante vinculados à sua leitura da obra de Marx e às críticas que direciona a este autor. A elaboração teórica de Gorz, resultado deste procedimento, caracteriza-se pela tentativa de desconstrução de concepções marxianas acerca de diversos temas, dentre eles a concepção de liberdade e de trabalho.

Por isso, o trabalho se mostrou uma importante categoria de análise para a compreensão das argumentações de Gorz. E, no mesmo sentido, os estudos iniciais indicaram a importância de revisitar com a ênfase necessária obras fundamentais de Marx, mas, principalmente, aquelas com as quais Gorz mais dialoga. Portanto, foi a partir dessas aproximações iniciais que se revelou necessário compreender como Gorz constrói sua crítica ao que ele denomina de utopia marxiana e a vincula a seus argumentos que criticam a centralidade do trabalho e defendem uma concepção de liberdade baseada na ampliação do tempo “livre” do trabalho. Com tal intuito, foi elaborada esta tese. Cabe reforçar que a análise foi delimitada no exame das obras escritas a partir da terceira fase da produção teórica de Gorz, indicada por Silva (2002), por ser este o período em que ele desenvolve com profundidade suas críticas à centralidade do trabalho.

A concepção de trabalho de Gorz sofre importantes influências de dois autores importantes: Hanna Arendt e Karl Marx. Arendt (2000), ao considerar que o mundo moderno glorifica o trabalho enquanto que o mundo antigo o desprezava, elabora uma forte crítica às concepções modernas de trabalho, inclusive à concepção marxiana. A autora distingue trabalho (*labor*), de obra (*work*) e de ação (*action*)². Ao fazer esta distinção, reduz o trabalho (*labor*) à satisfação das necessidades fisiológicas para a existência humana e questiona o estatuto que ele atingiu no mundo moderno. Ao empreender tal crítica, a autora influenciou diversas interpretações que reduzem o trabalho a algo restrito à satisfação da necessidade

² Foi adotada a tradução de Magalhães (2006) para *labor*, *work* e *action*.

humana em sua dependência à natureza. O trabalho seria uma atividade inferior, comparada a de um animal. Assim, mais um caminho teórico foi aberto para a interpretação de que apenas fora do trabalho, ou seja, fora da satisfação das necessidades se encontraria a condição de liberdade.

Mas, sem dúvida, foi principalmente na interlocução com Marx que Gorz desenvolveu suas principais argumentações. Para Santos (2006, p. 129), “o debate que Gorz busca estabelecer com Marx, pelos elementos problemáticos dos quais se reveste, merece, em si, um artigo ou estudo particular”. Em diversas reflexões, Gorz se refere a categorias marxianas, ora criticando e ora as retomando em suas teses. Com aproximadamente um século de diferença entre a produção teórica dos dois autores, algumas características do tempo histórico de cada um interferiram em suas produções teóricas e assim foram consideradas neste estudo.

“A emancipação dos indivíduos, seu livre desenvolvimento, a recomposição da sociedade, passam pela liberação do trabalho” (GORZ, 2007, p. 105). Com essa frase pode ser sintetizado, inicialmente, o pensamento de Gorz a respeito da relação entre o trabalho e a liberdade. É possível perceber que há esperança, mas ela se constrói fora do trabalho, diferenciando-se assim de Marx.

A melhor forma encontrada para expor nesta tese que a defesa empreendida por Gorz de uma concepção de liberdade baseada na ampliação do tempo “livre” do trabalho está diretamente relacionada com suas críticas e interpretações da obra de Marx, foi apresentando em cinco capítulos as mediações mais relevantes para a compreensão deste objeto. Em alguns momentos fizeram-se necessárias algumas incursões conceituais para apresentar com clareza limites do embate teórico que Gorz empreendeu com Marx. Em outros momentos também se fizeram necessários alguns esclarecimentos conceituais, especialmente para subsidiar melhor o leitor na compreensão de alguns aspectos que envolvem o amplo debate a respeito do tema da liberdade e que são importantes, direta ou indiretamente, na compreensão da tentativa de Gorz de desconstruir a concepção de liberdade de Marx.

Sendo assim, são apresentadas brevemente no primeiro capítulo algumas noções como as de liberdade, individuação e libertação, que se mostraram necessárias para auxiliar na compreensão da temática estudada. No mesmo sentido, uma síntese do debate moderno entre as concepções definidas como liberdade antiga e liberdade moderna e a recuperação da noção republicana de liberdade como não dominação, são apresentadas com o intuito de auxiliar na percepção de certos limites das críticas de Gorz à Marx e da aproximação que ele realiza com

a denominada liberdade dos antigos, a partir da recuperação deste debate realizada por Arendt (2011; 2007). Em seguida, a relação entre trabalho e liberdade é apresentada buscando evidenciar os vínculos entre as transformações que proporcionaram a dissolução do feudalismo e a ascensão do debate da liberdade na modernidade.

A pesquisa identificou que a terceira fase da obra de Gorz é marcada por uma grande ousadia inovadora que, em alguns casos, leva ao abandono de algumas perspectivas construídas por ele mesmo. Em certa medida, analisar essas mudanças é importante para a compreensão da estrutura de seus argumentos. Neste sentido, no segundo capítulo, é apresentado o itinerário teórico percorrido por Gorz nos principais aspectos de suas argumentações e, especialmente, aqueles que são mais relevantes para a compreensão de sua concepção de liberdade como tempo “livre”.

A partir do terceiro capítulo, a exposição se desenvolve com a intenção de apresentar as críticas de Gorz à Marx, seus argumentos, suas imprecisões e a forma como em um forte vínculo com estas críticas foram construídas suas propostas que favoreceriam o desenvolvimento da liberdade no tempo “livre” do trabalho. Nestes capítulos finais, portanto, fizeram-se necessárias algumas incursões conceituais a respeito de algumas categorias marxianas, fundamentalmente aquelas abordadas por Gorz.

No terceiro capítulo, a relação entre trabalho e liberdade em Gorz é contraposta à relação entre trabalho e liberdade em Marx. São apresentados alguns dos limites das críticas de Gorz à Marx e uma crítica à defesa de um tempo livre da racionalidade econômica na sociedade capitalista. O capítulo quarto expõe dois importantes fundamentos que tangenciam as críticas à Marx e as propostas formuladas por Gorz. Um deles é a pouca ou nenhuma atenção que destina à relação particular e universal em sua apreensão da realidade. O segundo é a assunção da racionalização econômica como categoria fundamental para explicar as contradições do modo de produção capitalista. No quinto capítulo, é apresentado como Gorz, ao desenvolver sua análise a respeito da produção de valor e ao afirmar o conhecimento como principal força produtiva no capitalismo contemporâneo, desenvolve ainda mais sua proposta do êxodo da sociedade salarial, neste momento, em direção à sociedade do saber. Novamente, uma incursão conceitual se fez necessária para demonstrar a insustentabilidade do conhecimento como principal força produtiva.

CAPÍTULO I

LIBERDADE E NECESSIDADE

A natureza impõe determinadas condições ao ser social que não podem ser negligenciadas. A mais evidente delas é a dependência fisiológica do corpo humano. A busca pela satisfação das necessidades fisiológicas e demais necessidades é também uma busca por melhores meios de satisfazê-las, ou por meios de libertar-se por um maior tempo possível dessas necessidades, ampliando o tempo disponível para o livre desenvolvimento. Mas essa busca não encerra o caminho para a liberdade humana. A liberdade está além da libertação.

A busca pela liberdade é o próprio processo de constituição humana como ser genérico e universal. O ser social tem a potencialidade de ser livre, porque não se confunde organicamente com a natureza, embora dela dependa para a composição do seu próprio corpo orgânico. Por isso, expressa a liberdade ao deliberar pela forma como irá satisfazer as suas necessidades através do trabalho, transformando a natureza.

Mas a possibilidade de libertação se transformou ao longo do processo de constituição ontológica do ser social. Embora os meios para satisfazer as necessidades tenham se desenvolvido a patamares suficientes para que a libertação seja garantida, ela nunca se realizou para a grande maioria, porque a libertação não pôde ser estabelecida apenas a partir da condição de satisfação de necessidades, mas também entrou em questão a própria relação entre os homens, caracterizada como relação de dominação. A liberdade nunca foi alcançada, porque na medida em que os meios necessários para a libertação foram desenvolvidos, apresentou-se a necessidade de libertar-se também da dominação de outros homens. A dominação se expressa, fundamentalmente, através da dominação dos meios desenvolvidos para a satisfação das necessidades. Sob a condição de dominação, não foi e não é possível autonomamente e conscientemente satisfazer as necessidades.

Será exposto mais adiante como André Gorz compreendeu a libertação das necessidades como algo fundamental para a liberdade e observou, nos mais recentes desenvolvimentos das forças produtivas, uma oportunidade aberta para o êxodo em direção à liberdade. O problema de sua análise encontra-se, fundamentalmente, na pouca ênfase em que percebeu as relações de dominação do homem pelo homem. A libertação abriria caminhos para a liberdade, mas como realizar efetivamente a liberdade se a libertação não diz respeito simplesmente à relação com a natureza, mas também se refere à libertação da dominação? Essa questão não recebeu a devida atenção nas abordagens centrais de André Gorz.

Entretanto, antes de apresentar o itinerário das últimas três décadas de reflexões de Gorz em sua crítica a centralidade do trabalho e busca pela liberdade no tempo “livre”, é importante esclarecer alguns aspectos relacionados ao desenvolvimento do tema da liberdade e das condições apresentadas pela história para a satisfação das necessidades. Nesse sentido, o destaque será para o movimento que envolveu a dissolução do feudalismo e a ascensão do modo de produção capitalista, porque esse movimento consiste nas condições históricas da ascensão do debate a respeito da liberdade entre autores modernos.

O Estado e o mercado, ancorados em teorias liberais, se desenvolveram em conflito com a miséria e o pauperismo, intensificados ainda mais após o início da industrialização. Um contingente cada vez maior de indivíduos em condições desumanas se apresentou, evidenciando a não libertação e contrastando com os ideais de liberdade. A constituição da sociedade salarial com o intuito de garantir uma seguridade atrelada ao estatuto do emprego foi a resposta originada da contradição entre os ideais liberais e a situação de não libertação autêntica. Quando o desenvolvimento da sociedade salarial entra em crise, na década de 1970, Gorz põe em questão a condição do trabalho/emprego como este elo social.

1.1 Individuação, libertação e liberdade

As distintas concepções de liberdade foram pautadas com maior ou menor intensidade pela relação entre o homem e a natureza. É a partir dessa relação, por exemplo, que Arendt (2007) distingue liberdade de libertação. De acordo com a autora, a libertação das necessidades da vida é uma condição para a liberdade, embora a liberdade não seja uma consequência automática da libertação.

A relação de dependência e independência com a natureza deve ser compreendida em dois aspectos. Em um aspecto singular encontram-se as necessidades vitais para a constituição corporal e, em um aspecto universal, a necessidade de se diferenciar da natureza no processo de constituição do gênero humano. O desprendimento ocorre tanto com a satisfação das necessidades vitais quanto em uma distinção entre si e o mundo ou a natureza, porque o ser social não apenas precisa se libertar das necessidades fisiológicas, determinadas instintivamente ou naturalmente, satisfazendo-as, mas também precisa se libertar da condição de estar fundido em uma unicidade com a própria natureza. A condição para a liberdade também aparece, portanto, como um processo de individuação em que o ser social se constitui

com certa independência da natureza. Quanto mais se desprender da natureza, neste duplo aspecto, mais poderá expressar sua condição de liberdade.

A respeito da individuação, Fromm (1983), como se sabe, inspirado em Marx, a considera resultado da história da própria constituição humana ao sair “de um estado de unicidade com o mundo natural para um outro de percepção de si como uma entidade separada da Natureza que o rodeava e dos outros homens” (FROMM, 1983, p. 29).

Marx e Engels (2007), em a Ideologia Alemã, ao explicarem que o pressuposto da história é a existência de homens vivos e que, antes de tudo, é preciso comida, bebida, moradia, vestimenta, partem da relação mais imediata do homem com a natureza para a satisfação de suas necessidades e consideram que apenas quando satisfeitas essas necessidades é possível falar em história humana. Porém, novas necessidades sempre são criadas, o que faz desse processo de satisfação de necessidades algo permanente ou “uma condição fundamental de toda a história, que ainda hoje, assim como há milênios, tem de ser cumprida diariamente, a cada hora, simplesmente para manter os homens vivos” (MARX e ENGELS, 2007, p. 33). Apenas se considerado e satisfeito esse aspecto é que se apresenta a possibilidade do ser consciente se constituir ontologicamente no processo de diferenciar-se do mundo.

Inicialmente, esse desprender da consciência esteve restrito a um procedimento ainda imediato, tanto em relação ao vínculo com outras pessoas e objetos exteriores quanto em relação à natureza. “Esse começo é algo tão animal quanto a própria vida social; é uma mera consciência gregária” (MARX e ENGELS, 2007, p. 35). O incremento desta consciência para um estágio posterior está relacionado com a forma como o homem se relaciona com a natureza ou com o mundo exterior sensível. Uma relação limitada produz uma consciência limitada. Assim, foi “por meio da produtividade aumentada, do incremento das necessidades e do aumento da população, que é a base dos dois primeiros” (MARX e ENGELS, 2007, P. 35) e com a divisão do trabalho cada vez mais complexa que se tornou possível o processo de individuação.

O ser humano só se individualiza pelo processo histórico. Ele aparece originalmente como *ser genérico, ser tribal, animal gregário* – ainda que de forma alguma como um ser social em sentido político. A própria troca é um meio essencial dessa individuação. Ela torna o sistema gregário supérfluo e o dissolve (MARX, 2011c, p. 407).

Tal como Marx e Engels, Fromm (1983) identifica um paralelo entre a individuação e o grau de desenvolvimento estabelecido na relação do homem com a natureza.

“Filogeneticamente, também, a história do homem pode ser caracterizada como um processo de individuação e liberdade crescente. O homem emerge do estágio pré-humano ao dar os primeiros passos para libertar-se dos instintos coercitivos” (FROMM, 1983, p. 35). Por isso, considera que o processo de individuação atingiu seu ápice a partir dos séculos que caracterizaram o surgimento da modernidade. Até então, a organização em comunidades do mundo medieval ainda não apresentava o desenvolvimento necessário para um maior desprendimento do homem em relação à natureza. Ao contrário, “a sociedade medieval não despojava o indivíduo de sua liberdade porque o ‘indivíduo’ ainda não existia: o homem estava ainda relacionado com o mundo pelos vínculos primários” (FROMM, 1983, p. 43).

Na Idade Média, uma das principais referências a respeito do tema da liberdade foi Agostinho. A liberdade como tema da filosofia de Agostinho foi impulsionada pela necessidade cristã de justificar a existência do pecado e do mal, o convívio entre o corpo e a alma. “De fato, um assunto premente para o jovem Agostinho era explicar porque o mundo contém imperfeição, sofrimento, erro, morte, mesmo sendo um mundo racionalmente organizado por um Deus de suprema bondade” (NOVAES, M., 2002, p. 61-62).

Para Arendt (2007; 2011), desde Agostinho o tema da liberdade foi discutido pela filosofia com um desvio em relação ao sentido na Grécia antiga. Trata-se de uma mudança da liberdade da esfera pública e política para a esfera privada. Para a autora, a política é o campo original da liberdade e foi uma distorção todo o desenvolvimento filosófico a respeito da liberdade iniciado a partir da Idade Média. Em sua defesa da concepção antiga, considera que “a liberdade como fenômeno político nasceu com as cidades-estado gregas. Desde Heródoto, ela foi entendida como uma forma de organização política em que os cidadãos viviam juntos na condição de não domínio...” (ARENDR, 2011, p. 58). A libertação das necessidades da vida, de acordo com Arendt (2007; 2011), abriria as condições para a liberdade ser expressa na vida cotidiana, especialmente no espaço público e político. Por isso, a antiguidade grega e romana foi retomada pela autora como emblema para a condição de liberdade. As comunidades políticas antigas, “foram fundadas com o propósito expresso de servir aos livres – aqueles que não eram escravos, sujeitos a coerção por outrem, nem trabalhadores sujeitos pelas necessidades da vida” (ARENDR, 2007, p. 201). O escravo rebaixado à natureza, por não ser considerado cidadão, vivia imerso no mundo da necessidade e construía as condições para a liberdade do homem livre, na *pólis*. Assim, para a autora, a política é o campo original da liberdade e a tradição filosófica medieval e moderna a teriam desviado para a esfera privada, a tal ponto que, atualmente, “toda a tentativa de derivar o conceito de liberdade de

experiências no âmbito político soa de maneira estranha e surpreendente” (ARENDDT, 2007, p. 202). Por isso, ela insiste em afirmar que “o campo em que a liberdade sempre foi conhecida, não como um problema, é claro, mas como um fato da vida cotidiana, é o âmbito da política” (ARENDDT, 2007, p. 191).

Após Agostinho, as teorias a respeito da liberdade a apresentaram como um atributo da vontade e do pensamento, muito mais que da ação. E isso ocorreu porque “os filósofos começaram a mostrar interesse pelo problema da liberdade quando a liberdade não era mais vivenciada no agir e na associação com outros” (ARENDDT, 2007, p. 211). A autora refere-se à condição do servo camponês diante do seu senhor. Considera que a liberdade que se apresentava na Idade Média, como problema filosófico, emergia para justificar a situação de submissão dos servos, “de chegar a uma formulação através da qual fosse possível ser escravo no mundo e ainda assim ser livre” (ARENDDT, 2007, 193).

O desenvolvimento desse processo se deu com a liberdade e o livre arbítrio sendo considerados atributos internos humanos intimamente vinculados com a vontade do indivíduo, mas contraditoriamente relacionados a uma força transcendental, no caso de Agostinho, à alma. Assim, “desde Agostinho, os filósofos medievais assumiram a ideia da liberdade da vontade como parte essencial da descrição da condição humana” (BIGNOTTO, 2002, p.78).

É importante ressaltar que o tema da liberdade ganhou força na Idade Média mesmo sem estarem alcançadas as condições históricas de libertação e de individuação. Essa desvinculação, realizada filosoficamente, entre a condição de liberdade e a condição histórica de individuação e libertação, se manteve como um importante aspecto do debate moderno a respeito da liberdade. Portanto, a liberdade de vontade, na filosofia de Agostinho, nasceu como uma possibilidade filosófica enquanto que nas relações históricas, tanto a libertação quanto a individuação, ainda não se apresentavam. Ao contrário, na Idade Média, os servos camponeses eram explorados e submissos a uma situação de opressão. A sua condição era o oposto a uma condição de libertação e liberdade.

No entanto, o tema da liberdade na Idade Média se desenvolveu sem questionar a situação de servidão dos camponeses, mas, ao contrário, buscando encontrar uma possibilidade ou explicação para a liberdade a partir daquela situação já existente. A influência da concepção de liberdade como atributo da vontade individual, descolada das condições históricas, se manteve e ampliou-se na modernidade. Marx e Engels, por exemplo, em suas críticas a Bruno Bauer referiram a ela afirmando que:

...só é possível conquistar a libertação real no mundo real e pelo emprego de meios reais; que a escravidão não pode ser superada sem a máquina a vapor e a *Mule-Janny*³, nem a servidão sem a melhora da agricultura, e que, em geral não é possível libertar os homens enquanto esses forem incapazes de obter alimentação e bebida, habitação e vestimenta, em qualidade e quantidade adequadas. A libertação é um ato histórico e não um ato de pensamento, e é ocasionada por condições históricas... (MARX e ENGELS, 2007, p. 29).

A modernidade se desenvolveu com o desafio de encontrar uma nova ordem para um mundo em transformação. Novas condições históricas do comércio e da agricultura evidenciavam um novo desenvolvimento que rompia com limites anteriores da relação entre o homem e a natureza. A ordem da vida medieval entrava em crise e emergia um contingente de “indivíduos livres” ou “desvinculados”. Ao mesmo tempo e não por acaso, as ideias que ordenavam o mundo feudal também enfrentavam fortes crises, porque o poder religioso e suas explicações eram contestados de forma rigorosa. O processo de individuação alcança condições de maior desenvolvimento e o tema da liberdade, aos poucos, se sobressai como fundamental para a modernidade. “O homem descobre-se e aos outros como indivíduos, como entidades isoladas; ele descobre a Natureza como algo à parte dele em dois aspectos: como um objeto de supremacia teórica e prática e, em sua beleza, como um objeto de prazer”. (FROMM, 1983, p. 46).

Consolida-se o sentido da liberdade como vontade individual. A liberdade de vontade que surge na Idade Média permaneceu como característica importante na filosofia de *René Descartes*, lá não mais como o que permitiria a escolha entre o bem e o mal ou pecado, mas sim entre o erro e a verdade. A liberdade de vontade apresentaria a condição para a existência da dúvida ou do medo do erro. “A liberdade se encontra, assim, na raiz da dúvida, e graças à dúvida emergiu a primeira proposição verdadeira no sistema cartesiano: *eu sou pensante*. A liberdade parece ser indubitável, pois ela é condição da própria dúvida” (LANDIM FILHO, 2011, p. 27).

O trânsito do sentido da liberdade da esfera política e pública para a esfera privada pode ser analisado do ponto de vista da diferença entre liberdade e libertação. Na antiguidade clássica, a “liberdade” podia se expressar em um sentido político porque a libertação do homem grego estava garantida pelo trabalho do escravo. A escravidão era a forma de domínio das necessidades e possibilitava que o homem “livre” se desenvolvesse na esfera política. É nesse sentido, que Arendt (2007, p. 159), afirma que “o homem livre, o cidadão da *polis*, não

³ Refere-se a uma máquina de fiar criada no século XVIII.

é coagido pelas necessidades físicas da vida, nem tampouco sujeito à dominação artificial de outros. Não apenas não deve ser um escravo, como deve possuir e governar escravos”. Nesse aspecto o entendimento é o mesmo que o de Constant (1985), que também afirmou que tal liberdade política apenas era possibilitada pela existência do escravo, porque, segundo ele, sem a população escrava de Atenas, os atenienses não poderiam deliberar a cada dia na praça pública.

A distinção entre liberdade antiga e moderna foi desenvolvida por *Benjamin Constant*,⁴ em 1819, quando critica a retomada da concepção antiga de liberdade política por autores modernos, especialmente nos períodos que marcaram a Revolução Francesa. Para ele, a liberdade individual é a verdadeira liberdade moderna. Foi em seu discurso intitulado *Da liberdade dos antigos comparada às dos modernos*, que Constant (1985) diferenciou as duas formas de liberdade. Ao fazer a crítica ao uso do sentido antigo da liberdade pela Revolução Francesa e por alguns importantes autores da modernidade, como J. J. Rousseau, ele indica que tal sentido presente em consciências modernas estava fora de seu tempo. Foi o sentido defendido por Constant o predominante. É o sentido presente na Declaração de 1789 e nos autores do liberalismo clássico.

No discurso de Constant (1985), é possível perceber que ao se referir à liberdade entre os modernos a abordagem está relacionada à *liberdade de* alguma coisa, ou seja, está em um sentido de libertação de algo. Liberdade de se movimentar, de escolher, de reunir, de associar. Já entre os antigos, é *liberdade para* alguma coisa. Liberdade para, coletivamente, decidir, para exercer a soberania, para deliberar. *Liberdade de* algo é libertar-se de algo, carrega o sentido de libertação, um sentido negativo de liberdade da determinação instintiva da natureza, liberdade como não ser impedido por algo externo de realizar determinado movimento ou ação. *Liberdade para*, seria a realização positiva da liberdade pelo homem liberto. É o verdadeiro sentido de liberdade para Arendt (2007; 2011), só possível após a libertação, enquanto que, para Constant (1985), é o sentido ultrapassado de liberdade que não caberia mais entre os modernos.

Essas duas concepções de liberdade são também compreendidas como liberdade negativa e liberdade positiva por diversos autores, dentre eles Fromm (1983). Berlin (2002, p. 229), por exemplo, ao abordar a liberdade negativa considera seu significado da seguinte maneira: “Se outros me impedem de fazer o que do contrário eu poderia fazer, não sou nessa medida livre; e, se essa área é restringida por outros homens além de certo valor mínimo,

⁴ De acordo com Ghelere (2008), Constant não foi o primeiro a analisar esta questão que se tratava de grande polêmica na época que o mesmo proferiu este discurso.

posso ser descrito como coagido ou, talvez, escravizado”. Compreende Berlin (2002, p. 230) que os filósofos políticos ingleses clássicos tinham essa compreensão a respeito da liberdade, como uma área de não interferência de uns sobre outros. Tais filósofos apenas “discordavam sobre o grau de amplitude que tal área poderia ou deveria ter”.

Sobre o sentido positivo da liberdade, Berlin (2002, p. 236) afirma que “provém do desejo que o indivíduo nutre de ser seu próprio senhor. Desejo que minha vida e minhas decisões dependam de mim mesmo, e não de forças externas de qualquer tipo”. Caminha, portanto, ao contrário do sentido negativo da liberdade, pois este último busca preservar uma área de não interferência à liberdade pessoal e para isso necessita “traçar uma fronteira entre a área da vida privada e a da autoridade pública” (BERLIN, 2002, p. 231).

Em relação ao sentido negativo da liberdade, explica o autor que, de um lado, alguns liberais como John Locke, Adam Smith e John Stuart Mill, acreditavam que o “progresso” era compatível com a reserva de uma área para a vida privada se desenvolver livremente. Por outro lado, outros autores como Thomas Hobbes acreditavam que essa área reservada deveria ser mais restrita e em contrapartida uma área maior de controle centralizado deveria ser preservada. “Mas ambos os lados concordavam que alguma parte da existência humana deveria permanecer independente da esfera do controle social” (BERLIN, 2002, p. 233). Sendo assim, a diferença fundamental entre o sentido negativo e positivo da liberdade é que o primeiro “não é incompatível com alguns tipos de autocracia ou pelo menos com a ausência de autogoverno. A liberdade nesse sentido preocupa-se principalmente com a área de controle, não com sua fonte” (BERLIN, 2002, p. 236).

Entre os principais defensores em suas intervenções políticas a favor da recuperação do sentido antigo de liberdade, bastante influenciado por J. J. Rousseau, encontrava-se Maximilien de Robespierre. Tal fato ajuda na compreensão da mudança de sentido da liberdade entre as *Declarações do Direito do Homem e do Cidadão* de 1789, 1793 e 1795. De acordo com Pogrebinschi (2003, p. 129), a concepção de liberdade da Declaração de 1789 é negativa, pois permite “aos indivíduos tudo aquilo que o Estado, através das leis, não proíbe”. Já a Declaração de 1793, quando a interferência de Robespierre foi significativa, apresenta diferenças relevantes em relação à anterior.

A explicação dicotômica para o sentido da liberdade em negativo e positivo, ou em liberdade antiga e moderna é a mais difundida. Porém, Skinner (1999) considera que o liberalismo clássico moderno rejeitou a concepção que apresentava o estabelecimento de Estados livres como condição para a liberdade. Ao retomar a concepção republicana de

liberdade, que embora se assemelhe bastante com o que foi explicado a respeito do sentido positivo de liberdade não é idêntica a ele, apresenta um terceiro sentido para a liberdade, o da liberdade como não dominação. Trata-se da defesa do autogoverno, a liberdade de cidades e não de cidadãos individuais, da tese de que “só é possível ser livre num Estado livre” (SKINNER, 1999, p. 56). Em outras palavras, “você pode também se tornar não livre se simplesmente cair numa condição de sujeição ou dependência política...” (SKINNER, 1999, p. 62).

A interpretação de Skinner (1999) é crítica em relação à dicotomia entre liberdade negativa e positiva. Compreende que a concepção de liberdade como não dominação não exclui a liberdade negativa. A liberdade pode ser medida, tal como no sentido negativo, como a extensão na qual o indivíduo é ou não constrangido de agir de acordo com a sua vontade na busca dos seus fins escolhidos. “O que os autores neo-romanos repudiam é a suposição fundamental do liberalismo clássico de que a força ou a sua ameaça coerciva constituem as únicas formas de constrangimento que interferem com a liberdade individual” (SKINNER, 1999, p. 71-72).

É por isso que, ao lado de Philip Pettit, Skinner rejeita a simples dualidade entre liberdade positiva e negativa e acrescenta a liberdade como não dominação como uma terceira interpretação. Como explica Rodrigues (2010, p. 38) “Pettit acredita que essas duas concepções sobre a liberdade não são bem concebidas e impedem que se enxergue de forma clara a validade filosófica e a realidade histórica de outro modo de se entender a liberdade”.

É importante acrescentar essa terceira interpretação a respeito da liberdade, pois ela evidencia as consequências da submissão para a liberdade, não limitando a análise apenas à dualidade entre estar liberto da interferência exterior e agir autonomamente de acordo com sua própria deliberação. O entendimento da liberdade como não dominação implica que o sentido negativo da liberdade não pode se realizar a partir de qualquer forma de relações sociais. A liberdade, nesse sentido de não dominação, se preocupa tanto com a área de controle quanto com a fonte, sendo incompatível com a ausência de autogoverno.

1.2 Dissolução do feudalismo e libertação

Não foi por acaso que uma forte ascensão do debate a respeito da liberdade ocorreu simultaneamente à dissolução do feudalismo. Novas características para a relação entre o homem e a natureza se apresentavam e o processo de individuação encontrava novas

bases para seu desenvolvimento. Camponeses perdiam espaço no campo e deslocavam-se para as cidades em busca de trabalho, nobres perdiam suas riquezas e seu papel na organização social. Um grande contingente de pessoas perdia os vínculos com a comunidade, perambulava pelo espaço, movia-se de um lado a outro, muitas vezes sem direção e ameaçava a estabilidade local. Estes eram considerados *vagabundos* (CASTEL, 2008a), ou *plebeus* (ENGELS, 2008), ou ainda, *bandidos* (HOBSBAWM, 2010a).

O vagabundo, como estigma, apareceu em um período marcado pelo aumento constante da falta de trabalho para boa parte das pessoas com capacidades de trabalhar de acordo com as exigências produtivas da época. “Se quiséssemos escrever uma história da insegurança e da luta contra a insegurança nas sociedades pré-industriais, o personagem principal seria o vagabundo, sempre percebido como potencialmente ameaçador...” (CASTEL, 2005, p. 14). Em grande número, representavam uma grande ameaça, pois não compartilhavam dos valores, costumes e leis da sociedade. Para conter essa problemática a reclusão em hospitais, orfanatos e demais instituições da época foi uma das soluções encontradas. Assim, ele se apresentava como um perigo que, portanto, precisava ser banido de circulação, precisava ter tolhida a liberdade de perambular de um lugar para outro. Ou seja, a estratégia estava baseada em limitar ou impedir o seu livre deslocamento. A criminalização dos vagabundos contribuía para evidenciar a causa da libertação da submissão ou da dominação e se constituía como um entrave para a ideologia nascente da liberdade individual e negativa. Assim ela “frustra as expectativas da sociedade pré-industrial por causa da existência de uma massa de ‘trabalhadores sem trabalho’ e que não podiam encontrá-lo no regime de organização do trabalho de então” (CASTEL, 2008b, p. 66). Explica Castel (2008a) que a constituição do estigma de vagabundo na sociedade pré-industrial foi marcada por duas características fundamentais: a falta de trabalho e decorrente miserabilidade; e não ser reconhecido como pertencente a alguma comunidade.

Em sentido semelhante, Hobsbawm (2010a) considera que o aumento do banditismo esteve diretamente relacionado com a situação de pauperismo, localizando no século XVI um grande aumento desse fenômeno na região europeia do Mediterrâneo. Os bandidos seriam constituídos por “homens livres, mobilizáveis [...] que, por um motivo ou outro, não se acham integrados na sociedade rural e que, por isso, são também forçados à marginalidade” (HOBSBAWM, 2010a, p. 56). Seriam também oriundos de regiões demasiadas “pobres para empregar todos os seus homens aptos; em outras palavras, na população rural excedente” (HOBSBAWM, 2010a, p. 54). Outra característica dos bandidos,

no período da dissolução do feudalismo, é a de serem homens “que não estão dispostos a aceitar o papel social dócil e passivo do camponês submisso” (HOBSBAWM, 2010a, p. 59). Dessa forma, apresenta os bandidos como homens “livres”, por não possuírem vínculos com a comunidade. Para o autor “o banditismo é liberdade, mas numa sociedade camponesa poucos podem ser livres. Em geral as pessoas estão presas ao duplo grilhão do senhor e do trabalho, um reforçando o outro” (HOBSBAWM, 2010a, p. 53-54).

Engels aproximadamente um século antes de Hobsbawm e de Castel, com relação à Alemanha do século XVI, já explicava essas mesmas transformações históricas e o crescente contingente de indivíduos sem vínculos, como pode ser observado na passagem abaixo:

Naquele tempo, o número de pessoas sem profissão definida nem residência fixa estava aumentando, pois ao decompor-se o feudalismo ainda reinava uma sociedade que dificultava o acesso a todas as profissões e esferas de atividade com um sem número de privilégios. Nos países civilizados, nunca o número de vagabundos fora maior do que na primeira metade do século 16. Uma parte desses vagabundos alistava-se no exército em tempos de guerra, outros pediam esmolas pelas estradas, os restantes ganhavam a sua mísera vida realizando trabalhos como jornaleiros e noutros ofícios que não estavam regulamentados pelos grêmios (ENGELS, 2008, p. 66).

Embora em distintas regiões da Europa, a situação retratada pelos três autores é muito semelhante. Isso indica que, de uma forma geral, o movimento desencadeado foi o mesmo em toda a Europa, respeitando certas especificidades: o desenvolvimento das cidades não foi suficiente para assimilar o quantitativo das pessoas oriundas das comunidades camponesas.

Com o começo das manufaturas deu-se, simultaneamente, um período de vagabundagem, causado pela dissolução das vassalagens feudais, pela dispensa dos exércitos que haviam sido formados e servidos aos reis contra os vassalos, pela agricultura melhorada e pela transformação de grandes porções de terras cultiváveis em pastagens. Por ai já se mostra como essa vagabundagem encontra-se intimamente ligada à dissolução da feudalidade (MARX e ENGELS, 2007, p. 56).

Essa característica da organização da produção e reprodução da vida, que apresentava uma forte ascensão da insegurança, da miséria e da desordem, foi o que Castel (2008a) definiu como “a questão social”.

1.3 Questão social, liberalismo e sociedade salarial

A questão social põe a necessidade de libertação no centro do debate, mas não a liberdade. A situação de pauperismo evidencia a não satisfação das necessidades mais básicas em contraposição aos discursos e defesas mais calorosas da liberdade humana. A intensificação do pauperismo que ocorreu paralelamente à industrialização, contrastava com o “espírito” liberal clássico. “Grandes massas da população continuavam até então sem serem absorvidas pelas novas indústrias e cidades, como um substrato permanente de pobreza e desespero...” (HOBSBAWM, 2010b, p. 329). Entretanto, não apenas aqueles que não eram absorvidos pela indústria, mas “na década de 1830 e em parte na década de 1840, pode se afirmar que até mesmo a situação material do proletariado fabril apresentou uma tendência a se deteriorar” (HOBSBAWM, 2010b, p. 332). No mesmo sentido, ao analisar a situação dos trabalhadores ingleses um pouco antes da metade do século XIX, Engels (2010, p. 126) observa que eles arrastavam “uma existência penosa, mendigando e roubando, varrendo ruas e recolhendo imundices, transportando coisas com um carrinho de mão ou um burro, fazendo comércio ambulante ou biscates”.

Tais indivíduos, como explica Engels, em determinados momentos estavam inseridos na indústria, em outros, não se encontravam ou não queriam se submeter ao trabalho industrial. Dessa forma, principalmente ao longo do século XIX, o argumento liberal foi surpreendido pela miséria que se apresentou entre os trabalhadores não empregados e empregados pelas indústrias. O incremento da industrialização, a liberação de trabalhadores e sua inserção no mercado de trabalho, mostraram ser incapazes de solucionar o problema do pauperismo. Com isso, estava eminente “o risco de que o progresso econômico conduza a uma desagregação social completa” (CASTEL, 2008a, p. 298).

A situação dos trabalhadores pobres, e especialmente do proletariado industrial que formava seu núcleo, era tal que a rebelião era não somente possível, mas virtualmente compulsória. Nada foi mais inevitável na primeira metade do século XIX do que o aparecimento dos movimentos trabalhista e socialista, assim como a intranquilidade revolucionária de massas [...]. Entre 1815 e 1848, nenhum observador consciente podia negar que a situação dos trabalhadores pobres era assustadora (HOBSBAWN, 2010, p. 326).

Diferente dos problemas que anteriormente suscitavam a questão social, relacionados com a mendicância e demais transtornos causados pelos mendigos inválidos, válidos ou vagabundos, com a industrialização o pauperismo se apresentou no centro do processo produtivo. Os próprios trabalhadores inseridos nas indústrias o manifestaram.

De acordo com Castel (2008a), na França, um agravante foi que a necessidade de romper as barreiras para a liberdade de circulação do trabalhador atingiu diretamente os mecanismos do “social assistencial” que era a alternativa à fragilização das redes de solidariedade primária⁵ na decadência do feudalismo. O social assistencial se constituía em um conjunto de assistências oferecidas por instituições específicas, tais como hospitais e orfanatos, visando amenizar o problema da mendicância que ameaçava a sociedade pré-industrial. Teve início porque foi necessária uma intervenção diferenciada daquelas protagonizadas apenas pelas redes de solidariedades primárias que se demonstravam insuficientes para a dimensão do problema. Entretanto, esse conjunto de instituições que ofereciam “assistência” aos mendigos em forma de reclusão, limitava a circulação dos indivíduos e foi um empecilho para o início da industrialização e para a ideologia liberal nascente, pois “as relações de trabalho permanecem dominadas por um modelo que contradiz as exigências da liberdade que, entretanto, já se manifestam: liberdade de empreender, de circular, de produzir, de trocar...” (CASTEL, 2008a, p. 170).

A liberação de trabalhadores era imprescindível para o mercado de força de trabalho que se desenvolvia, mas encontrava nas medidas assistenciais e de controle contra os riscos da vagabundagem, através da criminalização, das reclusões, dos trabalhos forçados e regulados, um grande empecilho para sua efetivação. O mercado necessitava que se desfizesse a estrutura do “social assistencial”, o que contribuiu para que no início da industrialização a miséria fosse agravada ainda mais. Por isso, a afirmação de Castel (2008a, p. 232) de que “a verdadeira descoberta que o século XVIII promove não é, pois, a da necessidade do trabalho, mas, sim, a da necessidade da liberdade do trabalho”.

Mas os liberais não recuaram no entendimento de não intervenção do Estado na economia e em suas consequências, como a miséria. Uma intervenção assistencial do Estado apenas seria aceitável sobre os inválidos. Entretanto, embora a força de trabalho estivesse “livre”, era necessário reorganizar a sociedade, afastar os riscos de desordem e perda de coesão social. Nesse processo, a ideologia liberal, que seria “porta-voz das aspirações de liberdade, tornou-se a caução da manutenção da ordem social” (CASTEL, 2008a, p. 343).

Os problemas ainda mais intensos decorrentes da industrialização contrastavam com as expectativas otimistas liberais. “A ideologia liberal, perdia assim sua confiança inicial

⁵ Na Idade Média, a proteção social era garantida pela “proteção próxima”, um conjunto de instituições de assistência, com papel preponderante da Igreja ou, antes disso, pelo conjunto de moradores da vizinhança e pelos familiares do necessitado, que constituíam as “redes de solidariedade”, numa relação chamada de solidariedade primária por Castel (2008a).

– mesmo a inevitabilidade ou a desejabilidade do progresso começava a ser colocada em dúvida por alguns liberais” (HOBSBAWM, 2010b, p. 380). No cotidiano, a necessidade se sobrepuja à liberdade. Por isso, a questão social, ao posicionar a libertação como satisfação das necessidades básicas no centro do debate, fez, nas palavras de Arendt (2011, p. 94), que a revolução francesa mudasse de rumo, “não visava mais à liberdade, seu objetivo passara a ser a felicidade do povo”.

Assim, o papel da revolução não era mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, e muito menos instaurar a liberdade, e sim libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, para que ela se convertesse num caudal de abundância. Agora, o objetivo da revolução não era mais a liberdade e sim a abundância (ARENDR, 2011, p. 98).

Como na perspectiva liberal a economia e o próprio Estado não poderiam protagonizar nenhuma resposta à questão social que se apresentava, constituiu-se um conjunto de práticas com o intuito de atenuar o déficit que caracterizava o estado material e moral da maioria da população sem tornar o Estado o ordenador dessas práticas sociais. Não era uma responsabilidade do governo, mas dos cidadãos que deveriam assumir voluntariamente tal tarefa. O intuito era afastar os riscos causados pelo pauperismo e intensificados com a industrialização, mas sem uma ação política ou econômica contrária ao liberalismo. Foi assim que ganharam força a filantropia e a necessidade de despertar o sentimento de solidariedade da sociedade (CASTEL, 2008a).

De acordo com Castel (2008a), a “invenção do social” que surgiu desse impasse foi marcada principalmente por três formas de intervenções de caráter protetor. A primeira delas foi um conjunto de intervenções filantrópicas e solidárias dos mais ricos aos que sofriam com o pauperismo, restabelecendo relações comunitárias e vínculos morais e sociais entre as classes. “Um elo positivo é reconstituído aí onde só havia indiferença, e às vezes, hostilidade e antagonismo de classe. A virtude do rico funciona como cimento social que filia novamente

esses novos bárbaros...” (CASTEL, 2008a, p. 320).⁶ As intervenções filantrópicas e solidárias eram realizadas individualmente e por algumas instituições, mas possuíam uma dimensão limitada frente à amplitude do problema.

A segunda foi um conjunto de intervenções de previdência que começaram de forma tímida e com participação voluntária. Devido aos baixos salários, não resultavam em efeitos práticos suficientes para os participantes, mas foi de grande importância para a construção de uma moral da previdência que “inicia o povo nos méritos da racionalidade que calcula e no valor do dinheiro como fonte de investimentos produtivos” (CASTEL, 2008a, p. 324).

Mas a terceira foi a principal intervenção e se deu na relação direta entre patrão e empregado. O patrão, apesar de dever contratualmente apenas o salário ao empregado, percebeu possibilidades de retornos positivos a partir de outros investimentos além do salário. Melhorias das condições de saúde, habitação, lazer, educação, poderiam favorecer não só ao empregado, mas também ao patrão. “O patrão se faz, assim, o organizador da seguridade do operário que, por si mesmo, é incapaz disso” (CASTEL, 2008a, p. 330).

O social assistencial e as intervenções de filantropia, previdência e da tutela patronal se desenvolveram inicialmente sem uma participação efetiva do Estado. Constituíam uma “política sem Estado”, baseada principalmente na produção de uma moral de previdência junto aos proletários vulneráveis e de uma moral de solidariedade junto aos patrões. Ambas tentavam estabelecer vínculos entre essas classes que são antagônicas. O objetivo fundamental era afastar os riscos de desintegração oriundos do próprio centro da sociedade. Porém, os vínculos constituídos foram de relação de dependência e tutela. Relação entre os que sabiam o que deveria ser feito e os que precisariam ser orientados e conduzidos (CASTEL, 2008a).

⁶ Ao contrário de Castel (2008a), Engels, em sua análise sobre a Inglaterra, enfatiza que não havia de fato solidariedade, mas sim uma ajuda calculada. Cita uma carta publicada em jornal da época com o seguinte teor: “Senhor diretor: já há algum tempo, nas ruas principais da nossa cidade se encontra uma multidão de mendigos que, ou vestindo farrapos e aparentando aspecto doentio ou expondo chagas e deformações repugnantes, procuram despertar a compaixão dos transeuntes de um modo desagradável e até indecoroso. Penso que, não só quando se paga o imposto para os pobres, mas ainda quando se contribui generosamente para as instituições de beneficência, tem-se o suficiente direito de ser poupado de cenas tão molestas e impertinentes. E mais: indaga-se para que serve o pesado imposto pago para manter a polícia municipal, se ela não garante o direito do público de caminhar pela cidade sem ser perturbado...” (ENGELS, 2010, p. 310). Após citar tal carta, Engels (2010, p. 310, grifo do autor) prossegue com sua análise: “Eis como são as coisas! A burguesia inglesa pratica calculadamente a beneficência, não faz nenhuma doação, considera suas contribuições atos comerciais; faz um *negócio* com os pobres e declara: *investindo em instituições beneficentes, compro o direito de não ser importunada e tratem vocês de permanecer em suas tocas escuras para não ferir meus nervos delicados com o espetáculo de sua miséria! Continuem desesperados, mas desesperem-se discretamente – esse é o nosso contrato, que me custa as vinte libras que ofereço ao asilo [...].* E não se trata de um caso isolado: essa carta exprime claramente a atitude da grande maioria da burguesia inglesa.”

Castel (2008a) considera que a tutela patronal possibilitou uma melhoria nas condições de vida dos operários, porém, apenas àqueles inseridos nos espaços mais desenvolvidos economicamente das grandes concentrações industriais. Dessa forma, as ações “protetoras” formuladas até então foram insuficientes. Entretanto, generalizar a assistência seria inaceitável, pois representaria um estímulo à acomodação, incoerente com o espírito empreendedor a ser forjado.

A intervenção do Estado era mais do que nunca necessária. Mas como o Estado poderia intervir? Qual o espaço para a sua ação frente à “questão social” após as intervenções “protetoras”, “solidárias” e moralizantes terem se mostrado insuficientes? Os desenvolvimentos do seguro e da previdência foram as saídas para o impasse apresentado. O seguro obrigatório é um marco fundamental que Castel (2008a) atribuiu a qualidade de revolucionário: “o seguro obrigatório vai realizar uma revolução tranquila na condição dos assalariados” (CASTEL, 2008a, p. 373).

Mesmo que de modo ainda incipiente, ganhava forma uma sociedade em que os elos sociais eram estabelecidos fundamentalmente pelo trabalho produtivo. Foi com o desenvolvimento do seguro obrigatório que também se desenvolveu a vinculação dos direitos sociais ao emprego, aspecto que será contundentemente criticado por Gorz. O seguro obrigatório estabeleceu outra forma de solidariedade ocupando o vazio deixado pelas redes de solidariedade primária. “O seguro atualiza um modelo de solidariedade, mesmo se os acionistas não estão conscientes disto. Um trabalhador não compra um seguro para ser solidário com os outros cotistas, mas o é” (CASTEL, 2008a, p. 382).

Ao mesmo tempo, surgia também a oferta de “serviços públicos” sem contradizer ao direito de propriedade e aos princípios fundamentais do liberalismo. A oferta dos serviços públicos era realizada pelo Estado, bem como o controle e a distribuição do seguro a partir das cotações dos segurados. O Estado não se transformou em um distribuidor de assistência ou de seguro, mas apenas um gerenciador dos mesmos, por isso, Castel (2008a) entende ser inapropriado o termo Estado providência, pois o Estado não distribui o seguro, apenas o controla.

Estas estratégias não romperam com os fundamentos liberais da individualidade e da liberdade negativa, pois apenas quem contribui pode ter acesso à propriedade social e na medida da sua contribuição. Além disso, permitiram a mobilidade do trabalhador com a garantia de proteção, pois o vínculo local não é necessário para o seguro obrigatório, porque este estaria sob a responsabilidade do Estado. “O nomadismo que fazia do vagabundo a figura

negativa da liberdade é vencido ao mesmo tempo em que a insegurança” (CASTEL, 2008a, p. 408). Dessa forma, a libertação posta no centro do debate pelas necessidades mais básicas apresentadas pelo pauperismo, encontrou suporte no Estado.

A garantia de assistência administrada pelo Estado libertou o indivíduo de sua dependência em relação a todas as comunidades intermediárias que lhe proporcionavam o que propus chamar de ‘proteções próximas’. O indivíduo se torna assim, pelo menos tendencialmente, ‘libertado’ em relação a elas, enquanto que o Estado se torna seu principal suporte, isto é, seu principal provedor de proteções (CASTEL, 2005, p. 67).

A partir de então, principalmente na Europa, o processo foi de consolidação da organização social estabelecida pelo estatuto do emprego. O seu desenvolvimento deu início à sociedade salarial, que se constituiu como objeto das críticas de André Gorz. A “inscrição em um direito do trabalho que reconhece o trabalhador como membro de um coletivo dotado de um estatuto social além da dimensão puramente individual do contrato de trabalho” (CASTEL, 2008a, p. 434) é um dos alvos principais da crítica de Gorz à função de elo social desempenhada pelo trabalho.

Castel (2008a) atribui aos anos de 1950 o período em que a sociedade salarial já se encontrava plenamente consolidada. A condição para tal consolidação foi marcada por uma “poderosa sinergia entre o crescimento econômico, com seu corolário, o quase-pleno-emprego, e o desenvolvimento dos direitos do trabalho e da proteção social que permitiram o desenvolvimento da sociedade salarial” (CASTEL, 2008a, p. 493).

Nos anos 1970, entretanto, inicia-se o declínio da sociedade salarial. Desemprego em massa, trabalhos precários, trabalhos parciais, trabalho informal, foram situações cada vez mais comuns entre os trabalhadores. Para Castel, em consequência da crise, se manifesta a volta à situação de vulnerabilidade social. A vulnerabilidade traz consigo a insegurança e “o retorno das classes perigosas” (CASTEL, 2005, p. 55). Castel (2008b) avalia as ações de violência em Paris no outono de 2005, como uma “revolta do desespero”. Revoltas sem finalidades claras, sem reivindicações ao Estado.

A busca, desenvolvida por Gorz, por uma saída ou por um êxodo da sociedade salarial deve ser compreendida em sua relação com a crise iniciada a partir dos anos 1970. Ao longo de sua produção teórica, Gorz se manteve crítico tanto ao liberalismo quanto às “soluções” keynesianas para a continuidade do desenvolvimento do capitalismo. Gorz, ao contrário de Castel, analisa com uma perspectiva muito mais propositiva a mesma situação de crise iniciada nos anos 1970. Além de procurar apresentar um diagnóstico para o problema,

Gorz é bastante ousado nas formulações propositivas em busca de alguma alternativa diante da crise da sociedade salarial e, mais do que isso, de ousar uma utopia de uma nova sociedade que seja expressão da liberdade e autonomia.

Embora Gorz (2004, p. 64) também compreenda que “saímos da sociedade salarial sem substituí-la por nenhuma outra”, não defende uma tentativa nostálgica de retorno à sociedade salarial. Ao contrário, em sua perspectiva, a condição precária de realizar trabalhos parciais e exercer de modo descontínuo múltiplas atividades deve ser reconhecida “para que de condição padecida e imposta, possa tornar-se modo de vida escolhido, desejável, socialmente controlado e valorizado, fonte de cultura, de liberdade e de novas sociabilidades” (GORZ, 2004, p. 64-65). Defende que a possibilidade disso ocorrer seria tornar um direito para todos “escolher as discontinuidades de seu trabalho sem por isso sofrer discontinuidade de seus rendimentos” (GORZ, 2004, p. 65). É nesse sentido que está construída a sua resposta alternativa ao problema que pode ser sintetizado com a seguinte questão de Castel (2005, p. 67): “a postura a tomar não é a de subestimar essas transformações, mas de fazer-se a pergunta, e ela é difícil, de saber quais formas de proteção seriam compatíveis com a revolução das forças produtivas e dos modos de produção à qual assistimos”.

CAPÍTULO II

LIBERDADE COMO TEMPO LIVRE

André Gorz compreende a liberdade em oposição à necessidade. Na sua concepção, em uma mesma particularidade histórica deve existir um tempo destinado à satisfação das necessidades, para que se torne possível a ampliação da esfera da autonomia ou para favorecer o desenvolvimento da sociedade da multiatividade ou sociedade do saber. Essas foram três expressões distintas que acompanharam o desenvolvimento das suas reflexões a partir da terceira fase de sua produção teórica. Suas últimas publicações foram caracterizadas por um desvio significativo, ocorrido em virtude da incorporação em suas análises de alguns aspectos do processo por ele definido como pós-fordismo. Merece destaque a ascensão para o *status* de principal força produtiva que Gorz (2004; 2005) atribui ao conhecimento. Desde os anos 1980, ele transitou de uma concepção dualista, em que o importante era expandir a esfera da autonomia ou do tempo “livre” em oposição à heteronomia, para outra concepção ainda dualista, mas pautada no conhecimento como agente integrador da sociedade.

Mais do que uma possibilidade, considerava uma necessidade a disjunção entre tempo de trabalho, como esfera da heteronomia e, o tempo “livre” do trabalho, como esfera da autonomia. Entretanto, a expressão “esfera da autonomia”, muito utilizada pelo autor nos anos 1980, é abandonada e substituída por sociedade da multiatividade (GORZ, 2004) e sociedade do saber (GORZ, 2005), quando uma inversão na relação de subordinação entre o trabalho e o tempo disponível permitiria que a produção fosse, ao mesmo tempo, realização da liberdade. Em obras anteriores, mas ainda na terceira fase de sua produção, essa mesma inversão era apontada como uma tendência futura, quando “a dualização da sociedade será freada, e depois invertida, não pela utopia impossível de um trabalho apaixonante e de tempo integral para todos e para todas, mas por fórmulas de redistribuição do tempo de trabalho...” (GORZ, 2007, p. 76-77). Nessa direção, é que empenhou-se na elaboração de propostas em um “conjunto de políticas” que teria o potencial de fortalecer tal inversão.

Trata-se, é claro, de uma utopia. Porém, de uma utopia concreta. Ela se situa no prolongamento do movimento dos *softwares* livres que se compreende como uma forma germinal de economia da gratuidade e da partilha comum, ou seja, de um comunismo. Ela se situa na perspectiva da eliminação cada vez mais completa do trabalho-emprego, bem como de uma automatização cada vez mais avançada que

certamente fará (e já faz), da concepção dos *softwares*, a mais importante atividade produtiva – produtora de riqueza, mas não de valor (GORZ, 2010e, p. 74-75).

Neste capítulo, estão apresentados esses caminhos teóricos percorridos por Gorz, especialmente nos aspectos fundamentais para se compreender o otimismo de sua perspectiva em relação ao tempo “livre” do trabalho.

2.1 Liberdade e necessidade em Gorz: autonomia e heteronomia

Uma das principais características das reflexões de Gorz, até meados dos anos de 1970, foi sua preocupação com a alienação. O problema da alienação tornou-se, para o autor, “o eixo em torno do qual qualquer estratégia de transformação revolucionária deve ser organizada” (SILVA, 2002, p. 27). Nesse sentido, ele “caracterizou a reapropriação dos saberes e dos meios de produção como fundamento central para a *desalienação* processual do trabalhador no processo de produção” (AMORIM, 2006, p. 96, grifo do autor). Assim, uma de suas inquietações era a “humanização das funções produtivas” (AMORIM, 2006, p. 96), que evidenciava sua perspectiva nostálgica em relação ao antigo ofício dos artesãos nas sociedades pré-industriais. O ofício foi tido como algo semelhante a um paradigma para suas críticas tanto à alienação quanto à divisão do trabalho.⁷

Porém, entre as rupturas de Gorz com alguns dos aspectos de suas reflexões anteriores ao *Adeus ao proletariado*, publicado em 1980, destaca-se uma “nova ‘tomada de consciência’ do autor em relação à impossibilidade de humanizar os processos de trabalho” (AMORIM, 2006, p. 96). Uma característica comum em toda a sua análise após a publicação do referido livro foi a “convicção na impossibilidade de superação do trabalho alienado” (SANTOS, 2006, p. 31), nesse outro momento, definido por ele como trabalho heterônimo⁸. A construção de suas propostas políticas não caminhou no sentido de “suprimir o trabalho heterônimo, mas apenas de fazê-lo servir à ampliação da esfera de autonomia...” (GORZ, 1982, p. 121). Foi com esse sentido que compreendeu que “a disjunção da esfera da

⁷ Para Amorim (2010a, p. 371) Gorz parece remeter “à figura do trabalhador de ofício como um tipo ideal [...]. A retomada teórica do trabalhador de ofício não é gratuita. Gorz traz ao debate a afirmação de que o último sujeito possível da revolução socialista, pautado na teoria do valor, deveria ser aquele que reconquistasse, sob a insígnia da politecnia, seu saber-fazer. No entanto, a reestruturação produtiva aniquilou esse tipo de trabalhador.”

⁸ Com a suposta ascensão do conhecimento como principal força produtiva que ocorre a partir da publicação de *Misérias do presente, riqueza do possível*, o autor vislumbra a possibilidade de reconciliação entre o ato de produzir e produzir-se, porém, tal reconciliação não foi discutida por ele nos termos de uma superação do trabalho alienado, embora possa representar um sentido aproximado.

necessidade e da esfera da autonomia é uma condição da expansão máxima dessa última” (GORZ, 1982, p. 125).

Em uma forma muito semelhante ao explicado por Berlin (2002), a respeito do sentido negativo da liberdade, Gorz defende que alguma parte da existência humana deva permanecer livre como uma reserva em relação ao controle social e que outra parte se submeta à esfera da heteronomia. Para Gorz (1982; 1983; 2007)⁹ a esfera da necessidade deve ser reduzida ao mínimo possível, mas ela sempre existirá e será organizada por princípios heterônomos, distintos dos princípios autônomos capazes de serem expressos apenas no tempo dissociado da satisfação das necessidades.

A heteronomia foi definida por Gorz (2007, p. 39) como o “conjunto das atividades especializadas que os indivíduos devem cumprir como funções coordenadas do exterior por uma organização pré-estabelecida”. Gorz (1982, p. 126) considera que há dois tipos de atividades heterônomas: “as que são requeridas para a produção social do necessário e as que se devem realizar para o funcionamento da sociedade como sistema material”.

Em meados dos anos 1980, desenvolveu com maior profundidade sua compreensão a respeito desses dois tipos de heteronomia. Foi quando caracterizou a primeira como heteroregulação do mercado, que “não apresenta nenhum *sentido* para os indivíduos que perseguem fins individuais, independentemente e à revelia uns dos outros” (GORZ, 2007, p. 42, grifo do autor). Já a segunda, como heteroregulação programada, que seria um complexo necessário para a regulação e gerenciamento tanto das grandes instalações de produção privadas quanto da administração e dos serviços públicos do Estado. A heteroregulação programada compreende as “maquinarias administrativas e industriais nas quais os indivíduos são levados a funcionar de maneira complementar, à maneira dos órgãos de uma máquina, em vista de fins, que com frequência, desconhecem e são *diversos daqueles propostos a sua busca pessoal*” (GORZ, 2007, p. 42, grifo do autor). Ela corresponde ao complexo sistema de organização e administração caracterizado pelos organogramas, fluxogramas, os processos administrativos de planejamento, organização, execução e controle presentes tanto na empresa privada como no âmbito do Estado. O aumento do crescimento e complexidade da produção requer um “crescimento muito veloz da rede de serviços do Estado: redes de transporte, de

⁹ Em seus últimos escritos, desde Gorz (2004), mas principalmente em Gorz (2005), a dualidade entre esfera da heteronomia e esfera da autonomia já não se faz presente. Porém, o sentido dualista permanece entre a produção e a produção de si, ou entre a economia e a economia do conhecimento, ou ainda, entre o capitalismo e a sociedade do saber, que seria uma nova forma de “civilização que se instala” (GORZ, 2005, p. 78).

telecomunicações, de coleta e de centralização de informações, de formação (escolarização) e de manutenção da força de trabalho, de controle fiscal e policial, etc.” (GORZ, 1982, p. 126).

É possível perceber que a perspectiva de Gorz do tempo “livre” como liberdade supõe tanto a necessidade de libertação quanto a possibilidade de realização positiva da liberdade, em uma elaboração que se aproxima da compreensão de Arendt (2007; 2011), para quem a libertação é uma condição, mas não é o suficiente para a liberdade.

Ao desenvolver sua crítica ao que denomina de “invenção do trabalho”, remete diretamente à concepção de liberdade na Grécia Antiga. “A liberdade só principiava depois de ultrapassada a esfera econômica, privada, da família; a esfera da liberdade era aquela, pública, da *polis*” (GORZ, 2007, p. 23). Acompanhando esse entendimento, distingue o trabalho no sentido restrito ao que comumente é exercido na forma de emprego do que seria outro trabalho com sentido antropológico e filosófico. “Basta aqui dizer que o trabalho sobre o qual se funda a coesão e a cidadania sociais não é redutível ao ‘trabalho’ como categoria antropológica...” (GORZ, 2007, p. 22). E essa distinção é o que o faz afirmar que “o trabalho não é liberdade porque, para o assalariado como para o patrão, o trabalho é apenas um meio de ganhar dinheiro e não uma atividade com fim em si mesma” (GORZ, 1982, p. 10).

Dessa forma, acompanhou as reflexões de Arendt a respeito do caráter inferior que possuía o trabalho na Grécia Antiga. Afirma, por exemplo, que “o homem livre recusava-se a submeter-se à necessidade; dominava seu corpo para não transformar-se em escravo de suas necessidades materiais...” (GORZ, 2007, p. 22). Respalda-se nessa antinomia entre trabalho e liberdade como mais um argumento em defesa de sua concepção dualista. Tal antinomia se refere à identificação na Grécia Antiga do trabalho como uma ação inferior, reservada aos escravos, enquanto que a liberdade expressava-se como uma condição dos homens na vida pública e política. “Havia, portanto, de um lado, a esfera da liberdade e, de outro, a esfera da necessidade. Evoluía-se ou em uma ou em outra. Pertencia-se seja a uma, seja a outra. Não era usual dividir seu tempo entre as duas esferas” (GORZ, 2007, p. 164).

Elaborou a sua proposta de redução do tempo de trabalho e ampliação do tempo “livre” ou tempo disponível¹⁰ respaldado nesse entendimento de que o trabalho possui caráter irreversivelmente negativo e que a liberdade pertence a uma esfera distinta. Tal compreensão dualista fragmenta a esfera da necessidade da esfera da liberdade, ou para utilizar as expressões preferidas por Gorz (1982; 1983; 2007), a heteronomia da autonomia, considerando-as uma distante da outra em tempos e espaços distintos.

¹⁰ Gorz na terceira fase de sua produção teórica utiliza tempo disponível ou tempo livre, sem aspas, alternadamente e como sinônimos.

Portanto, Gorz conservou da concepção de Arendt a compreensão negativa do trabalho que é, para ele, sempre heterônomo. O único aspecto positivo do trabalho que pode ser apreendido a partir da terceira fase de sua produção teórica seria a condição técnica de garantir a satisfação das necessidades de forma mais eficiente para, assim, possibilitar a liberação de mais tempo para a esfera da autonomia. Houve também um entendimento, mantido até 1996, de que o trabalho socialmente necessário seria promotor da cidadania e da identidade.¹¹ Mas tal compreensão se esvanece a partir da publicação de *Misérias do presente, riqueza do possível*, em 1997.

Nesse sentido, é possível afirmar que ele acompanha a concepção de que um maior desenvolvimento na forma como o homem se relaciona com a natureza torna possível a libertação como condição necessária para a liberdade. E que, tal como Marx e Arendt, compreende a libertação das necessidades como uma condição para a liberdade, pois a expansão da “esfera de autonomia tem, desse modo, por condição, a existência de uma produção heterônoma, industrializada, mas limitada aos bens e serviços necessários que não podem ser realizados com a mesma eficácia pelas atividades autônomas” (GORZ, 1982, p. 122)¹².

É dessa forma, em oposição ao trabalho, que as ações desenvolvidas no tempo “livre” não são denominadas como trabalho pelo autor, mas sim como atividades autônomas. “Chamo atividades autônomas essas atividades que são em si mesmo sua própria finalidade” (GORZ, 2007, p. 165). Em contrapartida ao trabalho, a atividade autônoma, para Gorz (1982, p. 10-11) “é, em si mesma, seu próprio fim quando se trata de atividades estéticas [...], ou artísticas; quando se trata de atividades produtivas, cria objetos destinados ao consumo ou à utilização das próprias pessoas que as produzem ou das que lhes são tão próximas”.

A esfera da autonomia como tempo e espaço da realização da liberdade permanece nas reflexões de Gorz até meados dos anos 1990. Neste período, seus argumentos caracterizavam-se pelo abandono do trabalho como o articulador da sociabilidade humana, porém sem substituí-lo por nenhuma outra categoria que demonstrasse a mesma condição.

2.2 Caminhos de Gorz em busca da liberdade

¹¹ Para maiores detalhes, ver Silva (2010).

¹² Com a referida mudança em seu percurso, na mesma terceira fase, as atividades da produção de si, que seriam desenvolvidas no tempo “livre”, adquiririam maior eficácia para a produção dos próprios bens e serviços necessários.

De acordo com Silva (2002, p. 30), *Adeus ao proletariado*, escrito no início dos anos 1980, foi “resultado de toda uma década de reflexão acerca do destino do proletariado nas sociedades industriais contemporâneas e representa uma ruptura com suas concepções políticas e teóricas dos anos 1960”. Nesta obra, é possível perceber que já se faziam presentes a concepção de transformação a partir dos indivíduos¹³, bem como a defesa pela redução da jornada de trabalho e conseqüente expansão da esfera da autonomia que apresentaria potencial de inversão¹⁴ na relação de subordinação entre a heteronomia e a autonomia. Também já se fazia presente a afirmação da necessidade de mudanças culturais que provocariam as mudanças na esfera política do Estado, visando “fundar liberdades¹⁵”. O entendimento de que uma sociedade liberada do trabalho já se apresenta nos horizontes e nas “mentalidades”, mas que precisaria de um impulso das políticas específicas para potencializar tal tendência, também já se encontrava em Gorz (1982).

Mais à frente, em meados dos anos 1980, com *Metamorfoses do trabalho*¹⁶, Gorz apresentava de modo ainda mais claro e enfático sua interpretação de que um impulso dado à tendência de negação do trabalho e valorização das atividades no tempo “livre” levaria a uma inversão da relação de subordinação entre o tempo de trabalho e o tempo “livre” ou entre a heteronomia e a autonomia¹⁷. Ampliou consideravelmente sua análise a respeito da sociedade capitalista e a apresentou principalmente a partir da categoria weberiana da racionalização. As influências de Weber, Habermas e Arendt se destacaram.

Em suas obras mais recentes, *Misérias do presente, riqueza do possível e O imaterial*, o conhecimento foi considerado a principal força produtiva e a inversão entre tempo de trabalho e tempo disponível teria se tornado uma tendência ainda mais forte do

¹³ “A lógica do Capital nos conduziu ao limiar da libertação. Mas esse limiar só será transposto por uma ruptura que substitua a racionalidade produtivista por uma racionalidade diferente. Essa ruptura só pode vir dos próprios indivíduos” (GORZ, 1982, p. 93).

¹⁴ “A medida que o tempo de trabalho diminui em favor do tempo livre, o trabalho heterodeterminado tende a se tornar acessório e as atividades autônomas tornam-se preponderantes” (GORZ, 1982, p. 15).

¹⁵ “O estabelecimento de novos tipos de relações sociais, de novas maneiras de produzir, de se associar, de trabalhar, e de consumir é a condição primeira de toda transformação política. A existência de um movimento de lutas sociais é a alavanca que põe a sociedade em posição de agir sobre ela mesma e de fundar liberdades, um Direito e um Estado novos” (GORZ, 1982, p. 138).

¹⁶ Silva (2002, p. 33) considera esse o livro mais sofisticado de Gorz. “Tanto por seu escopo teórico quanto pela profundidade da análise, esse livro consegue colocar seu autor, como um eminente participante, no centro dos debates a respeito da crise das sociedades contemporâneas”.

¹⁷ “Novas relações de cooperação, de comunicação, de troca, podem ser tecidas no tempo disponível e inaugurar um novo espaço societal e cultural, feito de atividades autônomas, de fins livremente escolhidos. Uma nova relação, invertida, entre o tempo de trabalho e o tempo disponível tende, então, a se estabelecer: as atividades autônomas podem tornar-se preponderantes com relação à vida de trabalho, a esfera da liberdade com relação à esfera da necessidade” (GORZ, 2007, p. 95).

próprio capital em sua fase pós-fordista e já apresentaria sinais de estar em curso¹⁸. Gorz (2004; 2005) desconsidera a possibilidade de uma esfera da autonomia, mas ainda insiste no potencial das atividades autônomas. “As relações sociais, os laços de cooperação, o sentido de cada vida serão produzidos principalmente por essas atividades que não valorizam o capital. *O tempo de trabalho deixará de ser o tempo social dominante*” (GORZ, 2004, p. 86, grifo do autor).

Em *O Imaterial*, escrito já nos anos 2000, que é “o subproduto de um relatório a uma conferência internacional sobre a autodeterminada sociedade do conhecimento, vista pela esquerda” (GORZ, 2010a, p.13), o conhecimento como principal força produtiva aparece como o eixo principal de seus argumentos acompanhado da economia do conhecimento como possibilidade, já em curso, de efetivação do êxodo da sociedade salarial para a liberdade. O autor já não utiliza mais a noção de sociedade da multiatividade e a substitui por sociedade do saber. Para ele, nesse outro momento, a saída do capitalismo já está em curso. E a esfera da autonomia presente em suas produções anteriores foi por ele considerada como uma “bobagem”¹⁹. A partir da sua convicção de que o conhecimento se torna a principal força produtiva, ele é posto também como o novo articulador da sociabilidade humana. Abandonase definitivamente a sociedade do trabalho e inicia-se a saída do capitalismo e a ascensão da sociedade do saber.

Nessa nova sociedade, a autonomia permanece como fundamental para Gorz, mas não como uma esfera distinta. A autonomia transforma-se no centro da produção da riqueza. São “nessas atividades fora do trabalho que são desenvolvidas sua vivacidade, sua capacidade de improvisação, de cooperação. É seu saber vernacular que a empresa pós-fordista põe para

¹⁸ Como exemplo, pode ser citada a seguinte passagem em Gorz (2005, p. 70, grifo do autor): “O capitalismo do saber gera em si e para além de si a perspectiva de sua supressão. Em seu âmago germina uma semente comunista [...] que disputa com o capital a esfera estrategicamente sensível de transmissão e acessibilidade do saber [...]. No momento, o que importa é que as comunidades militantes do movimento dos programas de computador livres são parte integrante das redes de ação direta que querem demonstrar que um outro mundo e uma outra visão são possíveis [...]. Tudo se passa como se o movimento dos programas de computador livres, e outros movimentos como ‘Reclaim the Street’, ‘Ya Basta’, ‘Peoples Global Action’, ‘Um outro mundo é possível’, ‘Via campesina’, ou como a ‘Armada Zapatista de libertação’ – que nunca deu um único tiro, mas conseguiu unir dezenas de outros movimentos em torno de um programa comum -, tudo se passa, enfim, como se eles fizessem parte de um mesmo movimento em vias de diferenciação e de recomposição permanentes, e do qual as redes livres seriam a matriz comum: estrutura não-hierárquica em redes horizontais descentradas em vias de se auto-produzir e de se auto-organizar...”. Outro exemplo, agora de Gorz (2004, p. 53): “Ora, quando as capacidades comunicacionais, relacionais, cooperativas, criativas passam a fazer parte da força de trabalho, estas capacidades, que implicam a autonomia do sujeito, não podem por essência ser *comandadas*; elas existirão e serão desenvolvidas não *sob ordens*, mas em virtudes de iniciativas vindas do sujeito”.

¹⁹ Em entrevista concedida no ano de 2005, Gorz ao se referir ao seu *Adeus ao proletariado*, afirma que “esse livro continha também algumas bobagens (dentre elas, a ideia de uma ‘esfera da autonomia’), embora não se reduzisse a isso” (GORZ, 2010a, p. 13). Mas a noção de esfera da autonomia continuou em outras obras e apenas perdeu seu lugar de destaque no pensamento do autor no livro *Misérias do presente, riqueza do possível*.

trabalhar e explora” (GORZ, 2005, p. 19). Assim se constituiriam as “externalidades positivas”, como capacidades do “capital humano”, especialmente do trabalho imaterial. Produzidas em atividades fora do trabalho, as externalidades positivas são apenas captadas e canalizadas para a produção. Como resultado, acredita Gorz (2005) que tenderia a desaparecer a fronteira anteriormente definida por ele entre a esfera da produção e a esfera da autonomia e, nesse outro momento, entre produzir e se produzir.

Mas considera o autor que essa transformação tanto pode ser positiva quanto pode reforçar ainda mais o caráter negativo das influências da racionalização econômica na vida das pessoas. Ambas as possibilidades encontram-se já em curso e são exploradas pelas análises de Gorz (2004; 2005).

Por um lado, caso o tempo disponível se reduza “ao cálculo econômico e do valor” (GORZ, 2005, p. 25), as consequências poderiam ser ainda piores. Seria difícil separar as atividades passíveis de serem submetidas à racionalidade econômica das outras atividades que não deveriam estar submetidas à mesma racionalidade, como Gorz elaborou ao dualizar a esfera da heteronomia e a esfera da autonomia. Dessa forma, há um processo, também em curso, em que “tudo se torna mercadoria, a venda de si se estende a todos os aspectos da vida; tudo é medido em dinheiro” (GORZ, 2005, p. 25). Essa seria, de acordo com o autor, a perspectiva neoliberal para o futuro do trabalho: “abolição do regime salarial, auto-emprego generalizado, subsunção de toda pessoa, de toda vida pelo capital, com a qual cada um se identificará inteiramente” (GORZ, 2005, p. 25).

Por outro lado, esse mesmo processo, em que o conhecimento como principal força produtiva “é um produto que em grande parte resulta de uma atividade coletiva não remunerada, de uma ‘produção de si’ ou de uma ‘produção de subjetividade’” (GORZ, 2005, p. 36), pode significar o êxodo para a sociedade do saber. Isso porque o “conhecimento abre então a perspectiva de uma evolução da economia em direção à economia da abundância [...]. A economia da abundância tende por si só a uma economia da gratuidade” (GORZ, 2005, p. 37)²⁰. A ascensão do conhecimento como principal força produtiva provocaria a inversão²¹

²⁰ Amorim (2006, p. 108), interpreta esse novo argumento de Gorz originado da suposta ascensão do conhecimento como principal força produtiva como a “coexistência de, pelo menos, dois modos de produção no interior das sociedades capitalistas: um modo de produção baseado no valor-trabalho, e que teria como medida unidades de tempo produtivas, fundado no trabalho simples; e, um segundo, cognitivo, no qual o processo de valorização estaria ancorado no trabalho imaterial, no ‘capital humano’ e no ‘capital conhecimento’”. Entretanto, cabe ressaltar que Gorz (2005) apresenta um grande otimismo para o movimento de saída ou êxodo, que muitas vezes ele afirma já estar em curso, do capitalismo para a sociedade do saber, ou do comunismo do saber.

entre as esferas da produção e da autonomia, que antes eram consideradas necessariamente disjuntivas. “Não é mais o homem que é posto a serviço do desenvolvimento da produção; é a produção que é posta a serviço do desenvolvimento humano, ou seja, da produção de si. A diferença entre produzir e se produzir tende a se apagar” (GORZ, 2005, p. 63).

Assim, a concepção de Gorz de que “uma sociedade liberta passa necessariamente pela abolição do próprio trabalho, ou de forma mais factível, por sua redução gradativa, até que os seres humanos possam produzir suas vidas mediante uma racionalidade outra” (CAMARGO, 2006, p. 171) altera-se em função da característica qualitativamente distinta da sociedade do saber. A nova forma que ganha o êxodo não é mais uma saída do tempo de trabalho para o tempo “livre”, mas “significa a unidade restabelecida do sujeito da produção e do sujeito do consumo, e assim da autonomia encontrada na definição das nossas necessidades e do modo de satisfazê-las” (GORZ, 2010b, p. 24).

2.3 Liberdade do trabalho ou liberdade no trabalho: o debate a respeito do trabalhador de novo tipo

A crise do fordismo e a nova fase do desenvolvimento do capital advinda das novas políticas macroeconômicas e da reestruturação da organização da produção são o sustentáculo histórico das principais teses de Gorz. Essa nova fase, consolidada principalmente a partir das décadas que sucederam 1970, foi e ainda é objeto de grande debate acadêmico. Suas características fundamentais são, por um lado, as mudanças macroeconômicas proporcionadas pelo denominado neoliberalismo e pela intensificação da mundialização do capital com suas transações produtivas e financeiras. Por outro lado, as reestruturações na base da produção em todos os setores, inclusive no setor de serviços.

A inserção de novas formas e princípios para a organização do trabalho, acompanhada das novas tecnologias nos processos de produção, foram denominadas pelos estudiosos do tema como reestruturação produtiva. É caracterizada principalmente pelas mudanças no paradigma da organização do trabalho no interior da “fabrica”, quando o antigo

²¹ “O que importa no momento é que a principal força produtiva e a principal força de rendas caem progressivamente em domínio público e ruma à gratuidade: que a propriedade privada dos meios de produção e o monopólio da oferta se tornam progressivamente impossíveis; que conseqüentemente a influência do capital sobre o consumo se enfraquece e que este pode se emancipar do mercado. Trata-se de uma ruptura que abala o capitalismo em sua base. A luta engajada entre os *softwares* proprietários e os *softwares* livres foi o pontapé inicial do principal conflito do momento. Ele se estende e se prolonga na luta contra a mercantilização das riquezas primeiras – a terra, as sementes, o genoma, os bens culturais, os saberes e competências comuns, constituintes da cultura do cotidiano que são os movimentos iniciais da existência de uma sociedade” (GORZ, 2010b, p. 25).

modelo da chamada organização “científica” do trabalho, com o taylorismo, se mostrou insuficiente para as novas demandas da acumulação do capital. Com isso, novas formas de organizar a produção foram elaboradas e difundidas, tendo o que se convencionou definir de modelo japonês como principal referência. Englobam a utilização de princípios “flexíveis”²² de produção e controle, além de uma intensa introdução da microeletrônica e da tecnologia da informação no espaço produtivo.

Já as mudanças no âmbito da política econômica foram entendidas como um processo de distanciamento das teses keynesianas e retorno às teses liberais, denominado como neoliberalismo. Ambas as mudanças citadas alteraram de tal forma o modo de produção capitalista que Harvey (1999) define essa particularidade histórica como fase de acumulação flexível do capital²³.

Merece atenção especial os avanços tecnológicos da microeletrônica, com o advento dos *softwares* que proporcionaram um salto qualitativo no desenvolvimento dos instrumentos de produção. O impacto deste desenvolvimento foi tanto que é comum a sua denominação como terceira revolução industrial, revolução tecnológica ou, como Gorz (1983), de revolução microeletrônica. Os novos instrumentos de produção possibilitaram que uma mesma quantidade de mercadorias fosse produzida com menor dispêndio de força de trabalho. Este fato levou a muitos autores anunciarem o fim do trabalho, com sua substituição pelos novos instrumentos.

Gorz foi um desses autores, para ele, “a revolução microeletrônica inaugura a abolição do trabalho” (GORZ, 1983, p. 73, tradução nossa)²⁴. Especialmente na década de 1980, apostou na abolição do trabalho e da classe trabalhadora. Ele enfatizou esse aspecto em

²² A expressão flexível não tem a intenção de indicar melhores condições de trabalho em relação à rigidez fordista. Ao contrário, a produção flexível apresenta uma “ênfase na solução de problemas, nas respostas rápidas e, com frequência, altamente especializadas...” (HARVEY, 1999, p. 146), põe em risco a possibilidade de adaptação do trabalhador tradicional fordista e mesmo do trabalhador contemporâneo à acumulação flexível, pois eles se tornam ultrapassados para as exigências sempre rápidas e novas da produção. Por isso, a preferência por trabalhadores jovens que apresentam maior facilidade de adaptação ao novo. Outra forma de “flexibilizar” a produção é a subcontratação em regimes parciais e mesmo o deslocamento de parte da produção para pequenas empresas familiares. E ainda, “os efeitos agregados, quando se consideram a cobertura do seguro, os direitos de pensão, os níveis salariais e a segurança no emprego, de modo algum parecem positivos do ponto de vista da população trabalhadora como um todo [...]. A atual tendência dos mercados de trabalho é reduzir o número de trabalhadores ‘centrais’ e empregar cada vez mais uma força de trabalho que entra facilmente e é demitida sem custos quando as coisas ficam ruins” (HARVEY, 1999, p. 144). Esse é o sentido da flexibilidade nos processos de produção.

²³ “A acumulação flexível, como vou chama-la, é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Ela se apoia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores da produção inteiramente novos, novas maneiras de fornecimento de serviços financeiros, novos mercados e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional” (HARVEY, 1999, p. 140).

²⁴ “La révolution micro-électronique inaugure l’ère de l’abolition du travail”.

Adeus ao proletariado, cujo “tema central é a liberdade do tempo e a abolição do trabalho” (GORZ, 1982, p. 9). Foi a partir de então, que o trabalho, em sua obra, passou a ser considerado, sobretudo, como uma invenção da modernidade. Invenção esta que estaria sustentada atualmente por teóricos de esquerda e de direita que não aceitam que o trabalho não é mais o aspecto central para a organização e compreensão da sociedade.

Por isso, é importante a localização da obra de Gorz no seu tempo histórico, com a ascensão da acumulação flexível e a crise da “sociedade do trabalho” como consequência do processo mencionado. De acordo com Silva (2002), o diagnóstico de Gorz a esse respeito foi de que o modelo da “sociedade do trabalho” estaria empiricamente e teoricamente esgotado a partir da abolição do trabalho pela revolução microeletrônica e isto, por consequência, levaria à eliminação da classe identificada com o trabalho.

É neste contexto que Gorz considera que as condições atuais das forças produtivas permitem uma progressiva liberação do trabalho. Na sua avaliação, e esse é um aspecto central, é um erro a “utopia” marxiana de apropriação dos meios de produção e, com isso, o trabalho ser potencialmente libertador por, supostamente, permitir o reconhecimento humano. O potencial de libertação a que Gorz (2007) se refere é a liberação do trabalho oposta por ele à liberação no trabalho, que estaria ainda presa ao que ele chama de utopias marxistas, como um entrave ao potencial libertador e de realização da liberdade que o mundo contemporâneo apresentaria.

É pertinente sua crítica à concepção de liberdade ou autonomia no trabalho que alguns autores desenvolveram ao analisarem imprecisamente as mudanças da fase atual do modo de produção capitalista. Porém, a liberdade do trabalho por ele posta como alternativa é também insuficiente para a questão. A liberdade no trabalho, por Gorz criticada, trata-se de teses desenvolvidas por autores tais como Sabe e Piore, Kern e Shuchumann, Oskar Negt, Mike Cooley²⁵. E ainda Lazzarato, Hardt e Negri, Zariffian²⁶. De acordo com Gorz (2007), esses autores sustentam que a partir das mudanças que caracterizam a fase atual do modo de produção capitalista surge um trabalhador de novo tipo que teria de volta o domínio sobre a máquina e sobre o seu trabalho, eliminando a heteronomia e favorecendo ao pleno desenvolvimento das faculdades humanas no interior do trabalho, enfim, se reconstituiria em unidade o trabalho e a vida.

O trabalhador de novo tipo que é a base do argumento dos autores que defendem que estaria em curso um processo de liberdade no trabalho é caracterizado, sobretudo, pelas

²⁵ Ver Gorz (2007, p. 69-88).

²⁶ Ver Gorz (2004, p. 50-54).

novas exigências do capital, como bem compreende Gorz (2007, p. 72), quando afirma que ele corresponde “a uma necessidade originada das transformações da técnica”.

Esse trabalhador é comumente denominado como trabalhador flexível. Caracteriza-se pela polivalência, capacidade de solucionar problemas e realizar várias tarefas simultâneas. Mas o principal elemento de sua caracterização é a necessidade de certa “liberdade” para desempenhar sua função de acordo com o que é requerido pelas novas exigências produtivas.²⁷ Para ser flexível o trabalhador não pode ter padronizadas todas as suas atividades. A reorganização do processo de produção que o modelo japonês introduz, com o consumo exercendo uma influência muito mais determinante sobre a produção do que no fordismo, diversifica a produção e exige que o trabalhador acompanhe tal diversificação. “Para atender as exigências mais individualizadas de mercado, no melhor tempo e com melhor ‘qualidade’, é preciso que a produção se sustente num processo produtivo flexível, que permita a um operador operar com várias máquinas” (ANTUNES, 2003, p. 34).

Uma das características da produção orientada de acordo com o perfil da demanda é um processo de “personalização de massa” que elabora mercadorias para os diferentes tipos de desejos e/ou necessidades do público consumidor. Ohno (1997, p. 54), engenheiro da Toyota, explica esse processo comparando-o com o sistema fordista de produção, para ele, “enquanto o sistema tradicional de produção planejada em massa não responde facilmente à mudança, o Sistema Toyota de Produção é muito elástico e pode enfrentar as difíceis condições impostas pelas diversas exigências do mercado e digeri-las”.

Nesta organização do processo produtivo, o trabalhador precisa de liberdade para ser flexível e, para tanto, há uma maior exigência de qualificação profissional e de formação no âmbito da cultura geral. Mas esta realidade não é comum a todos os trabalhadores. Ao contrário, existem “ilhas” de excelência onde essa realidade assim se manifesta.

O processo produtivo contemporâneo fragmenta a produção em espaços distintos e empresas distintas. Partes de determinada mercadoria são terceirizadas e adquiridas de empresas onde, em geral, a precarização do trabalho é intensa. Assim, se constitui uma

²⁷ Gorz (2004; 2007) explica que essa contradição é um aspecto fundamental desta fase denominada por ele de Pós-fordista. “Tal é o modelo ao menos ideal da empresa pós-fordista. O paradigma da organização vê-se substituído por aqueles de rede de fluxos inter-conectados, coordenados em seus núcleos por coletivos auto-organizados sem que nenhum deles constitua propriamente um centro. No lugar de um sistema hetero-organizado centralmente (como era o modelo fordista), tem-se um sistema auto-organizador descentrado [...]. Uma tal concepção porventura abriria ao poder operário espaços sem precedentes, anunciando uma possível liberação, ao mesmo tempo no trabalho e do trabalho?” (GORZ, 2004, p. 41). O próprio autor conclui mais adiante que essa contradição trata-se de uma autonomia no interior da heteronomia. “A autonomia do trabalhador requerida pela empresa tenderia a afirmar-se *independentemente da necessidade da empresa* e a ganhar terreno em todos os planos”. Essa compreensão que Gorz define como um “delírio teoricista”, vinculada à tese de liberdade no trabalho, ele reconhece tê-la defendido no início dos anos 1960.

divisão no interior da classe trabalhadora entre o trabalhador de novo tipo, com maior qualificação e mais possibilidades de “autonomia” dentro da empresa, e o trabalhador que sofre de modo mais acentuado com a intensificação da precarização do trabalho.

Essa situação, para Gorz (2007), foi o principal fator que gerou a crise contemporânea no movimento sindical. Cria-se uma condição na qual, de um lado, o trabalhador de novo tipo, qualificado, com maior autonomia e orgulhoso do seu trabalho, se considera legitimamente merecedor de seu *status*. Trabalhador este que, em geral, considera a sua própria condição como fruto de seu esforço e de sua qualificação. Por outro lado, ocorre um processo de culpabilização do trabalhador precário por sua condição inferior de menor qualificação. Gorz, com isso, critica a perspectiva liberal da ética do trabalho que valoriza o esforço, a competição, o carreirismo e que propõe a unidade entre o ofício e a vida. Para o autor, esses discursos “só podem ser a ideologia de uma elite privilegiada que açambarca os empregos bem remunerados, qualificados e estáveis, justificando esse açambarcamento em nome de suas capacidades tidas por superiores” (GORZ, 2007, p. 75).

A crítica a esta perspectiva necessita ser realizada por Gorz, principalmente, porque ela se constitui como um grande entrave à sua proposta de redistribuição de renda e de direitos sociais, levada adiante de modo concomitante à redução do tempo de trabalho ou desvinculada dele. Para a mencionada perspectiva liberal “é preciso encorajar e recompensar o esforço e, portanto, deve-se evitar premiar os desempregados, os pobres e outros ‘vagabundos’” (GORZ, 2007, p. 75).

Esta crítica representa um grande avanço para a desmistificação da questão. O autor reconhece também que defendeu teses semelhantes nos anos de 1960, quando separava alienação no trabalho de alienação do trabalho (GORZ, 2004). Tal defesa estava relacionada à sua nostalgia ao antigo ofício do artesão. De acordo com Amorim (2006), a busca de Gorz nos anos 1960 pela humanização do trabalho depositava fortes esperanças nas novas características do operário politécnico que poderia ser relacionado à figura do mestre artesão. Essa compreensão de Gorz, para Amorim (2006, p. 98), seria “uma leitura determinista da história, já que uma possível ruptura com a estrutura de dominação capitalista é projetada com base na formação técnica do operariado”.

De acordo com Silva (2002), nas reflexões de Gorz até o início dos anos 1970, as perspectivas para a liberdade estavam ainda relacionadas com a conquista da autogestão no trabalho. “Só poderá haver emancipação do indivíduo social em seu tempo livre se houver emancipação na atividade social principal: o trabalho” (GORZ, 1967b *apud* Silva, 2002, p.

120). A desistência de Gorz em encontrar o humanismo no interior do próprio trabalho fez com que mudasse de forma significativa as suas análises no início dos anos 1980. Porém, sua resposta para o problema permaneceu insuficiente. Ele retira a possibilidade de liberdade no interior do trabalho, mas leva-a para o extremo oposto. Assim, desconsiderando a contradição do trabalho e considerando-o apenas em seu aspecto negativo, a solução encontrada foi reduzir ao máximo o tempo de trabalho. Nessa perspectiva, se a liberdade não é possível no trabalho, apenas será possível na ausência do trabalho. Ao deslocar a liberdade no trabalho para a liberdade do trabalho, o autor critica a concepção de que a nova organização da produção dentro da fábrica garantiria a liberdade, mas cai numa concepção também limitada de que a liberdade estaria atribuída às atitudes e atividades desenvolvidas pela iniciativa individual, no tempo supostamente sem as restrições da racionalidade econômica que se encontra no trabalho. Nesse caso, as atividades desinteressadas, voluntárias, cooperativas, autônomas, com finalidades próprias e independentes da lógica da produção, seriam a expressão da condição de liberdade.

Na base de tal argumento encontra-se uma ênfase subjetivista para a compreensão da condição humana. “Na melhor tradição existencialista, Gorz enfatiza a importância da autonomia individual, muitas vezes opondo indivíduo e sociedade” (SILVA, 2002, p. 208). A antinomia entre liberdade e necessidade permaneceria não como uma proporção na coletividade que se divide entre escravos e cidadãos, como na Grécia, mas sim no âmbito individual. A antinomia permanece na vida do próprio indivíduo que se divide entre um lugar e tempo de liberdade e outro lugar e tempo de necessidade.

2.4 Da economia para a cultura e da cultura para a política: a necessidade de transformar as mudanças privadas em ações políticas

Após não mais acreditar na possibilidade de romper com a alienação ou na efetivação do humanismo no trabalho, Gorz se manteve em constante busca por alternativas para a liberdade humana e, em um primeiro momento, considera tê-las encontrado no tempo “livre” do trabalho. A passagem de uma sociedade que impera a heteronomia do tempo de trabalho para a subordinação da esfera da produção ao tempo livre é o que caracteriza o êxodo proposto por Gorz. “É preciso ousar romper com esta sociedade moribunda que não mais renascerá [...]. É preciso ousar o Êxodo da ‘sociedade do trabalho’: ela não existe mais e não será mais reestabelecida” (GORZ, 2004, p. 09).

Para o autor as condições já estão dadas, os trabalhadores já anseiam pela liberação do trabalho e uma revolução sem voz está em curso. Para efetivá-la seria necessário dar “um novo rumo às transformações em curso”, viabilizado fundamentalmente a partir de um “conjunto de políticas específicas” (GORZ, 2004). Faltaria apenas que a esfera política se adequasse ao que a esfera econômica e da vida cotidiana já teriam avançado. “Trata-se, em uma palavra, de passar de uma sociedade produtivista ou sociedade do trabalho a uma sociedade do tempo liberado onde o cultural e o societal predominam sobre o econômico” (GORZ, 2007, p. 177).

A sua busca por alternativas se deparou com a suposta ascensão do conhecimento como principal força produtiva. Com isso, para ele apresentou-se mais forte a tendência do êxodo em direção a uma sociedade do saber que seria “um comunismo do saber no qual a criação de riqueza equivaleria ao desenvolvimento livre em todos os sentidos das aptidões humanas, incluindo a aptidão ao lazer e ao prazer” (GORZ, 2005, p. 77).

Para tanto, há uma tarefa política a ser empreendida que seria organizar e gerir a distribuição do tempo em toda a sociedade. Porém, Gorz (2004) entende que as abordagens políticas estão atrasadas em relação às “mentalidades” contemporâneas. A cultura e as “mentalidades” estariam bem mais avançadas do que as propostas políticas, no que se refere à diminuição do tempo de trabalho e ampliação do tempo “livre”. É nesse sentido que apresenta sua crítica ao que define como “ladainha da centralidade do trabalho-emprego” (GORZ, 2004, p. 70) que, segundo o autor, apenas criam expectativas falsas e contribuem para a manutenção de normas ultrapassadas. Por isso, a vinculação dos direitos sociais ao trabalho é apresentada como um problema central. Essa vinculação seria um entrave para as mudanças necessárias. “Ora, assim que se torna fonte de direitos e, portanto, de cidadania, o emprego transforma-se ele próprio em um direito que, em virtude do princípio da igualdade dos direitos, deve ser acessível a todos os cidadãos” (GORZ, 2004, p. 76).

Nos argumentos do autor, esse impasse faz do direito ao emprego uma reivindicação da população. Enquanto que as atividades fora deste estatuto de emprego são consideradas como inferiores, transformando-se em um obstáculo para o desenvolvimento daquilo que acredita já estar potencialmente em curso: uma sociedade em que o tempo de trabalho seja limitado à satisfação das necessidades e que o tempo “livre” seja ampliado e partilhado por todos e expresse autonomia e liberdade e, mais do que isso, determine e subordine a produção, até tornar-se inexistente a disjunção entre uma e outra esfera, entre a

produção e a produção de si. Em outras palavras, entre a produção do objeto exterior e a produção do sujeito²⁸.

É por todas essas razões que o problema e sua solução são antes de tudo políticos: localizam-se na definição de novos direitos, de novas liberdades, de novas seguridades coletivas, de novos arranjos do espaço urbano, de novas normas sociais pelas quais o tempo escolhido e as atividades escolhidas não se inscreverão mais à margem da sociedade, mas no interior mesmo de uma escolha de sociedade: de uma sociedade do tempo escolhido e da multiatividade. De uma sociedade que desloca a produção do elo social para as relações de cooperação reguladas pela reciprocidade e mutualidade e não mais pelo mercado e pelo dinheiro (GORZ, 2004, p. 77).

Para Gorz, o estilo de vida e a cultura já se mostram propícios para o êxodo da sociedade salarial para a sociedade em que o homem expressaria sua liberdade. Assim, a possibilidade estaria aberta para o trabalho recuperar a sua autonomia e “tornar-se o que fazemos porque realmente desejamos fazê-lo, encontrando nossa completude na atividade em si mesma, como seu resultado” (GORZ, 2010e, p. 74). O problema, de acordo com o autor, seria o caráter ainda restrito à esfera privada das mudanças ocorridas. Elas precisariam ser expressas em práticas e projetos políticos. Aquilo que já se apresenta em âmbito privado deveria ser traduzido em ações públicas e políticas que demonstrassem a radicalidade presente em tais mudanças. “Enquanto não encontrar sua expressão pública e coletiva, a mudança das mentalidades pode continuar sendo ignorada pelos detentores do poder, dada por marginal, um desvio de pouco significado” (GORZ, 2004, p. 71).

Gorz considera que embora as lutas sociais sejam alavancas para fundar novos tipos de relações no tempo “livre”, “criar e ampliar a esfera da autonomia onde nascerão novas liberdades [...] dilacerar e recompor o tecido das relações sociais antigas” (GORZ, 1982, p. 139), não podem elaborar as orientações necessárias para fundar um Estado novo, reorganizar ou fazer funcionar a sociedade para que a esfera da autonomia seja preponderante em relação à heteronomia (GORZ, 1982) ou, para o desabrochar da sociedade da multiatividade ou do saber (GORZ 2004; 2005). Esta tarefa caberia à política, porque os movimentos não teriam “nem vocação nem meios para reorganizar e para fazer funcionar materialmente a sociedade enquanto sistema de tal maneira que a esfera da heteronomia resultante de seu funcionamento ocupe o menor espaço possível” (GORZ, 1982, p. 139).

²⁸ Nesse sentido, Gorz (2004; 2005) aproxima-se da concepção marxiana de liberdade, pois sua proposta, embora não declarada como tal, se aproximaria do fim do trabalho alienado. Evidentemente, muitas distâncias ainda permanecem como, por exemplo, o próprio caminho para a liberdade que para Gorz seria uma passagem ou êxodo possibilitado pelo desenvolvimento das forças produtivas, aspecto que lembra certo determinismo que em Gorz (1982; 1983; 2007) foi fundamento de muitas das críticas que ele endereçou a Marx, como será explicado no próximo capítulo.

A ecologia política é destacada pelo autor como um movimento privilegiado neste sentido. Além de propor mudanças ecologicamente necessárias na maneira de produzir e consumir, a ecologia política possui em sua origem a aliança entre os fundamentos científicos que apresentam a impossibilidade de “seguir na via do crescimento das economias industriais” (GORZ, 2010c, p. 33) e as demandas de um movimento ecológico, que teriam características bem mais amplas com o intuito de ganhar espaços de autonomia, caracterizadas por:

...redes de ajuda mútua de doentes, movimentos em favor de medicinas alternativas, movimento pelo direito ao aborto, movimento pelo direito de ‘morrer dignamente’, movimento de defesa de línguas, culturas e ‘países’, etc. A motivação profunda é sempre a defesa do ‘mundo vivido’ contra o reino dos experts, contra a quantificação e a avaliação monetária, contra a substituição da capacidade de autonomia e autodeterminação dos indivíduos pelas relações de venda, de clientela, de dependência (GORZ, 2010c, p. 33).

Para que a nova condição das “mentalidades” seja expressa politicamente na esfera pública, o autor afirma ainda a necessidade de novos métodos por parte daqueles que interpretariam os acontecimentos e apontariam as políticas. Segundo ele, os antigos estereótipos interpretativos e culturais devem ser abandonados pelos observadores-intérpretes, encarregados de traduzir e dar publicidade a essa nova cultura, levando-a para além da esfera privada. Isso porque “essa tradução não pode ser obra espontânea de uma inteligência coletiva” (GORZ, 2004, p. 71).

É apresentada, assim, sua posição em relação ao protagonismo para as transformações necessárias. Os protagonistas são aqueles que no cotidiano de suas vidas procuram alternativas. “A experimentação de outros modos de vida, e de outras relações sociais nos interstícios de uma sociedade que se desagrega, serve para atacar e deslegitimar o controle que o capital exerce sobre os espíritos e os corpos” (GORZ, 2005, p. 71). Os protagonistas são movimentos sociais e indivíduos que

... inventam eles próprios suas solidariedades cotidianas, socializam-se na busca contínua daquilo que têm ou podem pôr em comum, daquilo sobre o quê podem pôr-se de acordo. Aqueles e aquelas que, no lugar de serem alvo da situação sempre provisória que lhes é oferecida, buscam construir eles próprios o meio de sua autoafirmação e de uma vida mais rica, livre e solidária (GORZ, 2004, p. 72).

Esta posição é influenciada por Alain Touraine, especialmente em seus escritos mais recentes, nos quais, de acordo com Gorz (2004), Touraine redefine aquilo que chamava de “conflito central”. Não seria mais possível compreender os conflitos a partir da perspectiva

das classes sociais. Teria havido uma ampliação da dominação que envolveria a todos e, por isso, a resistência não poderia limitar-se ao papel social de uma classe. Também teria havido um deslocamento da luta pela reapropriação coletiva dos meios de produção para o domínio de outras esferas da vida. Assim, com esta nova perspectiva, as empresas com seu poder econômico não buscam “mais em primeiro lugar dominar os indivíduos como produtores e consumidores; deve agora tentar dominá-los também em seu tempo disponível, nas atividades não produtivas, não materiais por meio das quais produzem-se a si mesmos” (GORZ, 2004, p. 148). Há o pressuposto de um deslocamento da esfera econômica para a cultural nas disputas políticas, com o tempo e espaço fora do trabalho sendo o foco, pois seria onde e quando o sujeito produz a si mesmo. “A fábrica, o local de trabalho, deixam então de ser o principal terreno do conflito central [...]. A frente de batalha do conflito está em todos os lugares e sua radicalização no terreno cultural [...] é a condição de sua radicalização no terreno do trabalho” (GORZ, 2004, p. 53). Portanto, tal como Touraine, Gorz apresenta destaque ao sujeito e à cultura como princípios centrais para as análises a respeito das mudanças em curso. Nesse sentido, há para Gorz (2004, p. 159) um movimento social em gestação que “em nome do sujeito como liberdade [...] promove práticas, concepções e valores que esboçam uma alternativa à sociedade salarial”.

Para potencializar as práticas desses indivíduos e movimentos sociais que estariam muito à frente das propostas e das organizações políticas ainda presas a velhos estereótipos, Gorz propõe uma série de políticas que desvinculam os direitos sociais do trabalho, conforme construção da sociedade salarial. “Eis, portanto, o nó do problema e o nó do conflito: trata-se de desconectar do ‘trabalho’ o direito de ter direitos e especialmente o direito àquilo que é produzido e produzível sem trabalho ou com cada vez menos trabalho” (GORZ, 2004, p. 65).

Assim, a solução apresentada é buscar a definição de novos direitos, liberdades, seguridades coletivas, arranjos do espaço urbano, para que as atividades fora do trabalho não sejam mais atividades marginais, mas sejam as produtoras do próprio elo social. E o êxodo para essa sociedade parte da iniciativa de grupos ou dos próprios indivíduos que se encontram confrontados “à tarefa de ter de construir a si mesmo e a uma outra sociedade no lugar daquela que o abandona” (GORZ, 2004, p. 78), mas que precisam ser consubstanciados em propostas políticas.

2.5 O conjunto de políticas específicas

É com este intuito que apresenta um “conjunto de políticas específicas’ que, rompendo com a sociedade do trabalho, poderiam permitir uma sociedade da multiatividade e da cultura” (GORZ, 2004, p. 91). Essas políticas deveriam garantir a todos uma renda suficiente, redistribuir o trabalho e permitir o domínio individual e coletivo do tempo. Toda essa proposta estaria articulada aos novos investimentos na reorganização do espaço público das cidades, em uma nova política que favoreça aos encontros, à formação de grupos, à realização de diversas atividades auto-organizadas e autogeridas. “Uma política da cidade pode dar impulsos decisivos a esta fermentação de auto atividades, nas quais toma corpo e consciência o projeto de uma outra sociedade” (GORZ, 2004, p. 113).

“A garantia de rendimento é a primeira condição da sociedade da multiatividade” (GORZ, 2004, p. 93). O rendimento distribuído a todos garantiria de forma vitalícia a satisfação do suficiente para qualquer pessoa. Assim, ele se distancia das propostas que visam oferecer uma renda mínima, mas insuficiente que força o trabalhador a procurar e aceitar trabalhos precários. Portanto, sua proposta de renda mínima se distingue das propostas dos neoliberais.

Na sua avaliação, a proposta de renda mínima suficiente pretende exatamente o contrário, ou seja, busca livrar o trabalhador da necessidade de trabalhar a qualquer custo, em quaisquer condições. “Ela não visa mais a constranger os alcatários a aceitarem qualquer trabalho em qualquer condição, mas a liberá-los das coerções do mercado de trabalho. A renda social de base deve permitir que recusem trabalho e condições de trabalho ‘indignas’” (GORZ, 2004, p. 95). Com isso, Gorz procura se afastar de propostas meramente assistencialistas ou de simples proteção social. Ao contrário, sua proposta pretende ser indutora da efetivação da liberdade. “A alocação universal de uma renda suficiente deve, portanto, ser inseparável do desenvolvimento e da acessibilidade dos meios que permitem a auto-atividade e a ela incitem” (GORZ, 2004, p. 96).

Acredita que a renda suficiente, distribuída universalmente e incondicionalmente, levaria à extensão do tempo disponível, potencializando a emergência da sociedade da multiatividade ou saber “não como redutores, mas como multiplicadores de atividade [...], como possibilidade aberta a todos de desenvolverem mil outras atividades individuais e coletivas, privadas e públicas que não precisam mais ser rentáveis para serem realizadas” (GORZ, 2004, p. 112). Assim, ela “deve enfatizar a ruptura entre criação de riqueza e criação de valor” (GORZ, 2005, p. 73). “A renda garantida deve tornar possíveis todas essas

atividades fora do mercado, fora de compatibilidade e fora de normas, e que não são e não produzem nada de permutável por outra coisa...” (GORZ, 2005, p. 75). Por isso, além de suficiente a renda deve ser incondicional, ou seja, um direito de todos independente se trabalham ou não e desvinculada da obrigatoriedade de uma contrapartida ao Estado.

Uma das contradições desta proposta é que a renda de existência seria criada para permitir à população acesso as mercadorias. Pois, caso não seja para comprar mercadorias não faria o menor sentido o dinheiro repassado. Portanto, certamente a renda de existência não será capaz de “restringir a esfera da criação de valor no sentido econômico” (GORZ, 2005, p. 27), como gostaria o autor e, dificilmente a reivindicação da renda de existência suficiente seria “um ataque direto à lei do valor e à sociedade da mercadoria e do trabalho” (GORZ, 2005, p. 72). O próprio autor confirma esta contradição ao afirmar que “pode parecer paradoxal que eu ainda apoie essa reivindicação depois de ter saudado enfaticamente a perspectiva de uma sociedade contrária ao mercado, ao dinheiro e às relações de troca” (GORZ, 2005, p. 71). Entretanto, justifica que a renda garantida não deve ser “concebida como um dinheiro de consumo qualquer [...]. Ela só tem sentido quando está ligada ao aprimoramento de organizações high-tech de auto abastecimento comunitárias e cooperativas” (GORZ, 2005, p. 76). Ela teria a finalidade de “distribuição de bens que são produtíveis somente em instalações que se baseiam na divisão do trabalho por várias regiões, e sem as quais o auto abastecimento local não seria possível” (GORZ, 2005, p. 76).

Uma preocupação apresentada por Gorz decorrente desta alocação universal de uma renda suficiente é a provável quantidade insuficiente de mão de obra, porque as pessoas poderiam decidir por não trabalhar se já possuem renda suficiente. Em relação a esse problema, Gorz posiciona-se a favor de uma mudança na organização do trabalho para que ele torne-se mais atrativo. “Mudá-lo, liberando-o do conjunto das obrigações reificantes (obrigações de horários, obrigações hierárquicas, obrigações de rendimento) que refletem sua subordinação ao capital...” (GORZ, 2004, p. 111). O autor apresenta a construção de um novo sentido para o trabalho, a ser promovido desde a infância, como exemplo de como mudar o trabalho para algo livre da reificação. O trabalho poderia, dessa forma, ser visto não mais como penitência e sim como uma atividade com sentido para quem a desenvolve. “O ‘trabalho’ pode então tornar-se naturalmente uma das dimensões da vida, acompanhado, e de modo alternado, de uma gama de outras atividades onde a ‘produtividade’ pouco importa...” (GORZ, 2004, p. 111).

Essa proposta de renda suficiente destinada de forma incondicional a todos não era a mesma em seus escritos anteriores, havendo substanciais alterações a partir da publicação de *Misérias do presente, riqueza do possível*²⁹. Neste sentido, afirma Gorz (2004, p. 96): “Por muito tempo, recusei a ideia de uma renda social que permita ‘viver sem trabalhar’”. Os motivos da mudança em sua proposta foram “as perspectivas abertas e as mudanças introduzidas pelo pós-fordismo” (GORZ, 2004, p. 97).

A proposta da renda de existência, embora já presente em reflexões anteriores do autor, aparece de forma sistematizada inicialmente em Gorz (1983) como uma renda vitalícia atrelada ao cumprimento de vinte mil horas de trabalho e foi reelaborada e melhor desenvolvida em Gorz (2007; 2004; 2005). Já procurando se diferenciar das propostas liberais, Gorz (1983) considerava que a garantia de uma renda independente do trabalho deve ser formulada de modo a não se transformar apenas em mais uma medida assistencial ou de caridade aos marginalizados pela sociedade. Ao contrário é o “direito de cada cidadão receber, por toda a sua vida, o equivalente à quantidade de trabalho socialmente necessário que ele tem para oferecer no curso de sua vida” (GORZ, 1983, p. 89, tradução nossa)³⁰. Entretanto, mantinha a sua proposta de renda mínima vinculada a uma contrapartida de trabalho executado ao longo da vida útil do trabalhador e possível de ser calculado, de forma aproximada, em vinte mil horas. Essas horas poderiam ser distribuídas ao longo da vida, em trabalho em tempo integral ou em tempo parcial, ou – a preferência do autor – trabalho intermitente, “com períodos de tempo parcial alternando com períodos de atividade autônoma não assalariada, ou de voluntariado em uma comunidade, etc.” (GORZ, 1983, p. 90, tradução nossa)³¹.

A garantia de renda vinculada às horas trabalhadas permanece em Gorz (2007) de forma mais desenvolvida, mas ainda com poucas alterações. Permanece o vínculo entre a renda mínima e o trabalho, pois nesse momento o autor ainda não havia incorporado a incondicionalidade como um princípio fundamental em sua proposta de renda mínima e defendia que “o direito a renda deve estar ligado ao dever de trabalhar, por pouco que seja, para produzir essa renda” (GORZ, 2007, p. 204).

²⁹ Para uma análise mais detalhada da história dessa mudança de posição, ver Silva (2010). Para o autor: “Na verdade, embora Gorz trate do tema pelo menos desde o início da década de 1980, sua defesa de uma renda de cidadania, incondicional, só ocorreu mesmo a partir de 1997, no livro *Misérias do presente, riqueza do possível*, no qual ele justifica, com base em um conjunto de argumentos, sua aceitação da transferência, incondicional e direta, de renda” (SILVA, 2010, p. 02).

³⁰ “...le droit qu'a chaque citoyen de recevoir, réparti sur sa vie entière, le produit de la quantité incompressible de travail socialement nécessaire qu'il a à fournir au cours de sa vie.”

³¹ “...travail intermittent, des périodes de mi-temps alternant avec des périodes de congé ou d'activité autonome non salariée ou de travail bénévole dans une communauté, etc.”

Apenas em *Misérias do presente, riqueza do possível*, publicado em 1997, tem início os contornos mais bem definidos de sua proposta de êxodo da sociedade salarial, não mais para a esfera da autonomia, mas para a sociedade da multiatividade. Foi quando o conhecimento foi posto como principal força produtiva e a noção de “pós-fordismo” ganhou destaque acompanhada da mutação cultural e nas mentalidades. Mas a principal novidade foi a necessidade apresentada de “sair da sociedade salarial” e, por conseguinte, o desvinculo entre o trabalho e os direitos sociais. Nesse momento, para Gorz, a fonte de cidadania, de identidade social ou a possibilidade de elevar o sujeito da esfera privada para a esfera pública não estava mais diretamente relacionada com o trabalho.³²

Assim, mudou sua concepção de renda mínima que não estaria mais vinculada à necessidade de trabalhar. Além disso, as políticas específicas que propõe foram reelaboradas, mas mantendo as características já apresentadas em suas obras anteriores de redistribuir o trabalho e ampliar o tempo disponível³³. A mudança de posição de um período para outro parece, portanto, claramente vinculada à percepção de uma intensificação das mudanças tecnológicas, com a emergência do que ele define como imaterial. Começa a se apresentar, em sua proposta, a independência entre o trabalho e a remuneração, porque “quando a sociedade produz mais riqueza com cada vez menos trabalho, como poderá ela fazer depender o ganho de cada um da quantidade de trabalho que ele produz?” (GORZ, 2010f, p. 87).

Em ambos os casos, porém, o conjunto de políticas específicas por ele propostas é basicamente o mesmo: redução do tempo de trabalho; renda garantida; incentivo às atividades autônomas, sem valor mercantil; embora o peso de cada uma dessas políticas no conjunto da equação possa não ter sido sempre o mesmo (SILVA, 2010, p. 15).

A renda suficiente e incondicional, garantida a todos, não seria simplesmente para promover uma redistribuição de renda, mas para dinamizar o processo já em curso da sociedade da multiatividade ou sociedade do saber. É neste sentido, que a “garantia de uma renda suficiente deve enfatizar a importância crescente, virtualmente preponderante, dessa outra economia criadora de riquezas intrínsecas, não mensuráveis, nem permutáveis” (GORZ, 2005, p.73). Dessa forma, a tendência seria o esgotamento da sociedade salarial, porque o “assalariamento deve desaparecer e, com ele, o capitalismo. Levada até o fim de suas

³² De acordo com Silva (2010), o último texto em que Gorz defende o vínculo entre a renda e trabalho foi publicado em 1996.

³³ Nesse sentido, Gorz (2004) não apenas “refina, ao longo de seus quatro capítulos, vários dos argumentos apresentados nos quatro livros anteriores”, como sugere Silva (2002, p. 36), mas modifica boa parte destes argumentos e incorpora novos elementos para as suas reflexões.

implicações e de suas consequências, a sociedade da multiatividade não é um rearranjo da sociedade do trabalho. É uma ruptura, uma outra sociedade” (GORZ, 2004, p.90).

Atrelada à renda suficiente e incondicional a todos, Gorz apresenta a necessidade da produção também apenas do suficiente. “A norma segundo a qual se regula o nível de esforço em função do nível de satisfação desejado, e, contrariamente, o nível de satisfação do esforço consentido, é a norma do suficiente” (GORZ, 2010c, p.35). Assim, se posiciona contra o desperdício e a produção do supérfluo e acredita que a mudança cultural, as “mentalidades” e as lutas dos movimentos ecológicos, já abriram um caminho que precisa ser impulsionado ainda mais pelo conjunto de políticas que defende.

Por isso, a possibilidade de uma vida dotada de sentido impulsionada pela renda de existência garantida a todos levaria a mudanças ainda mais profundas nas “mentalidades”, em direção a uma produção apenas do suficiente, contrária ao “quanto mais melhor” da lógica produtivista. “A simples ideia de que um dia possa haver o suficiente para todos e cada um, e, assim, de que a perseguição do “mais” e do “melhor” possa dar lugar à busca de valores extra-econômicos e não vendáveis, essa ideia é estranha à sociedade capitalista” (GORZ, 2010d, p. 61). A produção do suficiente seria um ataque à racionalidade econômica, apresentado em intensidade crescente pela livre associação, cooperação, solidariedade, atividades livres no tempo disponível. Seria uma “vocação” desta outra lógica, caso seja impulsionada pelas políticas necessárias. “Tem por vocação tornarem-se hegemônicas; e, no futuro, transformarem-se em espaço de resistência aos poderes, contestações práticas, experimentação e elaboração de socialidades alternativas...” (GORZ, 2004, p. 113). E, dessa forma, a produção do suficiente ocuparia um espaço no lugar do supérfluo e do desperdício.

Sobre o questionamento a respeito de como substituir uma economia do desperdício por outra que supere esse problema, apresenta a seguinte resposta:

Apenas um modo de produção independente do imperativo da acumulação e do crescimento pode investir hoje para economizar amanhã, ou seja, para cobrir todas as necessidades com um *menor* volume de produtos *mais duráveis* sobre os quais os lucros, tal como os concebemos atualmente, também será menor. A superioridade do “socialismo pós-industrial” sobre o capitalismo está em que, ao invés de a impossibilidade do crescimento perpétuo ser vivida, no socialismo, como crise e regressão de nível de vida, o decréscimo: isto é, da opção de se fazer mais e de viver melhor com menos. (GORZ, 1982, p. 145, grifo do autor).

Nesse trecho, merece destaque a dimensão atribuída pelo autor à *opção* como agente da transformação. Isso evidencia mais uma vez sua concepção subjetivista que considera menos do que deveria os interesses em jogo no momento de se avaliar a assunção

de uma “opção” ou outra. A relação de subsunção do trabalho ao capital é subdimensionada por Gorz, o que o leva a imaginar outra sociedade possível em que haja vida solidária, prazerosa plenamente humana no tempo “livre”, pelas opções ou pelos novos rumos que inverteriam a relação de subsunção do trabalho ao capital, ou como seria mais adequado para Gorz (2004; 2005), do conhecimento ao capital. Nessa inversão, os interesses e os conflitos são pouco considerados. O autor pouco aborda as resistências do capital e as possibilidades reais de inverter tal relação. Como em sua perspectiva as classes não são protagonistas³⁴, os interesses e as disputas estão minimizados. O que há, para o autor, é um processo em curso, ocasionado principalmente pela revolução microeletrônica e pela negação ao trabalho apresentada pela “não-classe dos não trabalhadores”³⁵, que precisa ser conduzido a partir da análise das melhores opções. Papel reservado ao campo da política que teria a incumbência de uma interpretação adequada do movimento em curso e adotar as escolhas adequadas. O problema “não está na dificuldade de fazer aceitar um estilo de vida no qual o trabalho-emprego seria algo muito menos importante na vida *de todos*” (GORZ, 2004, p. 76, grifo do autor). Toda a transformação que inverteria a relação entre o trabalho e o tempo “livre”, tornando o primeiro subordinado ao segundo, já estaria em curso e aos poucos sendo promovidas por grupos, movimentos sociais, *hackers* e outros dissidentes que estariam trazendo a materialidade dessa nova perspectiva.

³⁴ “...em lugar do trabalhador coletivo produtivo, nasce uma não-classe de não-trabalhadores que prefiguram, no interior mesmo da sociedade existente, uma não-sociedade na qual as classes seriam abolidas juntamente com o próprio trabalho e com todas as formas de dominação. Essa não-classe, diferentemente da classe operária, não é produzida pelo capitalismo e marcada pelo selo das relações capitalistas de produção; ela é produzida pela crise do capitalismo e pela dissolução, sob o efeito de técnicas produtivas novas, das relações sociais de produção capitalistas” (GORZ, 1982, p. 87).

³⁵ A não-classe dos não-trabalhadores é definida por Gorz (1982, p. 87-88) como “o conjunto dos indivíduos que se encontram expulsos da produção pelo processo de abolição do trabalho, ou subempregados em sua capacidade pela industrialização (ou seja, pela automatização e pela informatização) do trabalho intelectual. Engloba o conjunto desses extra-numerários da produção social que são os desempregados reais e virtuais, permanentes e temporários, totais e parciais. É o produto da decomposição da antiga sociedade fundada no trabalho: na dignidade, na valorização, na utilidade social, no desejo do trabalho”. Antunes (1999; 2003; 2005) critica esta concepção de Gorz e afirma que trata-se na verdade de uma nova morfologia do trabalho. Para ele, todo esse conjunto de indivíduos extra-numerários que Gorz menciona compõe a classe que vive do trabalho. E “a superação do capital somente poderá resultar de uma empreitada que aglutine e articule o conjunto dos segmentos que compreendem a classe-que-vive-do-trabalho. O não reconhecimento desse ponto constitui, em nosso entendimento, outro equívoco de Gorz. Sua ênfase em ver no universo da não-classe dos não trabalhadores o polo potencialmente capaz de transformar a sociedade tem, por um lado, o mérito de localizar nesse segmento social potencialidades anticapitalistas. Mas tem como contraponto negativo o fato de conceber os trabalhadores produtivos como quase irreversivelmente integrados à ordem do capital, perdendo a possibilidade de vê-los enquanto sujeitos capazes de lutar por uma vida emancipada. Esta caracterização padece também do equívoco conceitual de denominar como não-classe dos não-trabalhadores um segmento importante e crescente da classe trabalhadora” (ANTUNES, 2003, p.98). Embora a expressão “não classe dos não-trabalhadores”, tão presente em Gorz (1982), não tenha permanecido nas obras posteriores, o sentido que ela representa permaneceu.

Tal é o sentido da mutação cultural, do qual o movimento das mulheres, o movimento ecológico, a preocupação com a qualidade de vida e do meio de vida são manifestações temáticas. Comungam a rejeição da ética do trabalho, da abnegação, do sacrifício, da poupança, do “deixar a vida para mais tarde” e do desenvolvimento coercitivo. Contestam a razão instrumental [...] em nome de uma ética do cuidado de si, dos outros, dos demais seres vivos, de tudo que demanda proteção e cuidado (GORZ, 2004, p. 79).

Em síntese, o autor evoca uma “ruptura que substitua a racionalidade produtivista por uma racionalidade diferente” (GORZ, 1982, p. 93). Vislumbra um mundo novo, solidário, com a vida sendo dotada de sentido e de riquezas em um horizonte possível. Nesse caminho desenvolve análises e perspectivas realmente interessantes e bastante propositivas. Entretanto, limita transformações que necessitam de maior radicalidade à simples vontade de indivíduos ou grupos.

...essa ruptura só pode vir dos próprios indivíduos. O reino da liberdade não resultará jamais dos processos materiais: só pode ser instaurado pelo ato fundador da liberdade que, reivindicando-se como subjetividade absoluta, toma a si mesma como fim supremo de cada indivíduo. Apenas a não-classe dos não-produtores é capaz desse ato fundador; pois apenas ela encarna, ao mesmo tempo, a superação do produtivismo, a recusa da ética da acumulação e a dissolução de todas as classes (GORZ, 1982, p. 93).

Gorz (1982, p. 146), após a passagem citada mais acima, corrige a expressão socialismo pós-industrial e afirma ser a expressão comunismo a mais adequada. Enaltecendo o desenvolvimento das forças produtivas na definição de comunismo, o autor afirma que “virtualmente já atingimos esse estágio”. Mas também pondera: “o desenvolvimento das forças produtivas no quadro do capitalismo não levará nunca ao limiar do comunismo” (GORZ, 1982, p. 146). Entretanto, pouco desenvolve as possibilidades de superar o quadro do capitalismo por ele criticado.³⁶ Essas possibilidades estão restritas à “experimentação social de novas maneiras de viver em comunidade, de consumir, de produzir e de cooperar” (GORZ, 1982, p. 146). Essas experimentações seriam as formas como se materializam muitas lutas sociais e novas formas de solidariedade e cooperação reinventadas por aqueles que não consideram o trabalho como tempo/espço “de realização pessoal nem o conteúdo principal de suas vidas” (GORZ, 1982, p. 16). Duas décadas depois, Gorz (2005), já acreditando no conhecimento como principal força produtiva, qualifica o comunismo virtualmente já atingido como “comunismo do saber”.

³⁶ A realidade da dominação do homem pelo homem é desconsiderada por Gorz, ou como analisa Abramovay (2009, p. 77) “O problema dessa abordagem é que tudo se passa como se estivesse surgindo uma sociedade livre de estruturas e de coerções e em que a cooperação humana se despoja de qualquer forma de hierarquia e dominação, para exprimir apenas a riqueza das próprias redes”.

O sentido de comunismo em Gorz é muito diferente do que em Marx. Para Marx o que está em questão para a liberdade humana é fundamentalmente o rompimento com o trabalho alienado, ou seja, o rompimento com a propriedade privada dos meios de produção. Já para Gorz, esse aspecto é desprezado por dois motivos principais. Um deles diz respeito à sua compreensão de que a principal força produtiva atualmente é o conhecimento que ainda não foi apropriado privadamente. O outro argumento diz respeito a sua crítica à concepção marxiana de trabalho com centralidade ontológica na constituição humana que implica a apropriação do mundo objetivo na constituição do ser social e que estabeleceria a necessidade de extinguir a propriedade privada dos meios de produção em favor da apropriação coletiva dos mesmos. Em relação ao primeiro argumento, entende que no horizonte possível da sociedade da multiatividade ou do saber os meios de produção relacionados com o conhecimento, a informação e o saber, “são acessíveis a todos a toda a hora” (GORZ, 2004, p. 104). E em relação ao segundo argumento, entende que a apropriação é impossível tanto no aspecto individual quanto coletivo, pois ele interpreta tal apropriação como identificação entre sujeito e objeto ou, em suas palavras, entre o indivíduo e o seu ser social: “Contrariamente ao que pensava Marx, é impossível que o indivíduo coincida totalmente com seu ser social e que o ser social integre todas as dimensões da existência individual” (GORZ, 1982, p. 110).

Esses dois argumentos fundamentam a interpretação presente a partir da terceira fase de sua produção teórica, de ser inapropriado o pensamento que aponta para a possibilidade de outra lógica de organização social a partir da apropriação coletiva dos meios de produção, com o trabalho sendo a própria realização da liberdade. A apropriação dos meios de produção coletivamente apenas foi posta como possível por Gorz quando ele iniciou a considerar o conhecimento como principal força produtiva. O conhecimento, segundo ele, ainda não foi apropriado privadamente e, por isso, estaria aberta a possibilidade da emergência do comunismo do saber.

Embora tenha abandonado diversas noções que foram centrais em algumas das obras de sua terceira fase trocando-as por outras, o cerne de sua análise continuou o mesmo. Trata-se da crise da sociedade salarial e uma constante busca por alternativas expressas sempre em uma dualidade entre tempo de trabalho e tempo disponível. Os abandonos de noções que se mostraram inconsistentes para o próprio autor estão expressos na transição de sua defesa por uma esfera da autonomia, em Gorz (1982; 1983; 2007), para uma sociedade da multiatividade, em Gorz (2004) e, ainda, para sociedade do saber (GORZ, 2005). Porém, permaneceu o dualismo entre o tempo destinado à satisfação das necessidades e o tempo

disponível para além desse fardo intransponível da satisfação das necessidades. Permaneceu, portanto, a noção de liberdade do trabalho como fundamental para a efetivação da liberdade humana.

Se o início da terceira fase da produção de Gorz foi marcado com o desfazer da “maneira de ver a sociedade através das lentes de um modelo unificador baseado no trabalho social” como explica Silva (2002, p. 28), posteriormente, quando o conhecimento adquiriu o *status* de principal força produtiva em suas reflexões, de certa forma, o conhecimento desempenhou o papel de unificador deixado pelo trabalho. Por isso, Gorz (2004; 2005) não evoca mais apenas uma esfera da autonomia, mas sim um processo em curso no qual a sociedade supostamente adquiriria os princípios da autonomia. Não mais apenas uma esfera, mas uma sociedade da multiatividade ou do saber, na qual os princípios solidários, autônomos e livres, da economia do conhecimento, tenderiam a transformar a heteronomia das relações de trabalho.

Como convencer o capital de aceitar tais mudanças que significariam inversões na relação de dominação do capital sobre o trabalho é algo que Gorz não desenvolve em seus argumentos, especialmente até meados dos anos 1990. A partir daí, a inversão é fundamentada pelos argumentos de que seria, por um lado, decorrente da própria crise proporcionada pela ascensão do conhecimento como principal força produtiva e, por outro, como resultado das ações de indivíduos e movimentos sociais que se encontrariam em busca da concepção de novas formas de economia e de sociabilidade.

CAPÍTULO III

TRABALHO COMO LIBERDADE

Ao enfatizar o dualismo entre esfera da heteronomia e esfera da autonomia, enaltecido como “solução dualista”, os argumentos de Gorz se desenvolveram em uma constante crítica à Marx. Na perspectiva de vários autores, dentre eles Camargo, (2011, p. 45) “desde sua mais famosa obra que é *Adeus ao Proletariado*, Gorz tenta mostrar que as interpretações do pensamento marxiano baseadas em uma leitura exclusivamente ontológica não dão conta da necessidade de uma rigorosa apreensão da categoria trabalho”. Foi a partir de um universo de rechaço ao marxismo que, segundo Amorim (2006, p. 94), as teses de Gorz foram desenvolvidas “a negação do marxismo e do trabalho industrial, pensado em sentido generalizado, foram o objetivo central das teses sobre a não centralidade do trabalho”.

Como exposto até aqui, o conjunto de políticas específicas que impulsionaria o êxodo para a liberdade se apoia na interpretação de impossibilidade da apropriação dos meios de produção e, portanto, da revolução social tal como concebida por Marx. Em contrapartida, Gorz demonstra otimismo com o potencial libertador do tempo disponível fora da esfera do trabalho. Nesse sentido, é importante compreender o potencial e os limites do tempo disponível como expressão da liberdade e os limites das críticas à Marx formuladas por Gorz.

3.1 Tempos e espaços de produção e liberdade

O primeiro percurso percorrido por Gorz, na terceira fase de sua produção teórica, teve a característica de distinguir tempos e espaços de produção de tempos e espaços de liberdade. A racionalidade econômica seria aplicável apenas à produção. Para o autor, quatro aspectos devem ser atendidos para a aplicabilidade da racionalidade econômica aos “trabalhos” existentes: a criação de valores de uso; a finalidade de troca; a realização na esfera pública; e a produtividade (GORZ, 2007). Quando não atendidos esses quatro aspectos, a racionalidade econômica não seria aplicável.

Embora Gorz considere que, em geral, o tempo “livre” possua sentido vazio, com atividades influenciadas pela cultura de massa e atreladas a um lazer funcionalista, ainda assim, acredita na existência de outro tempo “livre”, fora desta racionalidade. De acordo com a sua concepção, a extensão do tempo disponível faria dele não apenas o tempo de recuperação de forças ou atividades acessórias e complementares ao trabalho, mas, ao

contrário, aumentaria a “possibilidade e a necessidade de estrutura-lo por meio de outras atividades e outras relações nas quais os indivíduos desenvolvam suas faculdades de uma outra maneira, adquiram outras capacidades, conduzam uma outra vida” (GORZ, 2007, p. 95).

Entretanto, o esquema teórico-conceitual de Gorz pouco desenvolve aspectos relacionados à *como* alcançar isto que é por ele vislumbrado, no contexto de uma sociedade em que prevalecem relações de dominação do homem pelo homem que personificam a dominação do capital sobre o trabalho. Por isso, o êxodo, como uma simples passagem, muito mais individual do que coletiva, de uma condição para outra, é o emblema do otimismo de sua perspectiva. Tal compreensão apresenta o limite de não apreender o fetichismo da mercadoria e seu caráter determinante no modo de produção capitalista, tanto na produção quanto no suposto tempo “livre”.

Na fase de acumulação flexível do capital, inúmeras novas necessidades e novas mercadorias foram criadas e também novas formas de produzi-las. Ampliou-se a complexidade dos espaços de produção, com fragmentações intensas em que uma mesma mercadoria possui partes de sua constituição produzidas em diversos espaços diferentes e, muitas vezes, muito distantes uns dos outros³⁷. Nessa organização mundializada da produção de mercadorias, “quando os custos de transação são importantes, o deslocamento é pequeno, e, pelo contrário, quando esses custos são pequenos a localização não é importante” (SALAMA, 1999, p. 22). Uma característica é a migração para locais onde os custos de produção são menores³⁸ e outra é a ampliação do setor de serviços.

Gorz é um crítico da mercantilização em serviços das relações pessoais e do que ele define como “trabalho para si”. Para ele, a mercantilização dessas atividades foi um falso recurso adotado como um dos mecanismos para sair da crise iniciada anos 1970. Com esse recurso, a ideologia do pleno emprego tentou se manter mesmo diante do aumento do desemprego, transformando tais atividades em empregos ou em serviços. Em sua crítica Gorz (2007, p. 152) afirma:

a crise do trabalho e da sociedade do trabalho não será ultrapassada com o aumento do número de engraxates [...], nem com o aumento do número de empregados domésticos, de recepcionistas e de limpadores de para-brisa [...], nem com o

³⁷ Pinto (2006) elucida, por exemplo, a complexidade da indústria automotiva brasileira, com uma cadeia de empresas de fornecimento, além da desverticalização das próprias unidades das montadoras em minifábricas. Alves (2000), no mesmo sentido, explica que a produção de mercadorias se constituiu mundialmente em uma rede complexa de produção, impulsionada principalmente pelas corporações transnacionais e pelos processos de terceirização.

³⁸ Navarro (2006) apresenta algumas das características migratórias da produção de calçados no mundo, implicando em importantes alterações na geografia da produção.

aumento do número dos prostitutas (as), de mães e pais donas de casa, dos guias turísticos e Disneylândias. Não que toda essa gente não trabalhe; o que eles fazem, porém, não significa a mesma coisa que significa o trabalho no sentido econômico e é pernicioso assimilar todas essas atividades a ele.

A riqueza da análise de Gorz a esse respeito, além de revelar que o subterfúgio de transformar todas essas atividades em emprego é inócuo, está também em sua denúncia ao caráter de desigualdade que a compra e venda desses serviços carrega. Explica o autor que um serviço é desenvolvido por outro e não pelo próprio interessado apenas quando o valor do tempo de trabalho do primeiro é menor do que o do segundo. A desigualdade, nesse caso, é uma condição fundamental para a existência, por exemplo, do serviço doméstico, ou de boa parte do rol citado acima. “Uma parte da população açambarca as atividades bem remuneradas e constrange uma outra parte ao papel de serviçal” (GORZ, 2009, p. 155).

Porém, o autor restringe à desigualdade social e ao aumento do desemprego as explicações para o desenvolvimento do setor de serviços. É evidente, como reconhece Gorz, que sem a desigualdade social não se realizaria o assalariamento ou mercantilização de atividades de serviços. Mas a mesma desigualdade é também indispensável para qualquer trabalho assalariado, em qualquer setor que este se encontre. Essa não é uma nova realidade, mas ao contrário, desde a ascensão do modo de produção capitalista, a situação de pauperismo se mostrou indispensável para a emergência de trabalhadores “livres” que seriam os assalariados. É, por exemplo, por esta intrínseca relação entre o pauperismo e o trabalho assalariado que Gorz pondera em relação à possível falta de oferta de trabalho que a renda garantida de forma incondicional poderia gerar, como explicado no capítulo anterior.

Entretanto, outros aspectos criam a procura por serviços prestados por terceiros. Um deles é a escassez de competência técnica³⁹ para se realizar determinada atividade ou, o que significa o mesmo, os limites do intercâmbio dos indivíduos com a produção social em geral, não possibilitando o controle sobre a satisfação de suas próprias necessidades. Há uma dependência do indivíduo em relação ao trabalho especializado de outro, devido ao poder estranho que exerce sobre ele o mundo objetivo da divisão social do trabalho cada vez mais intensificada. Tomando como exemplo o trabalho doméstico, embora de uma forma geral todos possam desempenhá-lo, existem aqueles que certamente possuem maiores competências para tal e até mesmo uma formação específica que cria não apenas produtos, mas também

³⁹ Na particularidade do trabalho alienado o amplo desenvolvimento das forças produtivas de uma forma geral não é acompanhado na mesma medida pelo desenvolvimento do trabalho como força produtiva. Além disso, a especialização provocada pela divisão social do trabalho contribui para que quando haja tal desenvolvimento na força de trabalho ele não seja universal, mas seja restrito a uma ou outra atividade e a poucos indivíduos.

consumidores. A culinária seria o melhor exemplo, neste caso. No mesmo sentido, podem ser compreendidos quaisquer outros serviços, mesmo o de engraxate, citado por Gorz (2007).

Outro aspecto fundamental para este desenvolvimento do setor de serviços e que é pouco abordado pelo autor, é o surgimento de novas necessidades. Diferente do que considera Gorz (2007), os serviços não existem apenas para o prazer de quem o compra, mas existem porque há necessidades reais a serem atendidas. Com isso, outra crítica à sua análise a esse respeito pode ser endereçada à afirmação de que os serviços não produzem valor. O trabalho desempenhado sempre produzirá algo útil para quem o compra, mesmo que seja o atendimento de necessidades refinadas, como explica Marx (2004). Caracterizam-se como necessidades, “seja qual for a natureza, a origem delas, provenham do estômago ou da fantasia” (MARX, 2011a, p. 57).

Ao contrário do que entende Gorz, os serviços produzem valor de uso, valor de troca e, quando é o caso, mais valia. Essa última, apenas não é produzida se o serviço for ofertado pelo chamado “trabalhador autônomo”, mas caso seja ofertado pela força de trabalho reunida em uma empresa de prestação de serviços, haverá valor de troca pago pelo serviço do qual apenas uma parte ficará com o trabalhador, efetivando a produção de mais valia. Nesse caso, está estabelecida uma relação entre uma força de trabalho que presta os serviços e um capitalista exercendo o papel de capitalista e não de mero consumidor de valor de uso.

O trabalho, como mera prestação de serviço destinado à satisfação de necessidades imediatas, não tem absolutamente nada a ver com o capital, uma vez que o capital não procura tal satisfação. Quando um capitalista manda cortar lenha para assar seu carneiro, não só o lenhador se relaciona com o capitalista na relação da troca simples, mas também o capitalista se relaciona com o lenhador na mesma relação. O lenhador lhe dá seu serviço, um valor de uso que não aumenta o capital, mas no qual ele se consome, e o capitalista lhe dá em troca uma outra mercadoria sob a forma de dinheiro. O mesmo acontece com todas as prestações de serviços que os trabalhadores trocam diretamente pelo dinheiro de outras pessoas e que são consumidas por essas pessoas. Isso é consumo de renda, que, enquanto tal, sempre pertence à circulação simples, não à do capital. *Se um dos contratantes não se contrapõe ao outro como capitalista*, tal prestação de serviço não pode entrar na categoria de trabalho produtivo (MARX, 2011c, p. 212, grifo nosso).

O lenhador, no exemplo de Marx, exerce um trabalho que cria valor de uso, mas não produz mais valia. Por outro lado, quando o prestador de serviços vende determinado tempo de sua força de trabalho a um capitalista que a compra com a finalidade de produzir mercadoria, ele está produzindo, além do valor de uso e do valor de troca, mais valia. O que distingue se um serviço é ou não produtor de mais valia é a qualidade da relação estabelecida entre o comprador e o vendedor da força de trabalho em forma de serviços. Quando esta

relação é estabelecida entre trabalhador e um capitalista na condição de capitalista que compra trabalho para exercer a função de capital variável, o trabalho exercido é um trabalho produtivo, produtor de mais valia. Diferente do século XIX, atualmente são inúmeros os exemplos de capitalistas que utilizam seu capital para comprar força de trabalho, insumos e instrumentos com a finalidade de produzir mercadorias para serem vendidas no mercado em forma de prestação de serviços, como as empresas de limpeza, segurança, assistência técnica, manutenção de equipamentos, entre outras.

Ainda no sentido em que a prestação de serviço aparece apenas como trabalho, porém, não como trabalho produtivo, Marx (2011c, p. 385) esclarece:

Na própria sociedade burguesa, faz parte dessa rubrica ou categoria toda troca de prestação de serviço pessoal por renda – do trabalho para o consumo pessoal, cozinha, costura etc., jardinagem etc., até as classes improdutivas, funcionários públicos, médicos, advogados, intelectuais etc. Todos os criados domésticos etc. Por meio de suas prestações de serviços – com frequência, impostos – todos estes trabalhadores, do mais humilde ao mais elevado, conseguem para si uma parte do produto excedente, da renda capitalista. Todavia, não ocorreria a ninguém imaginar que, por meio da troca de sua renda por tais prestações de serviços, *i.e.*, por meio de seu consumo privado, o capitalista se põe como capital.

Como mera relação individual entre um prestador de serviço e outro indivíduo que consome o serviço prestado, seja ele um capitalista ou não, a prestação de serviços não produz mais valia. Apenas a produz quando incorporada pelo capital e transformada, de uma relação entre um trabalhador individual e um consumidor, em uma relação entre uma empresa e seus clientes diversos. Evidentemente, em meados do século XIX, o desenvolvimento do modo de produção não havia ainda atingido o ponto em que, tal como ocorre atualmente, as empresas prestadoras de serviços compram força de trabalho e oferecem um serviço como mercadoria aos seus consumidores. Provavelmente, por isso, Marx (2011c) apenas apresenta exemplos de quando a prestação de serviços é realizada como um trabalho produtor de valor de uso e de valor de troca, que consome renda. Por outro lado, para ser trabalho produtivo, necessitaria ser estabelecida a “troca do trabalho objetivado como *valor*, valor que se conserva em si mesmo, por trabalho vivo com *seu* valor de uso, como valor de uso não para um uso ou consumo determinado e particular, mas como valor de uso para o *valor*” (MARX, 2011c, p. 386, grifo do autor).

Nesse sentido, concordando com Amorim (2010a, p. 382) pode se afirmar que “a produção de mais valor não é caracterizada pela transformação física dos objetos trabalhados”. Marx (2011c, p. 721) também deixa a entender que compreende na mesma

perspectiva quando, ao criticar Adam Smith, em sua classificação a respeito dos trabalhos produtivos e improdutivos, afirma que ele “só deixa a desejar ao conceber a objetivação do trabalho, de modo um tanto tosco, como trabalho que se fixa em um objeto tangível”.

Gorz é um crítico dessa concepção marxiana a respeito do trabalho. Para ele, Marx “empregava a noção de ‘trabalho’ de forma indiferenciada, colocando no mesmo plano o trabalho de um operário de fábrica e aquele do compositor ou do cientista” (GORZ, 2007, p. 132). Como evidenciado logo acima, Marx não trata de forma tão indiferenciada o trabalho. Ao contrário, lista trabalhos situados na condição de improdutivos, pois não são trocados por “trabalho objetivado”, nesse caso, dinheiro, que desempenha a função de valor para produzir valor⁴⁰. Mas de forma universal, são sim trabalhos humanos equiparáveis, pois são atividades que produzem valores de uso por meio da transformação do mundo exterior sensível.

Para Gorz, o tipo de trabalho em que a racionalidade econômica é aplicável seria “o trabalho no sentido econômico como emancipação” (GORZ, 2007, p.137). Seus argumentos em defesa da aplicabilidade da racionalidade econômica apenas a determinados trabalhos encontram-se imersos em sua concepção que supervaloriza o indivíduo em detrimento da totalidade da sociedade que o compreende. Em seus argumentos, encontra-se enaltecido o sentido singular para o sujeito que realiza a atividade e para o sujeito que a compra. É o que pode ser percebido quando afirma que “é preciso interrogar as atividades sobre o sentido das relações que tecem com outrem e sobre a compatibilidade dessas relações com a racionalização econômica” (GORZ, 2007, p. 135). De acordo com sua perspectiva, em relação a alguns serviços prestados, por exemplo, quem realiza seria um serviçal e quem o compra, o faz pelo prazer de ser servido.

Entretanto, a produção e oferta de serviços, bem como de qualquer outro tipo de mercadoria, só existem se há necessidade a ser satisfeita através do consumo. A necessidade pode se apresentar no âmbito da própria produção. Neste caso, sua satisfação é definida como consumo produtivo. Mas também se encontra no âmbito da vida cotidiana, fora da esfera da produção, nas relações sociais constituídas em outras instituições. Em todos esses espaços há necessidades a serem satisfeitas e o são através do trabalho ou do consumo do resultado do trabalho de outro.

O consumo de mercadorias, portanto, ocorre na produção e no tempo “livre”, o que significa dizer que todo tempo é tempo que pode ser empenhado para o consumo ou

⁴⁰ Além da diferença entre trabalho produtivo e improdutivo, Marx diferencia ainda trabalho concreto de abstrato, trabalho manual de intelectual e trabalho vivo de trabalho objetivado, trabalho simples de trabalho complexo.

satisfação de necessidades. “O tempo livre atualmente existente é tempo para consumir mercadorias, sejam elas materiais ou imateriais” (ANTUNES, 2003, p. 173).

No tempo “livre”, as mercadorias permeiam as relações entre os seres humanos de modo tão corriqueiro que sua presença torna-se quase imperceptível. A presença constante da mercadoria, sem a compreensão do que ela é, cria uma situação de quase identificação ao próprio ser social, é o efeito do fetichismo. As mercadorias produzidas na lógica da racionalidade econômica são consumidas no tempo de trabalho e no tempo “livre” e carregam em si a lógica que as produziram, por isso, é impossível que no tempo “livre” da produção de mercadorias esteja ausente a racionalidade econômica, como gostaria Gorz. Entretanto, envolvido no fetichismo inerente à lógica da produção e do consumo das mercadorias, é sim possível que o tempo “livre” se mostre como se fosse realmente livre e destituído de tal racionalidade. Reforçando este falso sentido, a mercadoria promete, dentre outras coisas, liberdade para quem a consome.

Marx (2011c, p. 48) elucida que da mesma forma como no espaço e tempo organizado com a finalidade de produzir mercadorias ocorre o consumo, no espaço e tempo do consumo também ocorre a produção, pois, em relação à produção e ao consumo, “cada um deles não apenas é imediatamente o outro, nem tampouco apenas o medeia, mas cada qual cria o outro à medida que se realiza”. Não é por acaso que Gorz (2004; 2005) identifica que o tempo “livre” transformou-se em tempo de produção de riquezas e de produção de si. Isso ocorre não pelo fato do conhecimento ter se transformado na principal força produtiva ou, porque as novas “mentalidades” não se identificam mais com o trabalho assalariado, mas porque ambos, produção e consumo da mercadoria, inclusive da mercadoria força de trabalho, ocorrem nos espaços e tempos da produção e do consumo. Assim, embora o tempo/espaço de produção “produza” mercadorias e homens, o tempo/espaço do consumo dá continuidade ao processo, ou nas palavras de Marx, “dá o acabamento final” desta “produção”. Isso indica que todo o tempo é tempo de produção no modo de produção capitalista e é impossível, tal como Gorz, imaginar um tempo “livre” da produção. É nesse sentido que Mészáros (2007, p. 44) afirma que “o conceito de tempo livre é totalmente desprovido de sentido para o capital. Deve ser subvertido - e degradado - por sua conversão em ‘lazer’ ocioso, com o objetivo de submetê-lo, exploradoramente, ao imperativo global da acumulação do capital”.

3.2 O trabalho e o reino da liberdade

Como se sabe, o pensamento de Marx guarda estreita relação com o de Hegel, especialmente em sua crítica ao dualismo moderno. Na *Fenomenologia do Espírito* a consciência, em seu movimento dialético que Hegel (2002) chama de *experiência*, parte do dualismo entre a consciência e o mundo e alcança o resultado de que não há esse dualismo. Para Hegel (2002) consciência e mundo são inseparáveis. A separação entre a consciência e o mundo é “o diferenciar do não diferenciável” (HEGEL, 2002, p. 137), porque a vida está na própria consciência, como resultado de suas experiências anteriores.

O caráter teleológico do trabalho, como ação transformadora acompanhada de planejamento, é um aspecto fundamental para a compreensão da forma como Marx supera o dualismo moderno. O trabalho é uma ação que possui a finalidade de produzir algo na realidade que já está concebido no pensamento. Nesse processo, o que foi concebido anteriormente pelo pensamento é exteriorizado ou objetivado na realidade exterior, ou seja, na natureza. A natureza é, portanto, humanizada e o processo de transformação da natureza se confunde com o processo de criação da cultura. Essa natureza humanizada se transforma em uma “segunda natureza”. Como no trabalho o homem transforma a natureza naquilo que estava anteriormente em si, ao se apropriar da natureza transformada ou humanizada como resultado do trabalho, o homem estabelece um retorno a si mesmo.

Assim, a individuação ocorre em um intercâmbio com a natureza e segunda natureza, através da apropriação da cultura, com seu retorno ao ser social. A constituição do ser social é inseparável da natureza e dos outros homens. Toda a natureza transformada, resultado da exteriorização, o constitui tanto em seus aspectos fisiológicos quanto como ser consciente. Por isso, Marx (2004) considera a natureza como o corpo inorgânico do homem.

O ser social tem potencialmente condições de se apropriar, através do intercâmbio, dos resultados de determinada forma de exteriorização, independente se participa ou não de um processo específico de trabalho. A consciência formada não precisa estar no espaço específico onde os processos objetivos de exteriorização acontecem, não precisa estar no espaço específico da produção. O ser social não precisa realizar determinada experiência para conhecer os seus resultados e características ou para ter acesso à cultura resultante desta experiência. Essa condição é dada pelo intercâmbio entre o indivíduo e o seu ser social, ou seja, entre o indivíduo e o mundo exterior sensível. É por isso que o ser social possui em sua universalidade o caráter indissociável de unidade consigo mesmo e com toda a natureza.

A liberdade, para Marx e Engels (2007), apenas é possível na condição em que o indivíduo possa constituir-se efetivamente como ser social, através do intercâmbio com o

mundo exterior sensível. Tal intercâmbio supõe o desenvolvimento das forças produtivas, o intercâmbio mundial de tais forças produtivas e dos resultados da produção, dentre eles os relacionados à produção da satisfação das necessidades imediatas de existência, às novas necessidades criadas e à cultura de uma forma geral. A apropriação desses resultados em sua totalidade forma o ser social tão desenvolvido quanto às próprias forças produtivas se apresentam. “A apropriação dessas forças não é em si mesma nada mais do que o desenvolvimento das capacidades individuais correspondentes aos instrumentos materiais de produção” (MARX e ENGELS, 2007, p. 73). Nessas condições, os indivíduos se encontram com os meios para desenvolverem-se em todos os sentidos, ou seja, unilateralmente, e para obterem a sua liberdade na e por meio da sua associação uns com os outros. “Somente nessa fase a auto-atividade coincide com a vida material, o que corresponde ao desenvolvimento dos indivíduos até se tornarem indivíduos totais e à perda de todo seu caráter natural” (MARX e ENGELS, 2007, p. 74).

Por isso, para Marx a liberdade não é oposta à necessidade do trabalho. A liberdade está no processo de produção da satisfação consciente das necessidades e exercer o trabalho é condição para a realização da liberdade. Nesse sentido, a liberdade deve ser considerada, simultaneamente, como possibilidades de escolhas do sujeito empírico e como constituição do sujeito histórico como ser social que compreende suas necessidades e se constitui em segunda natureza, se distanciando dela, mas a trazendo consigo em sua própria constituição. O ser social é potencialmente livre, pois diante das necessidades apresentadas pelo mundo objetivo pode compreendê-las e fazer escolhas para melhor satisfazê-las no seu processo de constituição. A esse respeito, do trabalho como liberdade, em uma crítica à compreensão de Adam Smith de um caráter apenas negativo do trabalho, como uma espécie de “maldição” e, ao contrário, um caráter de liberdade atribuído ao “repouso”, Marx (2011c, p. 509) afirma que “a própria medida do trabalho aparece dada externamente pelo objetivo a ser atingido e pelos obstáculos a serem superados para sua consecução. A. Smith sequer suspeita, porém, que essa superação de obstáculos é em si uma atividade da liberdade”.

3.3 Alienação e fetiche e o reino da necessidade

Marx percebe que a *experiência* da consciência considerada por Hegel (2002) como característica universal do ser humano possui um caráter negativo na história da humanidade vivida até a modernidade. A alienação se estabeleceu historicamente como

impossibilidade de retorno imediato da exteriorização para si, em outras palavras, de retorno do homem ao próprio homem. A apropriação do resultado do trabalho é desenvolvida de forma privada pela humanidade, assim o intercâmbio é limitado. Embora todo o processo de produção seja feito de forma coletiva, o retorno acontece de forma privada. Alguns se apropriam e outros não se apropriam dos resultados do trabalho humano. O retorno do resultado do trabalho, ou seja, o retorno da cultura ou segunda natureza, não ocorre efetivamente. A segunda natureza torna-se estranha e aparentemente separada do homem, dominando-o e impedindo a efetivação de sua condição de liberdade. Dessa forma, o ser social não estabelece a sua tão necessária relação, indissociável e constitutiva de si mesmo, com a natureza e com os outros homens. O ser social está separado, alienado, daquilo que o constitui. A humanidade desde quando adquiriu condições para conquistar a libertação nunca conseguiu realizar a apropriação de forma coletiva e, por isso, nunca saiu de sua pré-história. A liberdade nunca foi alcançada e o ser social continua preso ao reino da necessidade.

A possibilidade de atingir o reino da liberdade, para Marx, seria pela apropriação na totalidade daquilo que constitui o ser social, portanto, a apropriação da “primeira natureza” e da cultura como produto da exteriorização humana. Esse processo significaria a abolição da alienação em seu aspecto negativo, ou seja, do estranhamento. Ou, em outras palavras, significa a abolição da propriedade privada dos meios de produção, porque ela nos fez “tão cretinos e unilaterais que um objeto somente é o nosso se o temos, portanto, quando existe para nós como capital ou é por nós imediatamente possuído, comido, bebido, trazido em nosso corpo, habitado por nós, etc., enfim, usado” (MARX, 2004, p. 108).

Assim, a alienação, no lugar de potencializar o intercâmbio do indivíduo com seu ser social, promove um estranhamento em que o mundo exterior sensível não pertence ao trabalhador, “mas às condições de produção personificadas, *i.e.*, ao capital, o enorme poder objetivado que o próprio trabalho social contrapõe a si mesmo como um de seus momentos” (MARX, 2011c, p. 707). A universalidade do ser social deixa de ser o próprio ser genérico constituído pela natureza, segunda natureza e pelas relações sociais de uma forma geral como sendo o seu próprio corpo inorgânico. A universalidade se transforma em meio para a produção, em que ele não se reconhece, mas, ao contrário, que o domina. Os meios de produção passam a expressar a destituição da universalidade do ser social. Tanto os outros homens quanto a própria natureza e a segunda natureza se transformam apenas em meios de produção da vida individual. Com isso, a alienação promove também a existência abstrata do sujeito individual e “livre” em oposição ao mundo exterior sensível.

Marx (2004) explica que o caráter genérico do ser social está no tipo de atividade vital que desenvolve, ou seja, na ação que produz a sua condição de existência como ser. A característica da atividade vital humana é ser livre e consciente na atuação sobre o mundo objetivo. O estranhamento transforma essa atividade vital em uma deliberação imediata e independente de sua consciência.

Dar ao ser social a possibilidade de efetivação de uma verdadeira relação com o seu corpo inorgânico, com o mundo exterior sensível, é a condição para que o trabalho seja ao mesmo tempo liberdade. Mas quando o ser social está obstruído pela impossibilidade de efetiva constituição e, portanto, de efetiva compreensão ou consciência das necessidades, essa liberdade é também obstruída e se reduz à liberdade de escolhas predeterminadas por uma força exterior e estranha a ele, que no modo de produção capitalista ganha sua forma mais desenvolvida no fetichismo da mercadoria. Neste sentido, liberdade e necessidade se constituem como uma unidade indissociável e podem aparecer como se fossem fragmentadas e distintas apenas por força da fragmentação entre o homem e a natureza.

A produção e o consumo também são indissociáveis e apenas aparecem como se fossem processos distintos na mesma situação da liberdade e da necessidade. A produção aparece como o lugar e tempo da necessidade e o consumo como o lugar e tempo da liberdade. Mas a produção é da satisfação de necessidades e essa produção seria liberdade se realizada pelo ser social consciente e se as relações sociais permitirem a apropriação do que foi produzido, inclusive do tempo disponível produzido. O consumo apenas aparece como separado da produção quando esta é parcial, fragmentada e com finalidade alheia ao ser que trabalha.

Todo esse processo se intensifica cada vez mais com o desenvolvimento da divisão do trabalho. A liberdade encontra as barreiras para sua efetivação, mesmo com as forças produtivas desenvolvidas o suficiente para a libertação das necessidades da vida. A liberdade não se efetiva, pois um poder estranho domina as ações do ser social, não o permite conscientemente organizar o desenvolvimento da satisfação de suas necessidades, nem o permite apropriar da ampliação de seu tempo disponível. Essa é a condição característica da particularidade em que os homens se “encontram na sociedade natural, e, portanto, enquanto há separação entre interesse particular e interesse comum, enquanto a atividade, por consequência, está dividida não de forma voluntária, mas de forma natural” (MARX e ENGELS, 2007, p. 38). Explicam ainda os autores que quando as forças produtivas são estranhas, encontra-se “uma potência, portanto, que não podem mais controlar e que, pelo

contrário, percorre agora uma sequencia particular de fases e etapas de desenvolvimento, independente do querer e do agir dos homens e que até mesmo dirigi esse querer e esse agir” (MARX e ENGELS, 2007, p. 38). Nessa particularidade histórica, esse poder representa uma determinação exterior e estranha que condiciona a liberdade.

É esse processo de intensificação da alienação que ocorre no modo de produção capitalista que foi definido por Marx (2011a) como fetichismo da mercadoria. Como explicado, o ser social possui o caráter de unidade indissociável consigo mesmo e com toda a natureza e, ao mesmo tempo, de individuação ou de constituir-se diferenciando-se da natureza. O fetichismo da mercadoria inverte essa relação. Por um lado, faz da natureza ou do mundo exterior sensível algo estranho e como se fosse dissociado do ser social e, por outro, reduz o ser social à identidade com o objeto que possui ou à como se ele mesmo fosse um objeto, reduzindo-o à própria natureza e negando seu caráter social.

O fetichismo nega o caráter do ser social de se constituir em intercâmbio com as forças produtivas e com o resultado da produção em geral. E também expressa a crescente submissão ao resultado da produção ou ao mundo exterior sensível que se apresenta nessa particularidade em forma de capital, de meio para a produção. Nessa subsunção ao capital, “as condições objetivas do trabalho assumem uma autonomia colossal, que se apresenta [...] em relação ao trabalho vivo, e de tal maneira que a riqueza social se defronta com o trabalho como poder estranho e dominador em proporções cada vez mais poderosas” (MARX, 2011c, p. 705).

O processo de “produção de si”, explicado por Gorz (2005), evidencia a intensificação do fetichismo no capitalismo contemporâneo. “O operador deve ‘se dar’ ou ‘se entregar’ de maneira contínua a essa gestão de fluxo; ele tem de se produzir como sujeito para assumi-lo” (GORZ, 2005, p. 17). No tempo disponível, como explica Gorz, o operador tem que se produzir como sujeito, para atender às finalidades e exigências da produção. É uma necessidade repostada constantemente, a necessidade de produzir a si mesmo no tempo disponível para melhor atender à produção. Em outras palavras, a produção requer tempo disponível para que o trabalhador produza a si mesmo de acordo com as suas novas exigências. É um “tempo para o desenvolvimento pleno do indivíduo, desenvolvimento este que, como a maior força produtiva, retroage sobre a força produtiva do trabalho” (MARX, 2011c, p. 594).

Libertar-se do trabalho doméstico, por exemplo, é uma condição necessária para ampliar o tempo disponível para a “produção de si”, com a finalidade de atender às novas

necessidades da produção. Pagar a outro para que desenvolva o seu trabalho doméstico, não significa, nessa perspectiva, simplesmente que o serviço seja “pago em função do prazer que proporciona, privadamente, a seu patrão” (GORZ, 2007, p. 140). Neste sentido, ao afirmar que seria impossível que os serviços domésticos ou de natureza semelhante façam os patrões ganharem tempo para ser “empregado em atividades de uma utilidade social ou econômica muito maior que as atividades das quais seriam capazes esses serviços”, Gorz (2007, p. 139) não leva em consideração a dualização entre os trabalhadores de elite e os demais que ele, na mesma obra, identificou.

É importante perceber que a “produção de si” a que se refere Gorz (2005) é uma produção alienada, pois é uma produção de si para outro, como fica evidente no trecho abaixo:

O vendedor deve fazer com que esqueçam que seu objetivo é o de vender, e, tratando o cliente como uma pessoa única, singular, deve dar à relação comercial a aparência de uma *relação privada* à qual a lógica econômica não se aplica. O valor do serviço de pessoa a pessoa deixa de ser mensurável na medida em que esse serviço perde seu caráter de trabalho social. Essa aparente personalização da relação entre prestadores de serviços e clientes é, de fato, apenas a ilustração concreta da personalização da relação que a firma procura estabelecer com sua clientela. Com efeito, os prestadores de serviços agem nesses casos como representantes pessoais da firma. Não são eles que emprestam à firma a sua personalidade, é exatamente o contrário: é a personalidade da firma que se exprime através deles (GORZ, 2005, p. 47, grifo do autor).

A esse respeito, em pesquisa anteriormente realizada em empresas do setor de serviços, ao analisar o trabalho do professor de Educação Física em academias de ginástica, compreendi que a alienação no processo de trabalho não se limita ao processo de produção e planejamento da mercadoria, na fase de acumulação flexível do capital e especialmente no setor de serviços. “Mas ela ultrapassa essa dimensão e intensifica-se somando, dentre outros aspectos, a impossibilidade do trabalhador demonstrar seus sentimentos, suas características pessoais, suas fraquezas, etc.” (FURTADO, 2007, p. 142).

A mercadoria desenvolvida em forma de serviços requer, cada vez com mais intensidade, que o trabalhador que a produz trate o consumidor de tal forma que faça ele se sentir como um sujeito. Isso porque o sujeito coisificado responde melhor ao encanto da mercadoria se ela o faz acreditar que pode atender suas necessidades humanas mais refinadas ou ter experiências que não o façam se sentir coisificado. Assim, atentando-se para suas características mais pessoais, tratando-o como se fosse uma pessoa única para a mercadoria vendida em forma de serviço, o trabalho nas prestações de serviços, em geral, faz o

consumidor coisificado se sentir como se tivesse “recuperado” sua condição humana, como se estivesse sendo verdadeiramente levado em consideração como um sujeito. Assim, a mercadoria promete a liberdade.

De acordo com o vocabulário empresarial e dos vendedores, trata-se de fazer esse sujeito coisificado “se sentir importante”. A psicologia comportamental apresenta um grande acervo conceitual para o treinamento dos trabalhadores com esse propósito. Operam-se processos de “personalização em massa”, ou seja, se distribuem pessoas em grupos de acordo com suas características de personalidade para facilitar a venda dos trabalhadores em suas prestações de serviços, que são treinados a fazerem o sujeito coisificado se sentir como se não fosse simplesmente um objeto sem importância ou cuja única importância fosse o dinheiro para pagar a mercadoria.

Por outro lado, o trabalhador que também é coisificado e que quando está na esfera do consumo é o próprio consumidor referido acima, quando presta o serviço precisa se mostrar como se não fosse simplesmente um homem coisificado e o treinamento se encarrega disso. Assim, a relação entre indivíduos coisificados se apresenta falsamente como se fosse relação entre indivíduos autônomos. Nesse sentido, a mercadoria, nesse caso dos serviços, precisa se mostrar como se fosse algo menos coisificado. Contraditoriamente, precisa se mostrar como se fosse a relação humana destituída pela própria lógica do fetichismo que a produziu.

Na mesma pesquisa mencionada acima, esse processo foi percebido a partir da padronização do atendimento dos alunos das academias de ginástica em função de categorização em perfis de personalidade.

...ao racionalizar a partir de técnicas elaboradas para detectar e abordar o perfil específico do aluno, e, ao mesmo tempo, escondendo isso do aluno, o processo de troca se fetichiza de tal forma que o aluno não percebe que por trás da aparência humana da mercadoria se esconde uma racionalização técnica e objetiva. Assim, o professor seduz o aluno para a venda, através de meios ocultos a esse aluno. Diferente da mercadoria tangível, que se compra no mercado e sua aparência objetiva esconde que seja resultado de trabalho humano, na academia, a aparência da mercadoria já evidencia a presença do trabalho humano por ser um ramo de serviços, porém, esconde o caráter mecanizado e coisificado desse trabalho. Através da aparência de humanidade, afetividade e emoção que se tenta transmitir, se esconde a desumanidade de uma relação que, contraditoriamente, foi produzida tecnicamente para ser humana, desconsiderando justamente a humanidade do trabalhador encarregado de ser humano com o cliente (FURTADO, 2007, p. 142).

O trabalhador coisificado precisa fingir que é um ser social autônomo e precisa tratar o cliente como se também o fosse. No trabalho, embora reduzido a quase objeto, lhe é

exigido que não se mostre como objeto frio e indiferente. Assim, torna-se ainda mais coisificado pela necessidade obrigatória de mostrar-se como se estabelecesse uma relação verdadeiramente humana com seu cliente. Ele tem que se mostrar como possuidor de autonomia e sensibilidade, mas na verdade tem sua ação determinada por exigências do processo produtivo.

Isso ocorre porque o processo em que as relações sociais se transformam em relações entre coisas é um obstáculo ao processo de humanização, por isso, é uma violência permanente ao ser social e precisa ser amenizado para que possa permanecer. Essa falsa humanização do capital também se apresenta em outras esferas da vida para além da relação de venda dos serviços/mercadorias. Todo o resultado do modo de produção capitalista, tanto a mercadoria singular quanto toda a universalidade do mundo exterior sensível produzido como segunda natureza, precisa se mostrar de forma mais humana. Responsabilidade social ou desenvolvimento sustentável são expressões que sintetizam esse movimento de uma forma mais ampla. Esse movimento que nasce da necessidade de mostrar como se fosse mais humano o tempo e o espaço do processo de produção de mercadorias, se expande para a necessidade de mostrar como se fosse mais humano o modo de produção capitalista como um todo, incluindo o tempo e o espaço para além do trabalho produtivo.

Mas é apenas ao romper com o estranhamento, tornando as forças produtivas ou, de uma forma geral, a segunda natureza, constitutiva do ser social pelo intercâmbio, ou seja, é ao subsumi-las ao ser social, que o caráter humano do mundo exterior sensível pode ser recuperado. Essa é a condição para que o poder do fetichismo seja dissolvido.

E então a libertação de cada indivíduo singular é atingida na mesma medida em que a história transforma-se plenamente em história mundial [...] a efetiva riqueza espiritual do indivíduo depende inteiramente da riqueza de suas relações reais. Somente assim os indivíduos singulares são libertados das diversas limitações nacionais e locais, são postos em contato prático com a produção (incluindo a produção espiritual) do mundo inteiro e em condições de adquirir a capacidade de fruição dessa multifacetada produção de toda a terra (criação dos homens) (MARX e ENGELS, 2007, p. 41).

3.4 Deformações do marxismo e críticas de Gorz

Como já pode ser percebido na exposição realizada até aqui, as críticas à Marx constituem parte importante dos argumentos de Gorz em sua defesa do êxodo para a liberdade. Partem da interpretação de existência de mecanicismos, evolucionismos e

idealismos de identificação sujeito-objeto na obra marxiana, que são antes deformações do marxismo⁴¹ resultantes de equívocos teóricos e históricos.

Também é nessa mesma perspectiva que considera Antunes (2006, p. 145) ao explicar que Gorz “atribui a Marx uma interpretação moldada muito mais pelo marxismo vulgar do que por Marx e que não se sustenta frente a uma análise mais rigorosa acerca da noção marxiana de proletariado e suas possibilidades”. No mesmo sentido também considera Santos (2006, p. 128) quando afirma que ao “identificar muitas vezes o pensamento de Marx com o marxismo, Gorz termina por perder mediações importantes para a compreensão do próprio pensamento marxiano”.

Amorim (2006, p. 93) relaciona, as críticas de Gorz à Marx, à crise do industrialismo e de sua capacidade de expansão dos anos 1970⁴². Segundo ele, com esta crise, críticas ao industrialismo e às referências teóricas que o sustentavam se ampliaram e no “centro dessas críticas estava a teoria marxista hegemônica, isto é, aquela que ao fundamentar uma análise social baseada no primado das forças produtivas realizava uma leitura fundamentalmente econômica das relações sociais no capitalismo”.

Foi em seu ensaio *Adeus ao proletariado* que Gorz desenvolveu com mais contundência e de forma mais direta suas críticas à Marx. Nesse ensaio é possível encontrar, por exemplo, trechos em que Gorz atribuiu à noção de classe em Marx um caráter evolucionista, messiânico, de identidade sujeito-objeto, dentre outros aspectos próprios das deformações do marxismo. Sua crítica afirma que a compreensão de Marx era a de que o pleno desenvolvimento das forças produtivas levaria naturalmente ou mecanicamente ao reino da liberdade. Essa maneira de compreender permaneceu em suas obras subsequentes.

As deformações do marxismo são muitas e bastantes influentes. Iniciaram contemporaneamente ao próprio Marx, como revela algumas de suas cartas e de Engels onde

⁴¹ Deformações do marxismo foi como Korsch (2008) definiu os desvios teóricos em relação às concepções marxianas operados por “marxistas” principalmente em períodos onde o movimento do proletariado encontrava-se retraído.

⁴² Nessa direção encontravam-se as análises principalmente de Gorz (1982; 1983) a respeito da crise dos anos 1970. Como exemplo elucidativo, segue trecho de Gorz (1983, p. 49, tradução nossa): “O desenvolvimento da riqueza capitalista, ao contrário do desenvolvimento econômico anterior, deixou de ser realizado por demanda espontânea dinâmica, com base no que os marxistas há muito tempo chamam de “necessidades básicas”: aqueles cuja insatisfação é sinônimo da miséria. Marx pensava que uma vez satisfeitas as necessidades básicas, as “necessidades históricas” mais “refinadas” surgiria. Um desenvolvimento virtualmente ilimitado, pensava Marx, seria o resultado do desenvolvimento da produção em si...”. “Le développement du capitalisme de l’opulence, à la différence du développement économique antérieur, n’était plus porté par une dynamique spontanée de la demande, fondée sur ce que les marxistes ont longtemps appelé les “besoins fondamentaux”: ceux dont la non satisfaction est synonyme de misère. Marx pensait qu’une fois les besoins fondamentaux satisfaits, des “besoins historiques” de plus en plus “riches” surgiraient. Leur développement pratiquement illimité résulterait, pensait Marx, du développement de la production elle-même...”

criticam os marxistas de seu tempo, além da conhecida *Crítica ao programa de Gotha*. Korsch (2008) apresenta como deformação do marxismo todo o movimento da Segunda Internacional. O marxismo, que é definido por Korsch (2008, p. 32) como “expressão teórica do movimento revolucionário do proletariado”, sofreu, segundo o autor, deformações em dois sentidos principais. Um deles diz respeito ao reformismo e o outro ao marxismo vulgar que foi também chamado de marxismo ortodoxo nos períodos próximos aos debates da Segunda Internacional. Essas deformações, ainda de acordo com o mesmo autor, estavam relacionadas com o momento histórico do movimento proletário daquele tempo.

O reformismo surge como tentativa de expressar, numa teoria coerente, o caráter reformista que, na prática, sob a influência de condições históricas novas, adquiriram as reivindicações econômicas dos sindicatos e a luta política dos partidos proletários. Por seu turno, o chamado marxismo ortodoxo deste período, degenerado em marxismo vulgar, surge, na sua maior parte, como tentativa de teóricos que, prisioneiros da tradição, procuravam manter a teoria da revolução social sob a forma de uma teoria pura, o mais abstrata, que não conduzia a qualquer imperativo prático e procuravam rejeitar como não marxista a teoria reformista que exprimia então o caráter real do movimento (KORSCH, 2008, p. 43).

Mas as deformações não pararam por aí. Sua continuidade se deu com muitos autores e episódios marcantes, como o mecanicismo e burocracia stalinistas que também influenciaram fortemente o marxismo em todo o mundo, potencializados pelo discurso oficial do Partido. O próprio Gorz (1982, p. 32) reconhece que alguns “desvios” ocorreram com o marxismo, cita o “vanguardismo, substitucionismo, elitismo, e seus correlatos negativos, espontaneísmo, reboquismo, economicismo”. Entretanto, o autor atribui tais desvios aos efeitos de um suposto primado da filosofia, da “dialética político-filosófica”, que acompanharia o “jovem Marx” com um entendimento de que “o proletário deverá interiorizar a consciência de si que, de início, só existe fora dele, na pessoa de Karl Marx e, mais tarde, da vanguarda marxista-leninista” (GORZ, 1982, p. 31). Os desvios seriam ocasionados porque a teoria da revolução social de Marx não seria resultado de uma observação empírica, mas de uma inversão da dialética hegeliana e, assim, pela permanência da “impossibilidade de toda e qualquer verificação empírica da teoria” (GORZ, 1982, p. 32)⁴³. Marx e Engels (2001), entretanto, afirmam que suas posições teóricas e as posições teóricas dos comunistas não estavam baseadas, “em ideias ou princípios inventados ou descobertos por este ou aquele

⁴³ A respeito dessa interpretação afirma Gorz (1982, p. 31): “Esta leitura de Marx a que proponho foi a que, conscientemente ou não, fizeram as gerações de militantes revolucionários de antes e depois de maio de 1968. É, evidentemente, uma leitura histórica, feita com os meios e com as referências intelectuais de agora e que não pretende restituir com fidelidade o encaminhamento histórico do pensamento de Marx”.

reformador do mundo. São apenas expressões gerais de relações efetivas de uma luta de classes existente; de um movimento histórico que se desenvolve diante de nossos olhos”. É neste sentido que Korsch (2008, p. 37) considera as deformações no marxismo como resultado de mudanças nas relações históricas existentes, com a retração da luta de classes. Assim, compreender os desvios citados por Gorz requer analisar as teorias que emergiram condicionadas “pela totalidade do processo histórico e social de que são a expressão geral”.

É perceptível que uma das referências que fundamentam a crítica de Gorz, mesmo que indiretamente, é a interpretação desenvolvida por Lukács (2003) para a classe e seu papel revolucionário. Para Gorz (2007, p. 99) um novo sentido para a vida é possível de ser buscado, “mas precisamos buscar esse sentido independentemente da existência de uma classe social capaz de realizá-lo”. Essa crítica está intrinsecamente vinculada ao equivocado entendimento de Lukács (2003) a respeito do proletariado como a própria identificação sujeito/objeto. É nesse mesmo sentido que também se encontra a sua afirmação de que a “utopia marxiana, o comunismo, aparece assim como a forma acabada da racionalização: triunfo total da Razão e triunfo da razão total; dominação científica da Natureza e domínio científico reflexivo do processo dessa dominação” (GORZ, 2007, p. 37). Com essas afirmações e todo o desenvolvimento da argumentação do autor, fica clara a sua interpretação de certo messianismo de Marx que entenderia o proletariado como se fosse dotado de um poder universal, arrancado das necessidades imediatas e particulares. Com tal poder, a classe seria capaz de realizar o que ele denomina como “triunfo total da Razão”.

A utopia supõe que a atividade pessoal autônoma e o trabalho social coincidem, a ponto de constituírem uma unidade. Cada indivíduo deve poder, por meio de seu trabalho, identificar-se pessoalmente com a totalidade indivisa de todos [...] e encontrar, nesta identificação, seu aperfeiçoamento. Em suma, a socialização integral da existência pessoal deve corresponder à personalização integral da existência social, a sociedade em seu conjunto tendo em cada um seu sujeito consciente e cada um reconhecendo no conjunto da sociedade sua unificação com todos [...]. Tamanho triunfo da Razão supõe, claro, a racionalização integral da existência individual: a unidade da Razão e da vida (GORZ, 2007, p. 36-37).

Isto que Gorz (2007) apresenta é o que ele denomina como utopia marxiana. Porém, trata-se na verdade de uma deformação do pensamento marxiano. Para compreender o equívoco dessa análise é necessário uma imersão na polêmica da identidade sujeito-objeto.

Para Marx, a relação entre homem e natureza é um eterno movimento de supressões em busca da satisfação das necessidades humanas através do trabalho. Mas pela natureza, em Marx, englobar o resultado do trabalho humano ou, por ser todo o mundo

exterior sensível, essa relação é também do homem com outro homem, ou seja, são relações sociais. Isso significa que o trabalho é desenvolvido potencializando outro trabalho já desenvolvido⁴⁴. Mas essa relação não é, como acredita Gorz (1982, p. 110), uma coincidência total entre o indivíduo e o “seu ser social e que o ser social integre todas as dimensões da existência individual.” Ao contrário, para Marx, essa relação não é de identidade entre sujeito-objeto, entre o homem e seu corpo inorgânico, entre um ser consciente e outro. Mas sim de dependência e independência ou unidade e diferença, uma relação de intercâmbio. A esse respeito, Marx e Engels (2007), por exemplo, criticam Hegel e os jovens hegelianos, dentre outras coisas, por localizarem a identificação dos interesses individuais com os interesses coletivos no Estado.

Lukács admitiu seu engano ao efetivar a identidade sujeito-objeto na própria história. O proletariado seria a classe que guardaria em si toda a condição de superação do modo de produção capitalista porque seria a própria encarnação da identidade sujeito-objeto. Em seu prefácio à edição de 1967 de *História e Consciência de Classe*, ao reconhecer seu equívoco, explica sua interpretação de que Hegel na *Fenomenologia do Espírito* apresentaria o sujeito-objeto idêntico, mas não como um fenômeno histórico, tal como ele havia empreendido em *História e Consciência de Classe*. Nesse sentido, em sua autocrítica, Lukács (2003) considera ter sido mais hegeliano do que Hegel⁴⁵. Sua elaboração do sujeito-objeto idêntico estava construída “como se a construção lógico-metafísica da *Fenomenologia do espírito* tivesse encontrado uma autêntica efetivação ontológica no ser e na consciência do proletariado” (LUKÁCS, 2003, p 24). Sua conclusão a esse respeito é que:

Portanto, o proletário como sujeito-objeto idêntico da verdadeira história da humanidade não é uma realização materialista que supera as construções de pensamento idealistas, mas muito mais um hegelianismo exacerbado, uma construção que tem a intenção de ultrapassar objetivamente o próprio mestre, elevando-se acima de toda a realidade de maneira audaciosa (LUKÁCS, 2003, p. 25).

A interpretação de Lukács (2003) influenciou fortemente o marxismo. O próprio autor identifica essa influência quatro décadas após a publicação do livro.

⁴⁴ Esse é o processo de produção de valor e na particularidade histórica do modo de produção capitalista é o que permite a acumulação e concentração do capital e também é o que explica o valor de troca da mercadoria como quantidade de trabalho presente (força de trabalho) e passado (capital constante) na constituição de uma mercadoria.

⁴⁵ Mészáros (2002) desenvolve uma ampla análise de *História e consciência de classe* e, especialmente no capítulo com título “Os limites de ser mais hegeliano do que Hegel”, analisa os impactos da identificação sujeito-objeto, realizada por Lukács (2003).

O que se nota, sobretudo, é que *História e consciência de classe* representa objetivamente [...] uma tendência no interior da história do marxismo que, embora revele fortes diferenças tanto no que diz respeito à fundamentação filosófica quanto nas consequências políticas, volta-se, voluntária ou involuntariamente, contra os fundamentos da ontologia do marxismo. Tenho em vista aquelas tendências que compreendem o marxismo exclusivamente como teoria social ou como filosofia social e rejeitam ou ignoram a tomada de posição sobre a natureza [...]. Ao fazer tal crítica, limito-me, naturalmente, à *História e consciência de classe*, mas não quero de modo algum afirmar com isso que esse desvio do marxismo fosse menos decisivo em outros autores com uma atitude semelhante (LUKACS, 2003, p.14-15, grifo do autor).

Muitos atores contemporâneos quando orientam suas críticas à “utopia marxiana” estão na verdade criticando certas perspectivas do marxismo influenciadas por esse e outros equívocos teóricos ou desvios do marxismo, como define o próprio Lukács.

3.5 Gorz e as críticas ao “determinismo” de Marx

Na compreensão de Gorz, para Marx o desenvolvimento das forças produtivas levaria fatalmente e naturalmente à emancipação do proletariado. A partir desta constatação, Gorz elabora diversas críticas e constrói sua argumentação contrária à suposta compreensão marxiana de um sentido natural da história no curso de sua evolução.

Para Gorz (1982), o hegelianismo é a pedra fundamental da construção teórica de Marx a respeito do proletariado. Em suas palavras: “da dialética hegeliana, Marx conserva o essencial, a saber: a ideia de um sentido da História independente da consciência que dele têm os indivíduos e que se realiza, tenham eles ou não tal consciência, através de suas atividades” (GORZ, 1982, p. 29). O sentido da História independente que Marx teria herdado de Hegel ou a afirmação de que “segundo a teoria marxista, cedo ou tarde o proletariado está destinado a tomar consciência de seu ser” (GORZ, 1982, p. 57), expressam a compreensão do autor de que Marx apresentaria uma concepção determinista e messiânica para a qual fatalmente o modo de produção capitalista seria superado⁴⁶. Esta crítica permanece em escritos posteriores quando também deixa a entender este suposto mecanicismo no pensamento de Marx.

Em Gorz (2007, p. 99), por exemplo, é possível perceber claramente a permanência dessa interpretação ao considerar que para Marx o desenvolvimento das forças

⁴⁶ “Como se sabe, os críticos burgueses de Marx nunca deixaram de o acusar de ‘determinismo econômico’. Porém, nada poderia estar mais distante da verdade. Isto porque o programa marxiano é formulado exatamente como a *emancipação* da ação humana do poder das implacáveis determinações econômicas” (MÉSZÁROS, 2002, p. 1009, grifo do autor).

produtivas representaria um sentido natural e determinado da história em direção à liberdade humana, pois permitiria “ultrapassar a racionalidade econômica (e sua crise) e desenvolver, graças à liberação do tempo, as individualidades”. Entretanto, em uma suposta diferença em relação à Marx, Gorz (2007, p. 99) afirma que se isso ocorrer, “não será porque tal é o sentido da História, mas porque teremos feito a história de tal maneira que esse sentido pode lhe ser próprio”.

O determinismo denunciado caracterizar-se-ia pela interpretação de que quanto mais se desenvolvessem as forças produtivas automaticamente as transformações históricas em direção ao reino da liberdade aconteceriam e essas transformações seriam o caminho natural da evolução humana. Elas produziriam a liberdade e produziriam o sujeito desta liberdade. O autor é sempre incisivo nesse aspecto, como o é ao afirmar que tal desenvolvimento “não produz por si só nem essa liberação, nem seu sujeito social e histórico [...] e a questão do porque almejam seu livre desenvolvimento autônomo, essa questão continuará sem resposta enquanto nossa perspectiva continuar sendo aquela de Marx” (GORZ, 2007, p. 98-99).

O surgimento e desenvolvimento da classe trabalhadora, o desenvolvimento das demais forças produtivas, as crises estruturais e a mundialização do capital são consequências da acumulação, concentração e centralização do capital e ao mesmo tempo são fundamentais para a superação do modo de produção capitalista. Essas, para Marx e Engels, são algumas das principais condições objetivas criadas pelo próprio desenvolvimento do modo de produção com seu processo de acumulação, concentração e centralização do capital.

Argumentos que mostram a importância das condições objetivas para a revolução social estão expressos em diversos momentos do pensamento de Marx e Engels. Porém, os autores explicam que essas condições objetivas por si só não são suficientes para a superação do modo de produção capitalista. Mesmo assim, muitas das deformações do pensamento dos referidos autores se atêm simplesmente a isto. Contra tais interpretações que não são novidades contemporâneas e nem mesmo do século passado, mas já se faziam presentes no século XIX, Engels escreveu:

Segundo a concepção materialista da história, o elemento determinante da história é, em última instância, a produção e reprodução da vida real. Nem Marx, nem eu dissemos outra coisa a não ser isto. Portanto, se alguém distorce esta afirmação para dizer que o elemento econômico é o único determinante, transforma-a numa frase sem sentido, abstrata e absurda. A situação econômica é a base, mas os diversos elementos da superestrutura – as formas políticas da luta de classes e seus resultados, a saber, as constituições estabelecidas uma vez ganha a batalha pela classe vitoriosa; as formas jurídicas e mesmo os reflexos de todas essas lutas reais

no cérebro dos participantes, as teorias políticas, jurídicas, filosóficas, as concepções religiosas e seu desenvolvimento ulterior em sistemas dogmáticos – exercem igualmente sua ação sobre o curso das lutas históricas e, em muitos casos, determinam de maneira preponderante sua *forma* (MARX E ENGELS, 1987, p. 39-41, grifo do autor).⁴⁷

Portanto, além das condições objetivas, há também a ação transformadora e consciente expressa pelo trabalho como expressão da práxis, porque mudar e transformar a realidade em outra que satisfaça as suas necessidades é algo constitutivo do ser humano, é o próprio trabalho. É ao mesmo tempo uma ação corporal de transformação prática da natureza e da segunda natureza, ou seja, de toda a realidade objetiva, e uma ação teleológica com determinadas finalidades e pensamentos que elaboram, compreendem e transformam essa própria ação. Por isso, essa ação transformadora constitutiva do ser humano é práxis. Um movimento prático de transformação da realidade que ao mesmo tempo é um movimento teórico de transformação da consciência e da constituição do ser social. Qualquer processo de transformação da realidade histórica possui homens e mulheres que conscientes ou não realizam esse processo, mesmo com os limites apresentados pelas condições objetivas do tempo em que vivem.

Apesar disso, Gorz insiste na interpretação de que Marx teria atribuído ao desenvolvimento das forças produtivas praticamente o mesmo significado de emancipação humana, como fica evidente nesta passagem:

Mas o que era postulado em Marx, nunca pode contar com verificação prática. As forças produtivas ou, mais exatamente, as técnicas de produção não se desenvolveram de maneira a fazer com que o trabalho social (ou socialmente necessário) pudesse se tornar uma atividade pessoal realizadora, nem, sobretudo, de maneira a que a organização e a divisão do trabalho na escala da sociedade em seu conjunto pudessem ser dominados, pensados e vividos por cada um como resultado, desejado por todos, de cooperação voluntária (GORZ, 1982, p. 95).

Em Marx, não é possível encontrar tal alegação de Gorz (1982) de que o desenvolvimento das forças produtivas, de uma forma geral e inclusive a do trabalho, necessariamente transformaria o trabalho em uma atividade pessoal realizadora. Entretanto, Marx é claro em todos os momentos em que afirma o contrário: na particularidade histórica em que o trabalho se encontra subsumido ao capital, o ser social é reduzido ainda mais a nada. A máquina o reduz à sua semelhança. Três exemplos extraídos da obra de Marx, em momentos históricos diferentes, são suficientes para retirar quaisquer dúvidas a este respeito.

⁴⁷ Carta de Engels a Joseph Bloch.

O primeiro encontra-se em sua conhecida polêmica com Proudhon. Ao analisar a perda da dimensão qualitativa do trabalho com o desenvolvimento da maquinaria e da indústria moderna, Marx evidenciou exatamente o contrário do que afirma Gorz ser o seu postulado. Demonstra que o trabalho se reduz à dimensão quantitativa do tempo e assim se afasta de uma atividade pessoal realizadora, o contrário do que seria, de acordo com Gorz, o seu entendimento.

Os trabalhos se equipararam mediante a subordinação do homem à máquina ou pela divisão extrema do trabalho; que os homens se esfumam ante o trabalho; que o balançar do pêndulo se tornou a medida exata da atividade relativa de dois operários, do mesmo modo que o é da velocidade de duas locomotivas. Então, não é preciso dizer que uma hora de um homem equivale à hora de outro homem, mas, antes, que um homem de uma hora equivale a outro homem de uma hora. O tempo é tudo, o homem não é nada; é quando muito a carcaça do tempo. Já não se levanta o problema da qualidade. A quantidade por si só decide tudo: hora por hora, dia por dia; mas essa igualização do trabalho não é, certamente, obra da eterna justiça do Sr Proudhon; é simplesmente, resultado da indústria moderna. Na oficina automática, o trabalho de um operário quase não se distingue do trabalho de outro operário; os operários já não podem distinguir-se entre si senão pela quantidade de tempo que empregam em trabalhar (MARX, 2001, p.48-49).

O segundo exemplo, pode ser encontrado de forma semelhante em diversas passagens do *Grundrisse*⁴⁸ que reafirmam a compreensão de que:

A atividade do trabalhador, limitada a uma mera abstração da atividade, é determinada e regulada em todos os aspectos pelo movimento da maquinaria, e não o inverso. A ciência, que força os membros inanimados da maquinaria a agirem adequadamente como autômatos por sua construção, não existe na consciência do trabalhador, mas atua sobre ele por meio da máquina como poder estranho, como poder da própria máquina [...]. O processo de produção deixou de ser processo de trabalho no sentido de processo dominado pelo trabalho como unidade que o governa. Ao contrário, o trabalho aparece unicamente como um órgão consciente, disperso em muitos pontos do sistema mecânico em forma de trabalhadores vivos individuais, subsumido ao processo total da própria maquinaria, ele próprio só um membro do sistema, cuja unidade não existe nos trabalhadores vivos, mas na maquinaria viva (ativa), que, diante da atividade isolada, insignificante do trabalhador, aparece como organismo poderoso. Na maquinaria, o trabalho objetivado se contrapõe ao trabalho vivo no próprio processo do trabalho como o poder que o governa, poder que, de acordo com sua forma, o capital é como apropriação do trabalho vivo [...]. Na maquinaria, o trabalho objetivado se contrapõe materialmente ao trabalho vivo como o poder dominante e como subsunção ativa deste a si, não só por meio da apropriação do trabalho vivo, mas no próprio processo real de produção (MARX, 2011c, p. 581).

Em momento posterior, já em *O Capital*, Marx analisa mais detalhadamente o impacto do desenvolvimento das forças produtivas, especialmente da maquinaria, nas

⁴⁸ No mesmo sentido encontram-se reflexões de Marx (2011X) nas páginas 585, 586, 587 e 707.

características do trabalho a ser desenvolvido. Também neste momento, Marx está muito distante de afirmar uma suposta tendência do trabalho, em meio ao avanço da maquinaria, se tornar uma atividade pessoal realizadora, como afirma Gorz. Em sentido contrário, apresenta vários aspectos negativos que emergiram como resultado do desenvolvimento dos instrumentos de produção, da antiga ferramenta para a moderna maquinaria, como poder que domina o trabalho. Dentre eles, encontram-se a inserção das crianças e das mulheres no trabalho fabril, o aumento da intensidade do trabalho e conseqüente aumento da mais valia relativa, a substituição direta de trabalhadores por máquinas que ajudam no controle das revoltas e greves e o surgimento de “uma classe de trabalhadores de nível superior, uns possuindo formação científica, outros dominando um ofício; distinguem-se dos trabalhadores de fábrica, estando apenas agregados a eles” (MARX, 2011b, p. 480). Esses seriam os responsáveis pelo controle de todo o funcionamento da maquinaria. Dessa forma, apresenta algumas das “consequências imediatas da produção mecanizada sobre o trabalhador” (MARX, 2011b, p. 451).

Em relação à característica do processo de trabalho com o advento da maquinaria, analisa ainda:

Utiliza-se a maquinaria para transformar o trabalhador, desde a infância, em parte de uma máquina parcial. Assim, não só reduzem os custos necessários para reproduzi-lo, mas também se torna completa sua desamparada dependência da fábrica como um todo e, portanto, do capitalista [...]. Na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve da ferramenta; na fábrica, serve à máquina. Naqueles, procede dele o movimento do instrumental de trabalho; nesta, ele tem de acompanhar o movimento do instrumental. Na manufatura, os trabalhadores são membros de um mecanismo vivo. Na fábrica, eles se tornam complementos vivos de um mecanismo morto que existe independente deles. O trabalho da fábrica exaure os nervos ao extremo, suprime o jogo variado dos músculos e confisca toda a atividade livre do trabalhador, física e espiritual. Até as medidas destinadas a facilitar o trabalho se tornam meio de tortura, pois a máquina, em vez de libertar o trabalhador do trabalho, despoja o trabalho de todo o interesse (MARX, 2011b, 483).

Como está evidenciada, em todas as passagens acima, a compreensão de Marx se afasta em muito do que lhe atribui Gorz. A confusão de Gorz apenas pode ser compreendida como um entendimento de que o desenvolvimento das forças produtivas em geral e o desenvolvimento do ser social, pelo intercâmbio orgânico com tais forças produtivas e pela apropriação do tempo disponível para seu livre desenvolvimento, seriam possibilidades abertas no próprio modo de produção capitalista. Ou ainda pode ser compreendida como uma interpretação equivocada da análise marxiana a respeito da necessidade de desenvolvimento das forças produtivas para se tornar possível um processo revolucionário, invertida na

interpretação de que esse mesmo desenvolvimento naturalmente eliminaria o modo de produção capitalista. Ambas as possibilidades não correspondem ao pensamento marxiano, embora fossem e são, de modo recorrente, assim interpretadas. Nesse sentido, essas duas possibilidades podem ser analisadas em duas perspectivas que se integram. Uma como uma deformação dos fundamentos da concepção materialista da história e a outra, em relação ao suposto evolucionismo que entenderia a história em etapas sucessivas de modos de produção.

Ao contrário do que se apresenta em ambos os casos, Marx em toda a sua obra, ressalta o caráter antagônico do desenvolvimento das forças produtivas no modo de produção capitalista. Ao mesmo tempo em que produz o avanço produz o retrocesso, produz a riqueza e a miséria, enfim, produz desenvolvimento e crise.

Se torna cada dia mais claro que as relações de produção nas quais se move a burguesia têm um caráter uno, um caráter simples, mas um caráter de duplicidade; que, nas mesmas relações nas quais se produz a riqueza, também se produz a miséria; que, nas mesmas relações nas quais há desenvolvimento das forças produtivas, há uma força produtora de repressão... (MARX, 2001, p. 109).

Marx e Engels (2007), ao elaborarem a sua concepção materialista da história, estavam em um debate direto com o seu contrário, ou seja, com uma concepção idealista da história. Por isso, o mais importante era ressaltar que a história não poderia estar restrita à descrição sucessiva das ideias, da política e daqueles que viviam em condições privilegiadas, simplesmente por personificarem ideologias e classes privilegiadas. Ao contrário, consideravam como imprescindível “desenvolver o processo real de produção a partir da produção material da vida imediata e em conceber a forma de intercâmbio conectada a esse modo de produção e por ele engendrada” (MARX e ENGELS, 2007, p. 42). Ainda no mesmo sentido, explicavam que “toda concepção histórica existente até então ou tem deixado completamente desconsiderada essa base real da história, ou a tem considerado apenas como algo acessório, fora de toda e qualquer conexão com o fluxo histórico” (MARX e ENGELS, 2007, p. 43). O suposto “determinismo” que lhes é atribuído consiste em um desvio de suas concepções que consideram que as ideias não surgem automaticamente e desvinculadas da produção material da existência, ao contrário, estão determinadas pelas condições em que os indivíduos desenvolvem seu processo de vida real. Em outras palavras, para a concepção materialista “os homens são os produtores de suas representações, de suas ideias e assim por diante, mas os homens reais, ativos, tal como são condicionados por um determinado desenvolvimento de suas forças produtivas e pelo intercâmbio que a ele corresponde” (MARX e ENGELS, 2007, p. 94).

No *Grundrisse*, Marx realmente aponta para a tendência do desenvolvimento das forças produtivas em possibilitar o pleno desenvolvimento humano a partir da ampliação do tempo disponível. Porém, isso apenas poderia se efetivar em uma sociedade onde o tempo disponível não é apropriado pelo capital em forma de tempo excedente. Caso contrário, a classe trabalhadora continuará impossibilitada de apropriar-se da riqueza originária da atividade livre no tempo disponível.

A criação do trabalho excedente, de um lado, corresponde uma criação de menos-trabalho, de ociosidade relativa (ou trabalho não produtivo, na melhor das hipóteses), de outro [...]. No que diz respeito à sociedade como um todo, a criação do tempo disponível, conseqüentemente, é também criação do tempo para a produção da ciência, arte, etc. O processo de desenvolvimento da sociedade não é de forma alguma o de um indivíduo que, após ter satisfeito a sua necessidade, cria então o seu excedente; mas, ao contrário, porque um indivíduo ou uma classe de indivíduos é forçada a trabalhar mais do que o necessário para a satisfação de sua necessidade – porque há trabalho excedente, de um lado, do outro, é posto não trabalhar e riqueza excedente (MARX, 2011c, p. 324-325).

Neste aspecto, o problema da argumentação de Gorz e de muitos outros “marxistas” desde Marcuse, como bem identificou Amorim (2010b), é o de interpretar como sendo possibilidade já da sociedade capitalista o pleno desenvolvimento do ser social a partir do intercâmbio orgânico com as forças produtivas plenamente desenvolvidas e com a natureza de uma forma geral.

Nesse sentido, a resposta à indagação de Amorim (2010b, p. 197), se Marx estaria “falando da formação de um coletivo de trabalhadores intelectualizados já no interior das sociedades capitalistas [...] ou tratar-se-ia de uma projeção teórico-histórica da transformação da produção em uma sociedade de novo tipo?”, seria respondida por Gorz a partir da primeira alternativa. Entretanto, a concepção de Marx aponta para a segunda alternativa.

Já em relação à confusão a respeito da compreensão do desenvolvimento da história em etapas pré-determinadas, na concepção de Marx não se trata de um mecanicismo evolucionista em que o desenvolvimento das forças produtivas levaria automaticamente a uma nova forma de organização social. A referência de Marx à luta não é por acaso. Se há luta de classes significa que há interesses contrários e resistências. O processo não é automático e natural, com resultado certo, como afirma a interpretação apresentada por Gorz. Nesse sentido, Barros (2011, p. 113-114) esclarece:

Sabe-se que Stalin, em seu exercício ditatorial durante a experiência socialista soviética, decidiu impor à historiografia russa sob seu controle a ideia de que haveria uma sucessão histórica única e unívoca de cinco modos de produção para quaisquer

sociedades humanas: o comunismo primitivo, o escravismo antigo, o feudalismo, o capitalismo, o socialismo. Essa imposição de uma sequência modelar constitui, ao que parece, uma deformação das intenções de Marx e Engels nos textos em que discutem as passagens entre modos de produção, pois há indicações de que os fundadores do materialismo histórico não pretendiam criar uma “lei a-histórica” que submetesse a história.

Em apoio aos seus argumentos, o mesmo autor apresenta uma carta de Marx a uma interlocutora Russa que lhe indagava a respeito do caso da Rússia onde já despontava um movimento revolucionário, mas a sociedade apresentava ainda muito vínculo com o feudalismo e pouco desenvolvimento do capitalismo. A resposta de Marx indicava que poderia estar se apresentando “a melhor oportunidade que a história já ofereceu a uma nação para passar a uma sociedade sem classes sem sofrer as cruéis leis do capitalismo” (BARROS, 2011, p. 114).

Esse mesmo aspecto foi também objeto de debates no marxismo russo, como considera Trotsky (1977), ao caracterizar os debates teóricos no período da Revolução Russa. Trotsky foi um dos protagonistas do debate que questionava se era possível ou não uma Revolução na Rússia mesmo com as condições de desenvolvimento adverso como as lá encontradas, de uma sociedade que combinava características ainda pré-capitalistas com características do capitalismo moderno e ainda era dominada pelo czarismo. Foi neste contexto que, de acordo com Mandel citado por Lowy (1998), Trotsky desenvolveu provavelmente sua maior contribuição ao marxismo, a teoria do desenvolvimento desigual e combinado.

Na contingência de ser rebocado pelos países adiantados, um país atrasado não se conforma com a ordem de sucessão: o privilégio de uma situação historicamente atrasada – e este privilégio existe – autoriza um povo ou, mais exatamente, o força a assimilar todo o realizado, antes do prazo previsto, passando por cima de uma série de etapas intermediárias. Renunciam os selvagens ao arco e à flecha e tomam imediatamente o fuzil, sem que necessitem percorrer as distâncias que, no passado, separaram estas diferentes armas [...] o desenvolvimento de uma nação historicamente atrasada conduz, necessariamente, a uma combinação original das diversas fases do *processus* histórico. A órbita descrita toma, em seu conjunto, um caráter irregular, complexo, combinado. A possibilidade de superar os degraus intermediários não é, está claro, absoluta; realmente, está limitada pelas capacidades econômicas e culturais do país. Um país atrasado frequentemente rebaixa as realizações que toma de empréstimo ao exterior para adaptá-las à sua própria cultura primitiva [...]. Sob o chicote das necessidades externas, a vida retardatária vê-se na contingência de avançar aos saltos. Desta lei universal da desigualdade dos ritmos decorre outra lei mais geral que, por falta de denominação apropriada, chamarei de lei do desenvolvimento combinado, que significa aproximação das diversas etapas, combinação das fases diferenciadas, amálgama das formas arcaicas com as mais modernas (TROTSKY, 1977, p. 24-25).

A teoria do desenvolvimento desigual e combinado se constituía como uma crítica de Trotsky à insistência mecanicista que supervalorizava o desenvolvimento das forças produtivas como condição para a revolução social. Também se caracterizou como “uma das tentativas mais significativas de romper com o evolucionismo, a ideologia do progresso linear e o euro-centrismo” (LOWY, 1998, p.73). De acordo com Lowy (1998, p.73), embora Marx não tenha desenvolvido com profundidade a discussão a respeito do desenvolvimento desigual e combinado, em sua obra é possível encontrar “pistas interessantes sobre a maneira pela qual uma forma de produção dominante exerce a sua hegemonia sobre as outras”⁴⁹.

Essas “pistas” foram produzidas, sobretudo, a partir de sua compreensão da relação entre o universal e o particular desenvolvida por Hegel. E é no interior dessa relação que Marx analisa as contradições entre o potencial apresentado pelo desenvolvimento das forças produtivas e a impotência particular do ser social para apropriar-se, através do intercâmbio orgânico com o mundo exterior sensível, desse mesmo desenvolvimento e, assim, também se desenvolver e se constituir plenamente. Mas Marx apresenta essa contradição como algo particular ao modo de produção capitalista e ainda, embora em menor intensidade, aos modos de produção baseados em classes que se contrapõem. Essa é a questão fundamental para Marx. É nessa particularidade histórica que, embora o desenvolvimento das forças produtivas já seja extremamente intensificado, com a possibilidade de ampliação de cada vez mais tempo disponível, o ser social permanece submetido à condição de não liberdade, porque está dominado, subsumido ao capital. E libertar-se desta condição de dominação seria possível apenas com o rompimento da propriedade privada dos meios de produção, ou seja, com o rompimento do trabalho alienado e das classes sociais. Por isso, não é apropriada a afirmação de Gorz (1982, p. 39) de que Marx

Acreditava ter finalmente encontrado, no operário politécnico, a figura do proletário reconciliado com o proletariado, do sujeito da história encarnado em um indivíduo de carne e osso. Ora, Marx enganou-se. E, na sua esteira, enganaram-se todos os que pensavam que o aperfeiçoamento das técnicas de produção e sua automatização iriam suprimir o trabalho não-qualificado deixando subsistir apenas trabalhadores técnicos de nível relativamente elevado, com uma visão global dos processos técnico-econômicos e capazes de autogerir a produção.

⁴⁹ Uma destas pistas encontra-se, por exemplo, quando afirma ao lado de Engels: “De acordo com nossa concepção, portanto, todas as colisões na história têm sua origem na contradição entre as forças produtivas e a forma de intercâmbio. Aliás, não é necessário que essa contradição, para gerar colisões num país, tenha de chegar ao seu extremo nesse mesmo país. A concorrência com países industrialmente mais desenvolvidos, provocada pela expansão do intercâmbio internacional, é o bastante para engendrar uma contradição similar também nos países com indústria menos desenvolvida” (MARX e ENGELS, 2007, p. 62).

Tais críticas não são apropriadas ao conteúdo da obra marxiana, porém, conforme explica Amorim (2006), nos anos 1960, Gorz era um dos autores que acreditavam ter encontrado no operário politécnico a figura do proletário reconciliado com a classe e, como o próprio Gorz reconhece, acreditava na possibilidade de libertação no trabalho⁵⁰.

3.6 Desenvolvimento das forças produtivas e liberdade: entre o tempo disponível e o tempo excedente

É importante destacar que não é em um sentido pejorativo que Gorz (2007, p. 164) afirma que “na filosofia grega liberdade e necessidade eram antinômicas. O indivíduo tornava-se livre quando se liberava do fardo das necessidades cotidianas”. Ao contrário, procura essa antinomia para respaldar a sua elaboração da possibilidade de liberdade em um tempo específico. Julga encontrar o mesmo respaldo na conhecida passagem do livro três de *O Capital* de Marx, que se refere ao reino da liberdade e ao reino da necessidade. A argumentação se desenvolve a partir de sua interpretação de que Marx acompanhou em grande medida a proposição Aristotélica de separação entre a liberdade e necessidade.

O que diferencia Marx de Aristóteles é que o desenvolvimento da liberdade não supõe mais, para o primeiro – quer dizer para uma sociedade, a comunista, de forças produtivas plenamente desenvolvidas -, que o fardo da necessidade seja cumprido pelas camadas sociais não livres. A máquina tomou o lugar dos escravos e os “produtores associados” organizam-se de maneira a reduzir o trabalho necessário “ao mínimo”, de modo a que todos trabalhem, mas pouco, e que todos desenvolvam, paralelamente a seu trabalho, atividades que contêm em si mesmas sua própria finalidade. Todos podem dividir seu tempo entre as duas esferas (GORZ, 2007, p. 165).

A elaboração de Gorz e não de Marx que propõe a redução do tempo de trabalho ao mínimo e a ampliação do tempo disponível ao máximo, com todos participando das duas esferas, mantém a inconcebível, para Marx, antinomia entre necessidade e liberdade. Para Marx (2004, p. 105), apenas a suprassunção da propriedade privada é a verdadeira “dissolução do antagonismo do homem com a natureza e com o homem; a verdadeira

⁵⁰ De acordo com as considerações de Botelho (2009), as críticas que Gorz destinou à Marx e aos marxistas seriam mais apropriadas como críticas às suas próprias interpretações do marxismo desenvolvidas anteriormente. Afirma o autor que “em sua autocritica Gorz ironiza essas determinações contraditórias messiânicas”. Afirma ainda Botelho (2009, p. 219) que “na reflexão sobre a relação entre capital e trabalho, Gorz sustentava a capacidade revolucionária do proletário sem maiores considerações sobre seus fundamentos. O trabalhador teria as possibilidades reais de emancipação social porque nele a construção da consciência seria a construção da auto-consciência trabalhadora, isto é, o ato de criação do mundo tem a possibilidade de vir a tomar consciência de si e nesse processo superar sua própria alienação frente ao mundo”.

resolução do conflito entre existência e essência, entre objetivação e autoafirmação, entre liberdade e necessidade, entre indivíduo e gênero”.

Marx e Engels (2007, p. 291) já identificavam nas concepções de liberdade existentes até o século XIX o duplo sentido apresentado de forma semelhante, no primeiro capítulo, em liberdade negativa e liberdade positiva. É possível perceber tal distinção, por exemplo, quando afirmam:

...até aqui a liberdade foi definida pelos filósofos de maneira dupla; por um lado, como poder, como domínio sobre as circunstâncias e relações nas quais vive um indivíduo – por todos os materialistas; por outro lado, como autodestinação, estar livre do mundo real, como liberdade meramente imaginária do espírito – por todos os idealistas, especialmente os alemães.

Neste sentido, quando Marx e Engels (2007) lembram que a liberdade não é uma possibilidade do pensamento ou das fraseologias, mas sim uma possibilidade histórica relacionada com as condições de desenvolvimento da relação entre o homem e a natureza, eles estão se posicionando contra aqueles que desconsideram tal desenvolvimento histórico como condição indispensável para a realização da liberdade. Mas não é adequado ao pensamento marxiano atribuir essa condição como sendo a única ou, que a realização desta condição represente imediatamente ou automaticamente a realização da liberdade. Por isso, quando Gorz afirma que para Marx a máquina substituiria o escravo, ele simplifica demasiadamente o que estaria em questão para Marx.

Não é adequado atribuir à Marx a afirmação de que em situação de liberdade, “paralelamente ao trabalho”, seriam desenvolvidas atividades que contém em si mesmas o seu próprio fim. Distante disto, Marx entende que o ato de trabalhar contém em si mesmo a sua própria finalidade. O aspecto teleológico é constitutivo do trabalho e é por encontrar-se em condições históricas particulares, de imposição de determinadas formas de organização da produção pelo domínio de outra classe, que o trabalho sofre limites a essa e a outras características que lhe são peculiares. Neste sentido, romper com esta relação de dominação é fundamental e, assim, uma situação de liberdade não se confunde com a composição de duas realidades paralelas.

Marx já identificava, no século XIX, que com o desenvolvimento das forças produtivas são apresentadas as condições para o trabalho necessário ser reduzido cada vez mais. Tendência que nas últimas décadas se mostrou ainda mais evidente, como demonstra Gorz. Porém, na particularidade histórica em que o trabalho está subsumido ao capital, essa redução do trabalho necessário não se transforma em tempo disponível, mas em tempo

excedente para a produção de mais valia que é a base para a produção do capital. Essa tendência é, de acordo com Marx (2011c, p. 321), o pressuposto do capital que se baseia na existência de um “excedente para além do tempo de trabalho necessário para o sustento e a reprodução do indivíduo; no fato de que o indivíduo, p. ex., precisa trabalhar só 6 horas para viver 1 dia ou para viver 2 etc.”.

Nos *Grundrisse*, obra em que Gorz busca boa parte de sua fundamentação, Marx, em alguns momentos, se refere ao potencial do tempo disponível para o desenvolvimento do ser social, acompanhando o desenvolvimento das forças produtivas através do intercâmbio. Mas esse potencial está comprometido na medida em que, sob os domínios do capital, a redução de tempo de trabalho necessário se transforma em ampliação do tempo de trabalho excedente e não em tempo disponível. “Como todo tempo livre é tempo para o livre desenvolvimento, o capitalista usurpa o tempo livre criado pelo trabalhador...” (MARX, 2011c, p. 530). Se Marx (2011c, p. 119) identifica que “para um indivíduo singular, a universalidade de seu desenvolvimento, de seu prazer e de sua atividade depende da economia de tempo” de trabalho necessário, também identifica que o “grande papel histórico do capital é o de criar esse trabalho excedente, trabalho supérfluo do ponto de vista do simples valor de uso, da mera subsistência” (MARX, 2011c, p. 255). Nesse sentido, o que ele evidencia é a existência da contradição entre a criação de tempo disponível pelo desenvolvimento das forças produtivas e a impossibilidade de usufruir desse tempo para o pleno desenvolvimento do indivíduo como ser social, porque a tendência do capital “é sempre, por um lado, de criar tempo disponível, por outro lado, de convertê-lo em trabalho excedente” (MARX, 2011c, p. 590).

Quanto mais se desenvolve essa contradição, tanto mais se evidencia que o crescimento das forças produtivas não pode ser confinado à apropriação do trabalho excedente alheio, mas que *a própria massa de trabalhadores tem de se apropriar do seu trabalho excedente. Tendo-o feito* – e com isso o tempo disponível deixa de ter uma existência contraditória -, então, por um lado, o tempo necessário de trabalho terá sua medida nas necessidades do indivíduo social, por outro, o desenvolvimento das forças produtivas crescerá com tanta rapidez que, embora a produção seja agora calculada com base na riqueza de todos, cresce o tempo disponível de todos. Pois a verdadeira riqueza é a força produtiva de todos os indivíduos. *Nesse caso*, o tempo de trabalho não é mais de forma alguma a medida da riqueza, mas o tempo disponível (MARX, 2011c, p. 590-591, grifo nosso).

Entretanto, Gorz parece não ter apreendido que Marx identificava, nos domínios exercidos pelo capital sobre o trabalho, obstáculos para a efetivação do desenvolvimento humano acompanhando o desenvolvimento das forças produtivas. Afirma, por exemplo, que

“Marx pensava, de fato, que o pleno desenvolvimento das capacidades individuais viria de par com o pleno desenvolvimento das forças produtivas e conduziria inevitavelmente a uma revolução (no sentido filosófico), realizada em dois planos simultâneos” (GORZ, 2007, p. 96). Os dois planos indicados pelo autor seriam a apropriação “reflexiva” dos resultados do trabalho e a revolução econômica que ele identifica como sinônimo do desenvolvimento das forças produtivas. Continua afirmando que “para Marx e os marxistas, particularmente no interior das organizações operárias, a liberação *no* trabalho é a condição prévia indispensável da liberação *do* trabalho” (GORZ, 2007, p 98).

Porém, diferente das concepções de liberdade do trabalho e liberdade no trabalho, a tese marxiana aponta para libertar o próprio trabalho⁵¹, suprassumindo sua condição particular ao romper com a alienação e, com isso, permitir ao homem que realize efetivamente a sua condição de liberdade. Tal aspecto da compreensão de Marx não é considerado por Gorz ao recorrer insistentemente ao Livro três de *O Capital* como recurso de seu argumento. Gorz limita-se a considerar o aspecto ressaltado por Marx a respeito do necessário desenvolvimento das forças produtivas como condição para a libertação. Entretanto, Marx é claro no seu posicionamento de que essa condição não é o suficiente para a liberdade. A esse respeito é esclarecedora a passagem abaixo onde Marx e Engels (2007, p. 416) desenvolvem um embate teórico com idealistas de seu tempo a respeito das concepções de liberdade que apresentavam.

Os homens não se libertaram, em cada época, na medida de seu ideal de homem, mas sim de acordo com o que as forças produtivas existentes lhes prescreviam e permitiam. No entanto, todas as libertações que ocorreram até agora tiveram como base forças produtivas limitadas, cuja produção insuficiente para a totalidade da sociedade só possibilitava o desenvolvimento na medida em que uns satisfaziam suas necessidades à custa de outros e, assim, adquiriam – a minoria – o monopólio do desenvolvimento, enquanto os outros – a maioria –, devido à luta constante pela satisfação das necessidades mais essenciais (isto é, até a criação de forças produtivas novas, revolucionárias), viam-se excluídos de todo o desenvolvimento. Assim, a sociedade, até hoje, desenvolveu-se sempre no quadro de um antagonismo que, na Antiguidade, se dava entre homens livres e escravos, na Idade Média entre a nobreza e os servos e que, nos tempos modernos, opõe a burguesia e o proletariado.

⁵¹ O sentido aqui atribuído de libertar o próprio trabalho não pode ser confundido com a libertação da força de trabalho necessária ao desenvolvimento do modo de produção capitalista. Mas refere-se à suprassunção do trabalho alienado e a possibilidade de expressão da potencialidade do trabalho como atividade em geral, dotada de sentido, significado e com finalidade própria, na relação estabelecida com a natureza para a produção da satisfação das necessidades humanas. Marx e Engels (2007, p. 201), a respeito da liberdade do trabalho quando referida à libertação da força do trabalho, compreendem que ela “consiste na livre concorrência entre os trabalhadores”. E que assim, na modernidade “o trabalho é livre em todos os países civilizados; não trata-se de libertar o trabalho, mas de suprassumi-lo” (MARX e ENGELS, 2007, p. 202). Cabe ressaltar que também não é como libertação da força de trabalho que Gorz emprega o sentido de “liberdade do trabalho”.

Como está evidente, é insuficiente atribuir à Marx apenas o desenvolvimento das forças produtivas como o que permitiria a ascensão do “reino da liberdade”. Ao contrário, o desenvolvimento das forças produtivas é apenas uma das determinações que ao lado e em relação fundamental com a propriedade privada, as classes e a luta de classes, dentre outras mediações, compõem a análise marxiana a respeito das condições históricas objetivas da sociedade capitalista e seus entraves para a realização plena da liberdade. Ao lado da libertação das necessidades da vida, a concepção de liberdade em Marx requer também a libertação da servidão à outra classe e, com isso, a realização do trabalho de um modo que permita o reconhecimento efetivo com a natureza, o trabalho consciente, o autogoverno de suas forças e de sua organização social. A liberdade em sentido negativo, em sentido positivo e como não-dominação.

CAPÍTULO IV

LIBERDADE E MÉTODO

Para melhor compreender os argumentos desenvolvidos por Gorz e como eles estão fundamentados em deformações do marxismo, é preciso analisar dois aspectos que são determinantes na forma como ele desenvolve suas críticas. O primeiro aspecto trata-se de não considerar a relação entre a universalidade e a particularidade, o que torna possível ao autor distinguir, por exemplo, o trabalho no seu sentido filosófico/antropológico de outro trabalho “especificamente próprio ao capitalismo industrial” (GORZ, 2004, p. 9). O segundo aspecto diz respeito à ênfase atribuída à racionalidade econômica e o lugar extremamente secundário destinado à propriedade privada dos meios de produção em sua análise do que ele define como sociedade do trabalho.

4.1 Da dialética entre o universal e o particular para a solução dualista

Como explicado nos capítulos anteriores, o dualismo é uma marca do pensamento de Gorz. É a partir dessa perspectiva dualista que ele interpreta Marx não considerando com a devida radicalidade o método como Marx relaciona o universal e o particular. Por isso, fica prejudicada a compreensão da possibilidade de existência de um ser que é, ao mesmo tempo, individual e social ou, empírico e histórico. Também fica prejudicada a compreensão da existência do trabalho como atividade positiva e criadora e como a miséria da vida do trabalhador. Bem como, a compreensão de que um instrumento de trabalho é condição da humanização e hominização ao mesmo tempo em que submete o homem ao seu ritmo, forçando-o a se adaptar como um apêndice. Fora da compreensão de que a particularidade apresenta em si mesma a universalidade, todas essas contradições são interpretadas como ambivalências por Gorz.

Para o pensamento dialético, o universal não pode ser compreendido como essência fora e oposta ao particular. Como bem explica Mészáros:

A ‘universalidade’ é então concebida como *inerente*, e não *oposta*, à particularidade que se desdobra dinamicamente. Desse modo, a identidade histórica específica, por exemplo, de uma obra de arte particular poderia ser reconhecida não como a negação da ‘universalidade’ mas, ao contrário, como sua *realização*. A unidade dialética do particular e do universal era, assim, concebida como ‘continuidade na descontinuidade’ e ‘descontinuidade na continuidade’ [...]. Historicidade e

permanência, portanto, assim como consciência do indivíduo e consciência social, apareceriam como indissolúvelmente inter-relacionadas numa concepção dialética (MÉSZÁROS, 2002, p. 373-374, grifo do autor).

A obra marxiana não pode ser compreendida sem que seja levado em consideração seu alcance universal a partir da captura da particularidade histórica das relações sociais que analisava. O universal está em Marx como resultado da sua compreensão a respeito do movimento histórico de seu tempo e não como algo anterior e separado desse movimento.

A dialética hegeliana foi fundamental para a forma como Marx compreendeu a relação entre o universal e o particular. Foi criticando o dualismo moderno que Hegel (2002) concebeu o universal como essência que permanece a partir do movimento do particular. Para desenvolver sua crítica ao dualismo moderno, Hegel (2002) desenvolveu um percurso teórico que seria o “caminho da consciência natural que abre passagem rumo ao saber verdadeiro” (HEGEL, 2002, p. 74). Nesse itinerário, a consciência natural, considerada a forma mais simples e particular da consciência, se transforma em outros saberes, perdendo a si mesma e encontrando a universalidade. Perde as suas certezas e verdades particulares anteriores, o que faz desse caminho um desenvolvimento com significação negativa para ela. Esse percurso da consciência natural negando as suas antigas certezas, ou seja, negando a si mesma e se transformando em saber verdadeiro e universal é, para Hegel (2002), o processo de formação da consciência.

Mas a negação a qual Hegel (2002) se refere não deve ser compreendida como uma simples negação, não é simplesmente um “puro nada”. Hegel (2002) chama a atenção para o fato de que a negação é sempre determinada por algo e possui certo conteúdo. É o significado da supressão. Conserva e nega o anterior, mas o nega em sua particularidade e o conserva naquilo que tem de universal. “Assim, o isto é oposto como *não* isto, ou como *suprassumido*; e, portanto, não como nada, e sim como um nada determinado, ou *um nada de um conteúdo*, isto é, um nada disto” (Hegel, 2002, p. 96, grifo do autor).

Hegel (2002) explica que o dualismo separa o processo de conhecer do objeto a ser conhecido. O dualismo moderno considera o conhecer como um instrumento para atingir a verdade. O dualismo medieval considerava o conhecer como um meio pelo qual a verdade atinge o sujeito. No entanto, em sua crítica, Hegel (2002) considera a verdade não como algo que está fora da consciência e que ela precisaria atingir, da mesma forma como o universal não é algo que está fora do particular. Mas ao contrário, considera que o universal é o próprio processo, o caminho de desenvolvimento da consciência por onde ela suprassume seu estágio

anterior e encontra a si mesma em outra consciência ou, o que é o mesmo, encontra outra consciência em si mesma. Esse processo é a própria formação da consciência. É um caminho que está condenada a seguir em busca da verdade e da universalidade, que se desenvolve simultaneamente com a negação e a busca de si mesma. Portanto, a finalidade é o desenvolvimento da consciência, o reconhecimento, “onde o conceito corresponde ao objeto e o objeto ao conceito” (HEGEL, 2002, p. 76). Entretanto, não de forma imediata, mas mediatizado pela negação que eleva o particular ao universal.

4.1.1 O universal e o particular: o trabalho e o capital

É de forma semelhante que Marx compreende a relação entre o universal e o particular. Na sua apreensão, por exemplo, da relação entre o capital e o trabalho, o trabalho está subsumido ao capital. Entretanto, Gorz, quando afirma que a concepção de trabalho de Marx apresenta uma ambivalência, não está levando em consideração a subsunção do trabalho ao capital ou, a subsunção da condição universal do trabalho à sua condição particular no modo de produção capitalista. Para Marx, é essa condição histórica de subsunção do trabalho ao capital que necessita ser suprassumida. Suprassumir essa subsunção, ou, o que significa o mesmo, negar essa negação, é necessário para que o sentido universal do trabalho possa se expressar.

Antunes (2006, p. 142) explica que a compreensão apresentada por Gorz é limitada, pois não considera o duplo aspecto do trabalho: negativo, mas também, ao mesmo tempo, positivo.

Ancorado fortemente em autores como Hannah Arendt, Gorz acaba unilateralizando o trabalho, momento por excelência da negatividade, avesso à liberdade e à criação. Seu esforço analítico, entretanto, neste ponto central, não parece convincente e sua apreensão fenomenológica (e não ontológica) do trabalho perde, em nossa opinião, a possibilidade de capturar a complexa processualidade do real, seu movimento de positividade e negatividade, criação e servidão, humanidade e desumanidade, autoconstituição e desrealização, presente em toda a história do trabalho.

A condição particular do trabalho como trabalho alienado é o que permite Gorz descrever a concepção marxiana de trabalho como ambivalente. Porém, a sua interpretação não é de que Marx compreenda o trabalho como potência criativa, humanizante, atividade autônoma e, ao mesmo tempo, como algo extenuante, desumanizante, limitado e heterônomo. A respeito da relação entre a liberdade e o trabalho, em seu aspecto universal de potência

criativa e aspecto particular de “maldição”, é elucidativo o trecho a seguir da crítica que Marx desenvolveu a Adam Smith, mencionada anteriormente.

as finalidades [do trabalho] são despojadas da aparência de mera necessidade natural externa e são postas como finalidades que, em primeiro lugar, o próprio indivíduo põe -, logo, como autorrealização, objetivação do sujeito, daí liberdade real, cuja ação é justamente o trabalho. No entanto, A. Smith está certo, já que o trabalho, em suas formas históricas como trabalho escravo, servil e assalariado, sempre aparece como repulsivo, sempre como *trabalho forçado externo*, perante o qual o não trabalho aparece como ‘liberdade’ e ‘felicidade’ [...]. Os trabalhos efetivamente livres, p. ex., compor, são justamente trabalhos ao mesmo tempo da maior seriedade e do mais intenso esforço. O trabalho da produção material só pode adquirir tal caráter 1) se seu caráter social é posto, 2) se é simultaneamente trabalho de caráter científico e geral, e não esforço do ser humano como força natural adestrada de maneira determinada, mas como sujeito que aparece no processo de produção não só em forma simplesmente natural, emergindo diretamente da natureza, mas como atividade que regula todas as forças da natureza (MARX, 2011c, p. 509, grifo do autor).

Gorz (1982, p. 37) interpreta que “para Marx, a convicção (filosófica) primeira é que o proletariado em geral e que cada proletário em particular deve poder se tornar senhor de uma totalidade de forças produtivas de modo a desenvolver uma totalidade de capacidades”. Entretanto, para Marx, é apenas na sociedade livre das classes sociais e, portanto, livre do proletariado e da classe dos capitalistas, que o intercâmbio orgânico entre o indivíduo e seu ser social pode se efetivar plenamente, possibilitando o desenvolvimento livre de uma totalidade de capacidades. Nesse sentido, a determinação que o mundo exterior sensível ou, mais especificamente, a segunda natureza, exerce sobre os homens como um poder estranho a eles, é uma característica do reino da necessidade, da particularidade histórica em que o ser social encontra-se subsumido a esse poder estranho.

Gorz interpreta o duplo caráter do trabalho em Marx como dois momentos distintos, sendo que o momento positivo seria atribuído ao proletariado como classe por uma inversão dialética marxiana.

O principal conteúdo utópico dessa concepção é que o proletariado aí é destinado a realizar a unidade do real como unidade da Razão: indivíduos despojados de qualquer interesse e de que qualquer ofício particulares terminarão por se unirem universalmente com o fim de tornar racional e voluntária a mútua colaboração e, juntos, produzirem, numa mesma práxis comum, um mundo que a eles pertence inteiramente: nada poderá existir independente deles. O triunfo da unidade da razão supõe, evidentemente, a reunificação das dimensões existenciais e sociais que a modernidade diferenciou até torná-las autônomas umas das outras (GORZ, 2007, p. 35-36).

Mas o que está em questão para Marx não é a realização de um destino irrefutável por uma classe. Destino este interpretado por Gorz como o triunfo da unidade da razão. No entanto, Marx explica a necessidade da eliminação de qualquer divisão do ser social em classes através da eliminação da propriedade privada. O proletariado não é de forma alguma, para Marx, dotado de uma condição especial do trabalho em sua dimensão universal. Ao contrário, o proletariado, assim como qualquer outra classe no modo de produção capitalista desenvolve e partilha de um mundo do trabalho alienado. E se há algo na condição contraditória do trabalho no modo de produção capitalista que o proletário pode representar como emblema é exatamente o limite do trabalho alienado. Por isso, não condiz com a obra marxiana a afirmação de que os proletários são os agentes da *autopoiesis* da humanidade e ao mesmo tempo “são uma classe cujos indivíduos vêm suas faculdades ‘mirrando’ e ‘mutilando-se’, embrutecidos pelo trabalho, oprimidos pela hierarquia e dominados pela maquinaria a que servem” (GORZ, 2007, p. 28).

De forma alguma, em Marx, se encontra o entendimento de que o proletariado como classe é o agente da *autopoiesis*⁵². O sentido ontológico do trabalho não está reservado a uma classe ou outra, mas é uma condição humana universal. E, além disso, a necessária superação do modo de produção capitalista para que essa condição humana universal possa se expressar de forma livre tem o intuito de eliminar da sociedade toda forma de estranhamento, dentre elas, aquela entre homem e natureza e entre o homem com o próprio homem, incluída nesta última, a sua fragmentação em classes distintas. Ou seja, não é uma classe que expressaria o caráter ontológico do trabalho em outra forma de organização do modo de produção e das relações sociais, porque esse caráter permanece mesmo na particularidade histórica do trabalho alienado e, também não é uma classe que será livre das amarras da alienação, porque livrar-se dessas amarras significa liquidar com as classes econômicas que se dividem a partir da contradição fundamental entre capital e trabalho.

Marx compreende que o proletariado representa em si a necessidade de superação do modo de produção capitalista, pois é a classe que melhor materializa as adversidades da alienação ou do fetichismo para a humanidade como um todo. Sendo assim, os interesses do proletariado não são interesses particulares, são interesses universais. O proletariado, diferente

⁵² A esse respeito, Marx e Engels (2007, p. 423) ratificam a posição de que é apenas em determinadas condições históricas que o desenvolvimento livre dos indivíduos pode ocorrer. “Esse desenvolvimento é determinado justamente pela conexão entre os indivíduos, uma conexão que em parte consiste em pressupostos econômicos, em parte na solidariedade necessária ao livre desenvolvimento de todos, e, finalmente, no modo de atuação universal dos indivíduos sobre a base das forças produtivas existentes. Trata-se, aqui, portanto, de indivíduos num determinado estágio histórico de desenvolvimento, e de forma alguma de quaisquer indivíduos fortuitos...”.

da burguesia, não possui privilégios a serem conservados, nem mesmo apresentam a necessidade de emergência de outro modo de produção para sua ascensão econômica e política perante as demais classes sociais. Mas o proletariado como classe necessita questionar o modo de produção capitalista, porque a existência da humanidade é questionada por esse modo de produção. Os interesses que o proletariado defende correspondem à universalidade da existência humana. Corresponde ao fim do trabalho alienado e com ele o fim do reino da necessidade e a emergência da liberdade como forma universal e particular do ser social.

Poderiam ser citadas várias passagens em que Gorz interpreta que “o trabalho industrial apresenta, para Marx e para os grandes clássicos da economia, uma ambivalência...” (GORZ, 2007, p. 28). Porém, mais importante é compreender como constrói seus argumentos nessa direção não considerando com a radicalidade necessária a relação entre o universal e o particular e incorporando a racionalização econômica como o aspecto central para a compreensão do modo de produção capitalista.

O autor considera o trabalho e a racionalidade econômica quase como sinônimos um do outro. Quando pretende abordar o trabalho de uma forma diferenciada da inserida nos interstícios da racionalidade econômica, ele o faz caracterizando como sentido filosófico ou sentido antropológico do trabalho, evidenciando sua posição dualista de análise.

É preciso ficar claro que para Marx o mesmo trabalho que em sua particularidade no modo de produção capitalista é alienado, é também no mesmo tempo e espaço, antropológicamente e filosoficamente trabalho. Para Gorz (2004), no entanto:

O ‘trabalho’ que se tem ou que não se tem pode não possuir nenhuma das características do trabalho no sentido antropológico ou filosófico do termo. De fato, ele hoje é geralmente desprovido daquilo que em Hegel o definia: não é a exteriorização pela qual um sujeito realiza-se inscrevendo-se na materialidade objetiva daquilo que cria ou produz (GORZ, 2004, p. 10).

O trabalho constrói pontes, casas, barcos e tudo aquilo que é necessário para a vida humana se produzir e reproduzir, mas também constrói organizações, instituições e relações sociais de uma forma geral. Produz as condições necessárias para a existência fisiológica, mas também produz a necessidade e a satisfação da necessidade da existência humana na sua dimensão artística, cultural e social. Cria e transforma substâncias, mas também cria e transforma relações e sociedades. O trabalho possui o caráter de atribuir à realidade objetiva uma mudança qualitativa. Promove uma superação daquilo que constituía substancialmente o velho e produz o novo a partir deste velho.

Porém, com o fetiche, o caráter transformador do trabalho está oculto. A própria realidade produzida pelo trabalho é produzida em ocultamento. O trabalho cria o capital como resultado da supressão ao transformar a natureza, criar valor e produzir mais-valia, mas o fetichismo se expressa no fato de que o resultado do trabalho nega o próprio trabalho, sua potência e sua necessidade. O capital nega o trabalho subsumindo-o, ou seja, o possui em si, dominado, preso, apropriado e apropriando seus resultados.

O trabalho está subsumido ao capital de modo real e formal. Marx desenvolve a diferença entre a subsumção real e a subsumção formal do trabalho ao capital, no manuscrito conhecido como *Capítulo VI Inédito de O Capital*. Explica, dentre outras coisas, que a subsumção formal está mais diretamente relacionada com a mais valia absoluta e a subsumção real com a mais valia relativa. Mézáros (2002, p. 708) interpreta que a subsumção formal do trabalho ao capital esteve presente por todas as formas de produção pré-capitalista, com exceção do sistema comunista primitivo, mas a subsumção real do trabalho ao capital “é a especificidade histórica da forma de dominação capitalista plenamente desenvolvida”.

A subsumção formal é a relação estabelecida entre capital e trabalho quando a força de trabalho é transformada em mercadoria comprada pelo capitalista. A partir daí, através da exploração da mais valia absoluta, é estabelecida a acumulação em forma de capital do excedente do valor criado pelo trabalho. Neste sentido, “o processo de produção converteu-se no processo do próprio capital...” (MARX, 2004b, p. 88). Assim, o capital dirige o trabalho e determina suas ações. A subsumção formal do trabalho ao capital é, portanto “a forma geral de qualquer processo capitalista de produção é, porém, simultaneamente, uma forma particular em relação ao modo de produção especificamente capitalista desenvolvido” (MARX, 2004b, p. 87).

O trabalho ontem independente cai, como fator do processo produtivo, sob a sujeição do capitalista que o dirige, e a sua própria ocupação depende de um contrato que, como possuidor da mercadoria (possuidor da força de trabalho), [deve] estipular previamente com o capitalista como possuidor do dinheiro (MARX, 2004b, p. 88).

Já a compreensão da subsumção real do trabalho no capital fica mais clara remetendo ao processo de objetivação e alienação. Um instrumento de produção qualquer é sempre resultado do trabalho na transformação da natureza. Nele está materializado o trabalho humano, na forma de trabalho morto e, também está materializada a natureza, transformada em uma segunda natureza. Na particularidade histórica do modo de produção capitalista, esse instrumento pertence ao capital e se apresenta como sua parte constitutiva, encontra-se alheio

ao trabalho que dele se apodera apenas parcialmente e com a finalidade de servir e reproduzir o capital. Assim, o trabalho está subsumido de modo real no capital e não apenas na relação formal entre trabalhador e capitalista. O trabalho objetivado ou morto presente no instrumento permite o aumento da produtividade e a exploração da mais valia relativa. O desenvolvimento deste processo é tal que o trabalho vivo é cada vez mais extinto do processo de produção e fica cada vez mais intensa a sua subsunção ao trabalho morto que se apresenta na forma de capital. Em outras palavras, a subsunção real do trabalho ao capital é caracterizada pela diminuição do tempo de trabalho necessário e pelo potencial de ampliação do tempo disponível, frustrado pelo domínio que o capital exerce sobre o trabalho, que transforma o tempo disponível em tempo de trabalho excedente.

... este desenvolvimento da força produtiva do trabalho objetivado, por oposição à atividade laboral mais ou menos isolada dos indivíduos dispersos, etc., e com ele, a aplicação da ciência – esse produto geral do desenvolvimento social – ao processo imediato de produção; tudo isso se apresenta como força produtiva do capital, e não como força produtiva do trabalho, ou apenas como força produtiva do trabalho na medida em que este é idêntico ao capital e, em todo caso não como força produtiva nem do operário individual nem dos operários combinados no processo de produção (MARX, 2004b, p. 93).

Como explicado, Gorz (2007) conduz seus argumentos a partir da interpretação de uma ambivalência messiânica do sentido do trabalho em Marx. Se de um lado a racionalidade econômica aniquila todo o sentido humano do trabalho, de outro, para Gorz, Marx acreditaria que essa mesma racionalidade permite uma inversão dialética que retira o trabalho da esfera privada, trazendo-o para a esfera pública e tornando-o universal. Assim, haveria um sentido ambivalente do trabalho em Marx que teria realizado uma inversão dialética de conteúdo utópico ao considerar que todo o aspecto negativo do trabalho industrial criaria “sujeitos universais de uma atividade total porque não se entregam mais a nenhuma atividade particular” (GORZ, 2007, p. 33). Essa utopia marxiana seria o que permitiria o surgimento “dos ‘trabalhadores universais’, os proletários, dando assim nascimento a uma classe para a qual o trabalho é imediatamente trabalho social...” (GORZ, 2007, p. 32).

Entretanto, nessa interpretação, parece escapar a Gorz o modo como Marx compreende a universalidade e a particularidade do trabalho. Marx não atribui ao proletariado o lugar de “sujeitos universais de uma atividade total”. De forma alguma compreende que os aspectos negativos do trabalho, intensificados com a indústria, levariam a uma emancipação humana, mas sim que exigiriam uma resposta da classe e esta resposta necessariamente teria que ir em direção à abolição da propriedade privada dos meios de produção para que, então, a

universalidade do trabalho pudesse se expressar livre das influências negativas do trabalho alienado.

Gorz critica com ênfase a concepção marxiana de trabalho, que ao mesmo tempo é particular e universal, mas não a considera como tal. Assim, sua crítica se desenvolve especialmente em relação ao que ele denomina como visão utópica de Marx que seria caracterizada pelo triunfo da “*poiêsis* coletiva, que não é mais o labor de indivíduos serializados e especializados, mas atividade autônoma de indivíduos colaborando entre si consciente e metodicamente. Eis aí a utopia da autogestão e do ‘controle operário’”(GORZ, 2007, p. 34-35).

Nessa crítica está implícita a sua visão pessimista em relação à possibilidade de rompimento com a lógica moderna que racionalizou economicamente o trabalho e a vida, fragmentando um em relação ao outro. Gorz entende que a racionalidade econômica é necessária e imprescindível a qualquer sociedade mais desenvolvida, chamada por ele de sistemas complexos. Ao mesmo tempo em que critica a possibilidade de unidade, é otimista com a possibilidade de existir simultaneamente, mas em espaços e tempos distintos, a necessidade e a liberdade. É por isso que Gorz (1982) empreende sua defesa “por uma sociedade dualista”, a ponto de afirmar que só há solução dualista, em que a sociedade se organize em duas esferas distintas. Em todas essas interpretações, a relação entre o particular e o universal não é considerada.

4.1.2 O universal e o particular: a maquinaria

O mesmo que se observa na contradição do trabalho pode ser observado na crítica de Gorz (1982; 2007) a uma suposta confusão de Marx a respeito da questão da maquinaria e da apropriação coletiva dos meios de produção. Para ele, a maquinaria é impossível de ser apropriada pelos trabalhadores pela sua característica própria. “Nascida da separação entre o trabalhador e ‘seu’ produto e os meios de produzi-lo, a maquinaria industrial torna necessária essa separação, mesmo quando não foi concebida com esse propósito” (GORZ, 2007, p. 58). Utiliza dois argumentos para sustentar essa afirmação. O primeiro diz respeito ao caráter da maquinaria como trabalho morto. O segundo é a especialização dos saberes. Compreende assim, ser impossível a apropriação da maquinaria e também da totalidade do processo técnico e social da produção.

O argumento de que a maquinaria, por ser trabalho morto, impediria que o trabalho se desenvolvesse “como ação soberana do homem sobre a matéria” (GORZ, 2007, p. 58) possui, em seu fundamento, o mesmo problema de não estar nele compreendido a relação entre o particular e o universal. De acordo com Gorz (2007), o trabalho morto materializado na maquinaria constrange os trabalhadores a servi-la. O trabalhador perde sua autonomia diante da maquinaria e é obrigado a adaptar-se a ela. Desenvolve essa análise baseado em Weber, Sartre e no seu entendimento do próprio Marx. A máquina, para o autor, é um “espírito coagulado”. Expressão que busca em Weber para fundamentar sua explicação de que ela obrigaria os homens a servi-la e teria o poder de modelar o trabalho cotidiano dos homens. De fato, Marx apresenta reflexões semelhantes. Mas o que passa despercebido para Gorz é que essa condição de submissão do trabalho vivo ao trabalho morto, ou simplesmente do trabalho ao capital, é uma condição particular e não universal.

Seja qual for o nível de desenvolvimento, máquina mecânica, robô microeletronicamente operado, ou a mais simples ferramenta, o trabalho morto que auxilia no trabalho vivo e que é consumido produtivamente, é sempre instrumento de produção. A produção de instrumentos de produção é o primeiro ato histórico, como explicado por Marx e Engels (2007). O instrumento é ontologicamente constitutivo do ser humano. Porém, o instrumento encontra-se apropriado privadamente, não pertence ao trabalhador que não o domina. Ao contrário, é dominado por ele. No trabalho morto, a mesma relação contraditória de potência e limite do trabalho vivo está estabelecida. Porque universalmente o instrumento, assim como o trabalho, é potência. Porém, na particularidade do trabalho alienado, o instrumento é coisa estranha para o trabalhador que não o compreende, não o domina e, diante dele, se sente em total impotência. Essa contradição está posta de modo recorrente na obra marxiana, não como confusão do autor, ou como inversão dialética de um percurso filosófico, como entende Gorz (1982; 2007), mas como contradição da própria realidade.

Por exemplo, ao citar o trecho do *Grundrisse* que segue abaixo, Gorz (2007, p. 60) afirma que “trata-se, aí, de uma afirmação acrescentada a uma análise que a desmente – acrescentada precisamente porque não provém de maneira alguma do que a antecede”.

A maquinaria – como capital fixo – fá-lo dependente, apropriado. Esse efeito da maquinaria só se exerce quando é determinada como capital fixo e ela só é determinada como tal quando o operário a ela se relaciona como assalariado e o indivíduo ativo como simples operário (MARX citado por GORZ, 2007, p. 60).

Explica Marx (2011a; 2011c) que quando um capitalista investe na produção ele necessita adquirir meios de produção e força de trabalho, assim divide seu capital em capital constante e capital variável. Capital constante é a parte empregada pelo capitalista na aquisição das instalações, dos instrumentos, insumos e recursos materiais, não há variação do seu valor do início ao fim do processo. Ele se difere do capital variável, que é aquele empregado na compra da força de trabalho, porque o capital constante não produz valor e o capital variável sim.

O capital investido em força de trabalho no início do processo sofre uma variação de seu valor no final do processo devido à extração da mais valia. É assim que ocorre a acumulação e concentração de capital. Portanto, o capital constante só existe porque há um investimento no consumo produtivo de determinadas mercadorias que cumprem o papel de meios de produção a serem transformados pela força de trabalho. Em outras palavras, o capital constante só existe, porque há força de trabalho paga através do salário, porque há o capital variável que produz mudanças qualitativas na matéria a ser transformada para ser vendida como mercadoria. Ao produzir mudanças qualitativas, produz valor, o que estabelece a variação em relação ao capital investido inicialmente⁵³.

Porém, Gorz (2007) entende que “os meios de produção industriais funcionam como capital fixo, quaisquer que sejam o regime econômico e o regime de propriedade” (GORZ, 2007, p. 58). A própria citação do *Grundrisse* de Marx apresentada por Gorz (2007, p. 60) desmistifica essa afirmação. Marx, em tal passagem supracitada, afirma claramente que “esse efeito da maquinaria só se exerce quando é determinada como capital fixo e ela só é determinada como tal quando o operário a ela se relaciona como assalariado...”. A passagem é muito clara nesse sentido. A maquinaria só é capital fixo no mundo do trabalho assalariado e só exerce os efeitos descritos por Marx nessa particularidade histórica.

Em sua condição universal, ela é instrumento mediador do trabalho, extensão do corpo humano, corpo inorgânico do homem, condição ontológica da constituição humana, natureza transformada pelo trabalho que por isso guarda em si a subjetividade humana como trabalho em geral que faz do instrumento algo com dependência e independência ao homem,

⁵³ Capital fixo é uma categoria que se difere da categoria capital constante, mas em determinadas circunstâncias podem ser representadas pelo mesmo objeto, como é o caso da maquinaria. O capital fixo se opõe ao capital circulante e não ao capital variável. No processo de circulação do capital, em determinados momentos, o capital está “parado” fixado em determinada fase do processo, por exemplo, uma mercadoria que está estocada representa capital fixo. Marx (2011c, p. 582-584) compreende a maquinaria como o principal momento do capital fixo ou, a sua “forma mais adequada”, mas ao mesmo tempo, a maquinaria também representa o capital constante investido pelo capitalista. A divisão entre capital constante e variável é adequada para a fase de produção, enquanto que a divisão entre capital fixo e capital variável engloba toda a circulação do capital.

resultado e condição do trabalho, um Outro para o reconhecimento humano. E, nesse sentido, Marx compreende que “do fato de que a maquinaria é a forma mais adequada do valor de uso do capital fixo não se segue de maneira nenhuma que a subsunção à relação social do capital seja a melhor e mais adequada relação social de produção para a aplicação da maquinaria” (MARX, 2011c, p. 583).

Mas não é assim que Gorz interpreta Marx e é baseada em sua interpretação, buscando referências no próprio Marx, que é apresentada a impossibilidade de apropriação da maquinaria como uma das suas principais argumentações para sua crítica a possibilidade de apropriação dos meios de produção, tal como concebida por Marx.

4.2 Da propriedade privada dos meios de produção para a racionalização econômica

O retorno da exteriorização no processo de constituição do ser social, ou seja, a apropriação do mundo exterior sensível é, para Gorz, impossível de ser efetivada. Por isso, há uma diferença fundamental em relação à Marx a respeito da concepção de emancipação e liberdade. Esse retorno, que é impossível para Gorz, é um dos fundamentos da análise marxiana. O trabalho alienado produz obstáculos para a efetivação desse retorno e, por isso, o caminho para a liberdade em Marx é o caminho do rompimento com a alienação do trabalho.

Gorz considera impossível essa apropriação e, por isso, desconsidera a revolução social com o sentido de rompimento com a propriedade privada dos meios de produção para sua consequente apropriação coletiva. Em suas palavras, há uma impossibilidade “de exteriorizar a interioridade, objetivar o subjetivo. Cada indivíduo realiza tal experiência de maneira original...” (GORZ, 2007, p.172). Além disso, afirma ele que a fragmentação através da ampla divisão macrossocial do trabalho promove uma intensa especialização dos saberes para a produção. Assim, cada trabalhador, cada grupo ou cada unidade de produção poderia mobilizar apenas uma fração do saber. Esse isolamento impediria que os indivíduos se apropriassem do processo técnico e social da produção. A reificação seria, portanto, irreversível (GORZ, 2007).

Por isso, Gorz teve que construir outras bases para sua argumentação negando a possibilidade de apropriação do mundo exterior sensível e substituindo-a pela limitação do tempo do trabalho e ampliação do tempo “livre”. É assim que sua proposta consiste na realização de um êxodo, em que “sair da sociedade salarial” (GORZ, 2004, p. 85) seria um caminho possível, trilhado a partir de “‘um conjunto de políticas específicas’ que, rompendo

com a sociedade do trabalho, poderiam permitir uma sociedade de multiatividade e de cultura” (GORZ, 2004, p. 91).

A proposta do êxodo só se justifica porque há um diagnóstico por parte do autor de que a “sociedade salarial” apresenta diversos aspectos negativos, sendo o principal deles a perda “da unidade entre o trabalho e a vida que a racionalização econômica engenhara-se em suprimir em nome de uma concepção instrumental do trabalho” (GORZ, 2007, p. 66). O autor não recorre ao mesmo procedimento marxiano de apreender na particularidade deste movimento histórico a riqueza da universalidade do trabalho. O trabalho não foi compreendido como, ao mesmo tempo, negativo e positivo, pois seria uma ambivalência. Também não foi considerada a propriedade privada dos meios de produção como a principal promotora da cisão entre trabalho e vida. Recorreu, portanto, a aspectos das teorias de Max Weber e de Habermas para fundamentar sua análise da sociedade moderna utilizando a categoria da racionalização como o eixo central para compreendê-la.

Assim, com tal procedimento, a racionalização econômica é eleita como recurso heurístico no desenvolvimento de suas argumentações. Diferente de Marx que compreende a fragmentação entre o homem e a vida/natureza, entre o homem e os outros homens, como resultado da acumulação do capital, Gorz apresenta a racionalização econômica como o que promove essas fragmentações e a separação entre o “tempo de trabalho e o tempo de viver”. Essa categoria é, de acordo com Silva e Rodrigues (2006, p. 9), “o cerne de sua crítica ao capitalismo contemporâneo”.

Além de operar esse desvio da propriedade privada dos meios de produção para a racionalização como categoria chave da compreensão das cisões na sociedade moderna, atribui ao próprio Marx esse *status* da categoria da racionalização como determinação fundamental. De acordo com Gorz, a obra marxiana carregaria certa confusão, pois compreenderia que “graças à racionalização capitalista, o trabalho deixa de ser atividade privada submetida às necessidades naturais; [...] para tornar-se *poiêsis*, afirmação da potência universal” (GORZ, 2007, p. 28).

Em uma perspectiva marxista, no entanto, a racionalidade econômica apesar de ser uma importante mediação para a compreensão da sociedade moderna, deve ser considerada em seu lugar de subsunção em relação às outras mediações mais determinantes. A racionalidade econômica como uma condição histórica e particular só pode ser compreendida em sua totalidade concreta e assim revelar sua universalidade e seu movimento

real quando considerada em relação a outras mediações que inclusive determinam a sua própria existência.

Para o autor, a razão instrumental tem uma raiz comum com a racionalidade econômica. Dominar a natureza como condição para satisfazer as necessidades e assim expressar a liberdade, esse foi o projeto da razão instrumental em seu dualismo característico. Gorz a compreende como a raiz da racionalidade econômica e, assim, da esfera da heteronomia, com todos seus aspectos negativos. Deixa em segundo plano a fragmentação histórica entre o homem e a comunidade e o avanço das forças produtivas que criaram as bases para a existência do indivíduo “livre” e da acumulação do capital. E, nesta perspectiva, a “história das sociedades capitalistas, desde seus inícios, pode assim ser lida como a história, primeiro, da abolição progressiva dos limites que entravavam o desenvolvimento da racionalidade econômica e, depois, como a história da imposição de novos limites” (GORZ, 2007, p. 126).

O desvio para a racionalização econômica como categoria chave na forma de analisar o modo de produção capitalista evita o enfoque naquilo que é determinante nesta particularidade histórica. Tal procedimento guarda semelhanças ao dos filósofos do nascimento da modernidade que, operando por uma racionalidade dual, não apresentaram respostas para a questão da liberdade. Ao contrário, as particularidades históricas deste e daquele tempo produzem elaborações teóricas ideológicas que antes de se aproximarem da verdade se aproximam muito mais do “medo do erro” (HEGEL, 2002). Aquilo que o mundo empírico não confirma imediatamente não é posto como possibilidade.

4.2.1 A racionalidade econômica e o político em detrimento do econômico

Os argumentos dualistas de Gorz se desenvolvem como uma crítica ao marxismo que confirma e reafirma algumas de suas deformações. O marxismo é entendido como totalitário, mecânico, ultrapassado porque não consideraria a racionalidade como uma importante categoria. Considerar a propriedade privada dos meios de produção como mediação fundamental passa a ser tido como uma expressão do marxismo vulgar e dogmático, como deixa a entender Camargo (2006, p.168) ao defender a teoria social de Gorz:

Diferente de inúmeros autores que se mantêm presos unicamente ao pensamento de Marx para compreender o capitalismo, Gorz também se utiliza de Weber, como o fizera Habermas, para mostrar que tanto o trabalho humano como categoria sociológica, quanto os mecanismos do desenvolvimento histórico do capitalismo,

precisam ser balizados por aqueles dois expoentes da teoria social clássica, afastando-se deste modo de um certo dogmatismo ainda hoje reinante entre os que se reivindicam marxistas ortodoxos.

O autor, ao realizar tal afirmação, lembra que Lukács, segundo ele de forma curiosa, já havia realizado uma aproximação entre Weber e Marx ao se apropriar da categoria da racionalização na construção de seu conceito de reificação em meio à defesa do marxismo ortodoxo. Não há nada de curioso neste procedimento de Lukács. O que houve foi uma deformação do marxismo ou um desvio, como ele mesmo considerou tempos depois. A esse respeito, Mészáros (2002, p. 405) explica como que “a avaliação da ‘racionalidade’ e do ‘cálculo’ capitalistas mostrou-se a mais danosa das influências weberianas” em *História e consciência de classe*.

O desvio, que transfere para a racionalização econômica o fundamento da compreensão do modo de produção capitalista, prepara o caminho para o êxodo proposto por Gorz. O êxodo, como já exposto, é constituído fundamentalmente por mudanças políticas e não por transformações econômicas nas relações de produção.

A categoria da racionalidade econômica ou da racionalização, de uma forma geral, contribui com esta construção ao tratar as relações de dominações como relações fundamentalmente políticas. Assim, a dominação que é do homem pelo homem, porém homens que personificam classes distintas, ou seja, a dominação de classe por outra classe é considerada como se fosse dominação de indivíduos sobre outros indivíduos em determinadas situações específicas. De acordo com Mészáros (2002), nessa interpretação, a dependência hierárquica dos indivíduos que possuem funções distintas prevaleceria como se constituíssem relações diretas de poder com a primazia do político sobre o econômico. Mészáros (2002, p. 410, grifo do autor) explica mais detalhadamente essas consequências da categoria da racionalidade empregada por Weber como fundamento da compreensão do modo de produção capitalista:

Na estrutura conceitual weberiana, embaralhar uma multiplicidade de grupos sociais heterogêneos [...] cumpre precisamente o propósito de se livrar da categoria realmente relevante de *classes em luta*. Ainda mais, é uma mistificação alegar que o ‘empresário’ e o ‘chefe político’ estejam no controle do sistema da ‘dependência hierárquica’, à qual todos que restam parecem estar submetidos, não importando a qual grupo social pertençam. Tal mistificação, contudo, é ideologicamente *necessária*, pois o discurso weberiano não deixa espaço à ação de classes sociais antagônicas, para não dizer à possibilidade de qualquer estratégia racionalmente viável que converta a *classe subordinada* na classe que controla a ordem social. Na verdade, o trabalhador não é dependente do ‘empresário’ e do ‘chefe político’: uma sugestão que tanto torna trivial como mistifica a natureza das relações de poder em questão. Ele é submetido, material e politicamente, a uma dependência estrutural ao

capital imposta, cujas injunções objetivas e cujos imperativos estruturais devem ser executados também pelo pessoal dirigente...

Com o desvio realizado por Gorz, supervalorizando a racionalização econômica em detrimento da propriedade privada dos meios de produção e, conseqüentemente, supervalorizando a dimensão política em detrimento da dimensão econômica para a transformação social, a relação entre necessidade e liberdade perde espaço para a relação entre autonomia e heteronomia.

O autor considera que quando Marx viveu, a liberdade se opunha à necessidade porque “tanto o trabalho com finalidade econômica quanto o trabalho para si da esfera doméstica serviam essencialmente para produzir o necessário e não deixavam praticamente tempo para outra coisa” (GORZ, 2007, p. 165). Não considera, entretanto, que isso se atribui àqueles que trabalhavam produtivamente de forma subsumida ao capital. A situação degradante do trabalho nas primeiras revoluções industriais, com a jornada de 12 horas ou acima e condições insalubres, estavam contrapostas às outras condições de outra classe e era o que permitia que esta outra classe aproveitasse o tempo disponível, resultante do desenvolvimento das forças produtivas, para a fruição, criação, práticas esportivas, viagens, aventuras, arte, ciência, jogos de cavalheiros, enfim, para o desenvolvimento da individualidade dos membros desta outra classe. Como exemplo, podemos citar a história do esporte moderno que revela que os homens que jogavam eram os “cavalheiros” e não os trabalhadores. Os trabalhadores foram se apropriando do esporte principalmente após as leis de redução da jornada de trabalho. Então, na época de Marx, havia sim tempo de trabalho e tempo “livre”, tal como há hoje. Porém, quem dedicava mais tempo para um ou outro estava naquela época, assim como hoje, determinado pela situação de classe encontrada. “A sóbria verdade é que a tendência universalizante do capital *jamais* pode chegar à fruição no interior de sua própria estrutura” (MÉSZÁROS, 2007, p. 52, grifo do autor).

Mas como a distinção de classes não está na base da elaboração teórica de Gorz, ele entende que o trabalhador da época de Marx estava preso ao reino da necessidade em razão da sua falta de tempo. Isso faria que a racionalização fosse também imperiosa na esfera do trabalho doméstico. “O trabalho para si mesmo devia, em razão da falta de tempo, ser racionalizado: era preciso contar seu tempo na esfera privada” (GORZ, 2007, p. 165). Chama a atenção o sentido pretérito e ultrapassado que Gorz atribui a contar e calcular o tempo na esfera privada, como se fosse algo em extinção nos dias atuais. Ao contrário, o sentido atual que é perceptível é o da vida “corrida”, sem tempo até mesmo para o trabalho doméstico, do

qual a ascensão do *fast food* é o maior emblema, mas também o é a ascensão dos serviços domésticos que Gorz considera fundamentalmente como uma atividade ofertada para satisfazer o prazer de quem a recebe. Como, então, Gorz (2007, p. 165) explica que, em relação à época de Marx, “a esfera da necessidade não tem hoje nem a mesma extensão nem as mesmas características”?

4.2.2 A racionalidade econômica e a produção do supérfluo

Gorz considera que as necessidades estão todas supridas pelas condições de trabalho que ele qualifica como heterônomo, que é o trabalho desenvolvido para a satisfação das necessidades humanas e que está dominado pela racionalização econômica. “A quase totalidade das produções e das tarefas necessárias à vida é industrializada; o necessário nos é fornecido principalmente pelo trabalho heterônomo” (GORZ, 2007, p. 165).

Evidentemente que Gorz está se referindo, como necessário, aquilo que garante a satisfação das necessidades básicas, fisiológicas da produção e reprodução da vida. Entretanto, “no curso do desenvolvimento da humanidade, a necessidade natural progressivamente dá lugar à necessidade historicamente criada, enquanto, no devido tempo, a própria necessidade histórica se torna necessidade potencialmente desnecessária” (MÉSZÁROS, 2007, p. 51). É o entendimento restrito a respeito das necessidades que faz Gorz considerar que o trabalho seja apenas o conjunto das atividades onde a racionalidade econômica é aceitável, ou seja, no âmbito da satisfação destas necessidades. Portanto, a sociedade do trabalho estaria prestes a desaparecer, pois tais necessidades já estariam supridas pelo trabalho heterônomo.

Em uma afirmação com caráter irônico, Gorz (2007, p. 133) considera que os marxistas se esforçam em defender aquilo que ele define como sociedade do trabalho compreendendo que “as atividades do técnico, do policial, do biscateiro, do entregador de pizza em domicílio, da empregada doméstica, da mãe, do engraxate, do padre, da prostituta, etc, são todas atividades consideradas trabalho”. E, de fato, em uma perspectiva marxiana, todas essas atividades são trabalhos. O problema é que, para Gorz, o trabalho é a atividade que visa à satisfação da necessidade como dependência em relação à natureza, tal como Arendt (2000) define em sua compreensão de trabalho (*labor*).

Sua crítica à Marx desconsidera que a relação do homem com a natureza não é simplesmente uma relação com a primeira natureza, mas também com a natureza

transformada. Em outras palavras, é sim necessária à vida a satisfação das necessidades de comer, beber, procriar, proteger-se, abrigar-se, entre outros e, com isso, a produção e apropriação de alimentos e outros recursos, dentre eles os instrumentos de produção. Mas também é necessária a produção e apropriação da cultura. Portanto, o metabolismo do homem com a natureza, transformando-a para a produção da sua existência humana é também um metabolismo do homem com a segunda natureza, transformando-a para a satisfação de sua necessidade. É o metabolismo do homem com todo o mundo exterior sensível.

A aparente redução do trabalho humano simplesmente ao metabolismo com a primeira natureza é resultado do trabalho alienado como um estranhamento. É assim uma redução do homem a um animal, pois o animal que “é imediatamente um com a sua atividade vital. Não se distingue dela. É ela”. O ser social, ao contrário, “faz da sua atividade vital mesma um objeto da sua vontade e da sua consciência”, como explica Marx (2004, p. 84).

É, por isso, que não é possível atribuir à Marx a identidade sujeito-objeto. O ser social não é simplesmente um indivíduo que necessita fisiologicamente dos recursos naturais para sobreviver. A natureza é mais do que natureza para o ser social, a natureza é a vida com que ele se relaciona. E essa vida não é simplesmente natureza, mas é natureza e cultura. Por isso, o ser social não apenas produz a si mesmo, mas “reproduz a natureza inteira” (MARX, 2004, p. 85), ou seja, reproduz a forma como se dá as relações sociais.

A reprodução do homem como ser social é tão necessária quanto a produção do seu corpo orgânico. E essa reprodução se dá em sua atuação sobre o mundo objetivo e não sobre si mesmo. Por isso, o trabalho que produz a satisfação de necessidades não é apenas o trabalho que produz a satisfação das necessidades imediatas e fisiológicas, mas é também o trabalho que reproduz o ser social, reproduz a sociedade. É nesse sentido que Marx (2004, p. 142) critica economistas que não reconhecem a existência de “necessidades refinadas” e por desejarem “ver produzido só o ‘útil’, mas [se esquecem] de que a produção de demasiado útil produz população demasiado inútil”.

O modo de produção capitalista necessita do trabalho não apenas para produzir as coisas úteis, ou para produzir o valor de uso da mercadoria, mas fundamentalmente para produzir a sua própria reprodução como modo de produção, ou seja, para produzir mais valia. Com o trabalho necessário diminuindo a partir do desenvolvimento das forças produtivas como um todo, não se cria tempo disponível como seria possível, mas sim tempo de trabalho excedente. Além disso, cria-se a produção excedente, a produção do supérfluo.

Essa própria necessidade é mutável, uma vez que as necessidades são produzidas tanto quanto o são os produtos e as diferentes habilidades de trabalho [...]. O próprio artesanato não aparece junto à agricultura de autossustentação que se dedica à fiação, tecelagem, etc. como atividades domésticas acessórias. Mas se, p. ex., a própria agricultura se baseia na atividade científica – se precisa de máquinas, de fertilizantes químicos trazidos pelo comércio, de sementes de países distantes, etc., [...] as fábricas de máquinas, o comércio exterior, o artesanato, etc. aparecem como necessidades para a agricultura. Portanto, é principal e essencialmente porque a agricultura não encontra mais as condições de sua própria produção em si mesma, originadas natural e espontaneamente, mas tais condições existem fora dela como indústrias autônomas – e, com sua existência à margem dela, toda a complexa conexão em que existe essa indústria estrangeira é trazida igualmente para o círculo das condições de produção da agricultura -, que, aquilo que antes aparecia como luxo, agora é necessário, e as assim chamadas necessidades de luxo, p. ex., aparecem como necessidade para a indústria mais natural e nascida da mais pura necessidade natural. Essa remoção do solo natural sob o solo de toda a indústria e a transposição de suas condições de produção para fora dela em uma conexão universal – por conseguinte, a transformação daquilo que aparece supérfluo em algo necessário, em necessidades historicamente produzida – é a tendência do capital (MARX, 2011c, p. 435).

Para justificar a afirmação de que a humanidade já tem condições de suprir a satisfação de suas necessidades e que, portanto, estaria preparada para o êxodo em direção à liberdade, Gorz considera que o trabalho heterônomo, ao qual os homens estão atualmente submetidos, tem a função de produzir principalmente o supérfluo.

Além do mais, esse trabalho heterônomo, com a venda do qual proporcionamos a nós mesmos quase todo o necessário, serve a produzir o supérfluo ou a incorporar nos produtos necessários inutilidades cujo valor simbólico, real ou fictício, tem por única função, modificando a imagem do produto, aumentar seu valor de troca (o preço). Portanto, é menos às ‘necessidades’ da existência que estamos submetidos que à determinação externa de nossa vida e de nossa atividade pelos imperativos de um aparelho social de produção e de organização que fornece indistintamente o necessário e o supérfluo, o econômico e o anti-econômico, o produtivo e o destrutivo (GORZ, 2007, p. 166).

Mesmo que a submissão seja ocasionada menos pela necessidade de existência e mais por uma determinação externa, ao atribuir tal submissão aos “imperativos de um aparelho social de produção e de organização” deve-se considerar que esse “aparelho” é o próprio processo de reprodução do capital. Entretanto, numa perspectiva fatalista em relação à permanência da heteroregulação e otimista quanto à satisfação das necessidades, Gorz (2007, p. 166) compreende que “não é mais o par liberdade/necessidade o decisivo, mas o par autonomia/heteronomia. A liberdade consiste menos (ou cada vez menos) em nos liberar do trabalho necessário à vida e mais em nos liberar da heteronomia” (GORZ, 2007, p. 166).

4.2.3 Racionalidade econômica, dualismo e subjetivismo

Partindo de críticas aos regimes socialistas e a alguns movimentos sindicais, Gorz afirma que o interesse dos movimentos e das sociedades socialistas era coincidir integração funcional com integração social. Segundo ele, “a ‘consciência socialista’, em suma, consistia nessas qualidades morais e intelectuais graças às quais a integração funcional seria vivida e desejada por cada um como uma integração social” (GORZ, 2007, p. 45-46). O principal problema desta análise é que parte de abordagens e experiências que deformaram o marxismo, mas que são consideradas como mais um argumento para sua crítica à possibilidade de apropriação coletiva dos meios de produção. Assim, partindo de tais experiências, atribui à Marx aquilo que foi na verdade uma deformação do marxismo. Para ele, o fracasso socialista se deve à “ontologia marxiana que faz coincidir trabalho funcional e atividade pessoal” (GORZ, 2007, p. 48). Essa coincidência, para Gorz (2007, p. 48), é “irrealizável nas escala dos grandes sistemas”. Entretanto, é importante deixar claro que essa coincidência é irrealizável também para Marx, pois a ontologia do ser social na perspectiva marxiana não se trata de coincidir trabalho funcional com atividade pessoal, mas antes de mostrar que a atividade “pessoal” está subsumida à forma de trabalho alienado. O que é apreendido por Marx da realidade histórica que viveu é que com a apropriação dos meios de produção coletivamente e a conseqüente apropriação dos resultados da produção estaria eliminada qualquer necessidade de integração ou desintegração funcional, pois a funcionalidade como algo exterior e determinante das relações sociais não existiria.

Como o procedimento de Gorz é outro, ele considera que essa determinação externa se desenvolve a partir da racionalidade econômica e é impossível deixar de existir. “A heteronomia não pode, em uma sociedade complexa, ser completamente suprimida em benefício da autonomia” (GORZ, 2007, p. 96).

No desenrolar de seus argumentos, Gorz reconhece que sua análise guarda semelhanças à de Habermas, a respeito da distinção entre Mundo Vivido e Sistema, quando afirma que “há um parentesco evidente entre, de um lado, o que chamei esfera da heteronomia e integração funcional, e o que Habermas chama ‘sistema’ e ‘integração sistêmica’, por oposição ao ‘mundo da vida’ e à integração social” (GORZ, 2007, p. 40).

A crítica de Gorz ao tempo de trabalho e suas apostas na ampliação do tempo “livre” é muito semelhante à análise de Habermas a respeito da colonização do mundo da vida pelo sistema. “O sistema invade e marginaliza o mundo vivido, ou seja, o mundo acessível à compreensão intuitiva e à apreensão prático-sensorial. Ele subtrai aos indivíduos a possibilidade de ter um mundo, de tê-lo em comum” (GORZ, 2010c, p. 31). Porém, Gorz

(2007) entende que há limites na análise de Habermas. Ele critica a compreensão de Habermas sobre a noção de mundo da vida atribuindo-lhe certo idealismo, por partir de um “procedimento essencialmente teórico” (GORZ, 2007, p. 169). O mundo vivido não poderia ser o mundo das tradições, dos valores herdados e contrário à mudança e à inovação. Antes de conservar e defender trata-se, para o autor, de “reconquistar e ampliar uma esfera onde possa prevalecer uma auto-regulação de nossos modos de cooperação social e a autodeterminação dos conteúdos de nossas vidas” (GORZ, 2007, p. 176). É assim que ele desenvolve a sua crítica ao modo como Habermas define o mundo da vida com um aspecto de negatividade do sujeito “onde desaparece qualquer possibilidade de ações autônomas” (GORZ, 2007, p. 175). “Ora, tal concepção do ‘mundo da vida’ não é pertinente, nem operatória, em uma situação em que ‘tudo o que é sólido se desmancha no ar’; onde as tradições, valores e normas herdadas do passado tornaram-se caducas” (GORZ, 2007, p. 175).

O subjetivismo de Gorz ou o viés fenomenológico que marca toda a sua produção, como defende Camargo (2006), faz com que ele supervalorize o indivíduo na relação com a sociedade. Enquanto para Marx (2004, p. 107) o indivíduo é o ser social e “a vida individual e a vida genérica do homem não são diversas”, reconhecendo também que a vida individual pode ser mais ou menos próxima da universalidade ou próxima de uma particularidade, para Gorz (2007, p. 170), no entanto, “os indivíduos por sua autonomia e sensibilidade” vão além da realidade socialmente constituída.

Com a pretensão de criticar os exageros daqueles que atribuem à sociedade papel preponderante na determinação sobre o indivíduo, Gorz inverte a relação e atribui ao indivíduo papel preponderante. “Cada indivíduo é, também em si mesmo, uma realidade que não se esgota nos modos de dizer e de fazer que lhe oferece a sociedade” (GORZ, 2007, p. 171). A dualidade que marca o pensamento moderno e o pensamento de Gorz não abre espaços para a universalidade dentro da particularidade ou, neste caso, para o indivíduo que expressa o ser social.

O que pretende ao criticar o excesso sociológico é defender a diferença contra uma identidade da condição humana. “O que está em jogo nesta discussão é nada menos que a autonomia individual” (GORZ, 2007, p. 171). A sua defesa pela esfera da autonomia independente da esfera da heteronomia pode ser considerada como correspondente a uma independência do indivíduo em relação à sociedade⁵⁴. É por isso que o indivíduo pode, para

⁵⁴ Entretanto, como explicado no segundo capítulo, a partir de Gorz (2004) essa oposição entre indivíduo e sociedade muda de forma. A sociedade não seria mais a esfera do trabalho, porque, com o conhecimento sendo a principal força produtiva, há novamente um unificador e toda a sociedade passa a ser a sociedade do saber.

Gorz, ser livre mesmo vivendo em uma sociedade em que impera a racionalidade econômica que constitui normas, valores, condutas heterônomas. Isso apenas é possível, de acordo com o autor, porque a individualidade guarda certa independência em relação à “realidade socialmente constituída”. “Só pode haver reflexão autônoma, criação artística ou intelectual, revolta moral, se um distanciamento original impedir o sujeito individual de coincidir com a marca de ‘identidade’ de seu pertencimento social” (GORZ, 2007, p. 171).

Assim, a esfera da individualidade, do amor, da sensibilidade, da reflexão, das relações pessoais íntimas e afetivas seria incompatível com a racionalidade econômica. É essa compreensão que afasta Gorz do pensamento de Habermas, embora a compreensão da racionalidade econômica os aproxime. Para Gorz (2007), há uma diferença de método entre ele e Habermas. O seu método baseia-se em:

...partir da experiência vivida para explicar, por meio da análise existencial (fenomenológica) aquilo que no sentido (isto é, na intenção) original de um certo número de atividades tornava-as incompatíveis com a racionalidade econômica. Esta diferença de método faz com que a racionalidade econômica nos pareça inaplicável, do ponto de vista do sujeito – isto é, fundada a evidência na compreensão vivida -, a uma série de atividades e de relações impossíveis de serem subsumidas sob o conceito de ‘reprodução simbólica do mundo da vida’ ou de ‘razão comunicacional’ (GORZ, 2007, p. 170).

Parece que há aqui uma relação próxima com as elaborações encontradas nos primeiros livros de Gorz. De acordo com Silva (2002, p.54), em seus escritos iniciais o entendimento de Gorz era o de que somente “após ultrapassar o nível imediato das atitudes vitais que o sujeito alcança algum grau de consciência do ser, isto é, o nível estético”. Ou seja, permaneceu no pensamento do autor a incompatibilidade entre a satisfação das necessidades imediatas e a expressão da sensibilidade humana.

Marx (2004, p. 85), de forma semelhante, afirma que “o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre, da carência física, e só produz, primeira e verdadeiramente, na [sua] liberdade [com relação] a ela”. Ou, ainda no mesmo sentido, quando afirma que: “O homem carente, cheio de preocupações, não tem nenhum sentido para o mais belo espetáculo” (MARX, 2004, p. 110). Até aí há semelhanças, mas Gorz se mantém no dualismo e compreende em duas esferas distintas a produção da satisfação da necessidade e a produção em liberdade. Enquanto que Marx supera o dualismo ao compreender que a condição de liberdade de tal necessidade é a condição do domínio sobre a atividade da produção tornando-a objeto da sua vontade. Assim, a atividade produtora da satisfação de necessidades surge como atividade produtora livre. Mas, “o

trabalho estranhado inverte a relação, a tal ponto que o homem, precisamente porque é um ser consciente, faz da sua atividade vital, da sua essência, apenas um meio para sua existência” (MARX, 2004, p. 84-85). Para Marx é só o ser social quando ultrapassa os obstáculos do estranhamento que pode fugir da estupidez e parcialidade da individualização que aliena todos os sentidos pelo sentido do ter, que força o ser humano a reduzir-se a uma condição de miserabilidade não apenas nas condições necessárias para sua constituição fisiológica, como também nas condições necessárias para sua constituição sensível e cultural de ser humano.

CAPÍTULO V

CONHECIMENTO E LIBERDADE

As imprecisões das teses apresentadas por Gorz em relação à existência de um capital imaterial e do conhecimento como principal força produtiva já foram demonstradas por vários autores, com destaque para Antunes (1999) e Amorim (2006). Aqui se pretende discutir como o conhecimento como principal força produtiva se apresenta como uma “descoberta” chave para Gorz (2005) no fortalecimento de sua concepção do êxodo para a liberdade. É também se referindo ao conhecimento como principal força produtiva ocupando um lugar de destaque nas reflexões mais recentes de Gorz que Abramovay (2009, p. 76) afirma que “nos últimos anos de sua vida Gorz testemunhou a expansão de um fenômeno que materializava o caminho por ele preconizado na luta contra o capitalismo”.

Embora, de acordo com Silva (2002, p. 28), a utopia do trabalho social tenha se desfeito na última fase da produção teórica de Gorz, é possível perceber, dentro desta mesma fase, uma mudança nos seus argumentos, como explicado no segundo capítulo. Gorz, até 1996, elabora suas críticas à centralidade do trabalho principalmente por meio das negações ao proletariado como classe e ao caráter ontológico do trabalho. Em Gorz (2004; 2005), tem sequência o empreendimento de crítica à centralidade do trabalho, ao considerar o conhecimento como principal força produtiva e anunciar a crise da mediação do trabalho na produção do valor e do capital⁵⁵. Portanto, para Gorz, o proletariado não mais se constitui em uma classe e o trabalho não desenvolve ontologicamente a constituição do ser social e não produz valor. Dessa forma, finalmente se apresentaria a possibilidade do homem se livrar da necessidade da produção determinar a sua condição de existência. Está construído todo o caminho para o êxodo.

Como o trabalho teria perdido a sua centralidade e aumentado a importância do conhecimento para a produção, não importaria muito se o trabalho está subsumido ao capital, mas sim como o conhecimento se encontra nessa relação com o capital. E, para o autor, o conhecimento não está totalmente dominado pelo capital que apresentaria grandes dificuldades em dominá-lo. “O conhecimento e a informação são essencialmente bens comuns

⁵⁵ Amorim (2010a, p. 369), em outra perspectiva, considera que a produção de Gorz é o emblema de um movimento mais amplo de uma mesma problemática teórica, caracterizado pelo abandono, nos anos 1980, das categorias de análises marxistas e, em seguida, já nos anos 1990, caracterizado pela sua “retomada, mesmo que sob novos moldes”.

que pertencem a todo o mundo, e assim não podem definir propriedade privada e mercantilizada sem serem mutiladas em sua utilidade” (GORZ, 2010a, p. 13).

5.1 O homem, a natureza e os instrumentos na produção e reprodução da vida

Para analisar o lugar do conhecimento no processo de produção é necessário considerar tal processo em sua totalidade. Como já explicado, o trabalho é uma ação corporal que promove o intercâmbio orgânico do homem com a natureza, transformando-a e a partir dessa transformação produzindo a satisfação das necessidades materiais de sua existência. Essa ação transformadora não se desenvolve apenas pelo corpo orgânico do homem, mas também com a utilização de instrumentos que são a extensão desse corpo. Por isso, Marx e Engels (2007) explicam que a primeira necessidade histórica foi a produção desses instrumentos, que potencializam a ação corporal humana sobre a natureza. Ao produzir os instrumentos produz-se também e simultaneamente o trabalho.

Assim, o surgimento dos instrumentos de produção é simultâneo ao surgimento da própria humanidade. O instrumento, de certa forma, é uma síntese do processo de individuação e, portanto, da distinção entre homem e natureza. O instrumento é resultado da transformação da natureza e, por isso, guarda a condição de natureza transformada. É ao mesmo tempo uma extensão da natureza e uma extensão do corpo humano, como explica Marx (2004; 2011c).

Os instrumentos guardam essa contradição: possuem em si a natureza, pois é materialmente composto por ela e possuem também o homem, pois também é composto pelo trabalho humano. São produtos ou resultados da relação homem/natureza que não são consumidos para a satisfação de necessidades imediatas, mas são consumidos produtivamente, ou seja, são consumidos no processo de produção da satisfação de outras necessidades. É por isso que os instrumentos apresentam toda uma potencialidade produtiva, de tal forma que quanto mais elaborados qualitativamente, menor a quantidade necessária de trabalho vivo.

Desenvolver novos instrumentos de produção é sempre uma nova necessidade, porque potencializar o trabalho humano é uma busca constante. Tal como a busca da consciência por si mesma, como Hegel (2002) a compreende, esse desenvolvimento é interminável e é constitutivo do ser social. No modo de produção capitalista essa necessidade de potencializar o trabalho é ainda maior devida à concorrência entre os capitais. Cada nova

invenção tecnológica permite o aumento da produtividade, ou seja, menos tempo de trabalho vivo necessário e com isso a diminuição do valor da mercadoria e do seu preço. “A invenção torna-se então um negócio e a aplicação da ciência à própria produção imediata, um critério que a determina e a solicita” (MARX, 2011c, p. 587).

O trabalho, por ser uma práxis, já possui em si o caráter de produção de conhecimento. Ao desempenhar sua ação, o ser social aprende essa própria ação, produz novas técnicas, novos instrumentos, seleciona melhor as matérias primas, etc. O modo de produção capitalista, pela necessidade de concorrência entre os capitais, intensifica o desenvolvimento no espaço produtivo. Entretanto, esse desenvolvimento, embora intensificado pela concorrência, não surge por causa dela. É antes, resultado da própria capacidade de produzir conhecimento a partir do trabalho.

Porém, esse processo de produção do conhecimento encontra-se alienado, fragmentado e parcial. Os engenheiros e outros “profissionais” produzem as alterações técnicas nos instrumentos e na forma do trabalho. O trabalhador executa e utiliza aquilo que foi elaborado por outro. O trabalhador pouco compreende das inovações, suas finalidades e características constitutivas. Apenas se depara com o novo instrumento ou a nova forma de trabalhar que não foi ele quem criou ou produziu. Tudo isso é estranho a ele, embora seja produto do trabalho humano, produto da exteriorização. O trabalhador se apropria apenas parcialmente da nova técnica ou tecnologia produzida. Esse conhecimento elaborado retorna ao trabalhador de forma fragmentada, parcial, abstrata e atua como mais uma ideologia. A ideologia se constitui, assim, como resultado desse processo que obstaculiza a produção do conhecimento ou a produção do ser social. O conhecimento elaborado e o ser social que é constituído são resultados da apreensão parcial da realidade. O necessário processo de constituição do ser social, consciente, encontra um obstáculo contraditório nessa realidade alienada, mas mesmo assim ele precisa se desenvolver. O ser social precisa se fazer consciente, pois apenas dessa forma é humano. Os obstáculos objetivos se tornam também obstáculos ideológicos a esse processo, porque a consciência se forma, porém como falsa consciência da realidade.

Como o processo de constituição do ser social não é interrompido, o controle político da dominação se refaz permanentemente. A situação de alienação a qual o ser social está submetido não corresponde àquilo que o caracteriza na sua universalidade. A sustentação dessa situação é um ato de violência à natureza humana e requer a atuação permanente da

burguesia como classe, produzindo as condições desta manutenção. E a satisfação dessa necessidade é também produzida pelo trabalho alienado.

O desenvolvimento dos instrumentos de produção e as mudanças nas formas de organização do trabalho, ocorridas a partir de inovações que visam ao aumento de produtividade, potencializam a exploração da mais valia e a acumulação do capital, pois liberam tempo disponível que é apropriado em forma de tempo excedente. O capital acumulado e reinvestido como capital constante em maior proporção que o capital variável, faz as taxas de lucro, de uma maneira geral, decrescerem. Essa tendência do modo de produção capitalista se evidencia periodicamente com as crises de superprodução. O mesmo processo pode ser explicado a partir da diminuição do tempo de trabalho vivo necessário e, com isso, a ampliação do trabalho excedente, ou seja, população excedente. A diminuição do tempo de trabalho vivo não se converte em tempo disponível, porque o trabalho encontra-se dominado pelo capital. Ambos os casos, a ampliação do capital constante e a população excedente, representam excesso de forças produtivas. Contraditoriamente, como resposta às crises, um dos mecanismos utilizados é a inovação tecnológica dos instrumentos e da organização do trabalho para a produção, o que provoca novas crises ainda mais intensas. Esse movimento acompanhou o desenvolvimento do modo de produção capitalista dos tempos vividos por Marx e Engels até hoje e é a contradição fundamental que mantém viva as esperanças do processo de revolução social. “O próprio capital é a contradição em processo, pelo fato de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte de riqueza” (MARX, 2011c, p. 588-589).

Uma das principais características do processo de dissolução do modo de produção feudal foi o desenvolvimento das técnicas e instrumentos de produção ou, o desenvolvimento das forças produtivas. A técnica melhor elaborada, ou seja, o desenvolvimento do conhecimento no trabalho permitiu um maior domínio sobre a natureza que resultou em maior produção e necessidade de outras formas de relações sociais. Engels (2008), ao argumentar a respeito da indústria alemã nos séculos XIV e XV, destaca os teares, os prateadores, joalheiros, escultores, entalhadores, gravadores, armeiros, medalhistas, torneiros e outros que o autor vincula a uma indústria da arte, apoiada pelo luxo eclesiástico. Além disso, chama a atenção para os inventos da época que impulsionaram a produção, como a pólvora e a imprensa. Esse novo ritmo incrementou o comércio liderado pelas navegações. O autor identifica ainda progressos na produção das matérias primas na agricultura e

mineração. Porém, faz uma ressalva para o fato de que esse desenvolvimento observado na Alemanha era ainda inferior ao ocorrido em outros países da Europa, como a Inglaterra, França, Itália e a Holanda. Além disso, explica o autor que a Alemanha apresentava uma menor quantidade de população e densidade demográfica que esses países. Essas condições específicas, aliadas a outras como a característica das vias de transporte e a impossibilidade na época de uma cidade alemã se tornar um grande centro econômico, são o que justificam que na Inglaterra e na França o desenvolvimento do comércio e da indústria levou à construção de interesses gerais enquanto que na Alemanha o movimento inicial foi o contrário.

É possível perceber como o conhecimento aparece nessa análise de Engels (2008) como um dos promotores do desenvolvimento e transformações na organização da produção, embora não seja esse o propósito da análise do autor. O desenvolvimento das forças produtivas, a partir dos avanços tanto dos conhecimentos dos trabalhadores, suas habilidades e técnicas, quanto dos conhecimentos materializados nos instrumentos de produção, foi um dos elementos que criaram as condições das profundas transformações em curso na época.

Processo semelhante ocorre no atual estágio do modo de produção capitalista, exatamente porque essa é uma condição universal do ser humano, independente dos estágios particulares de organização em que se encontram: o modo de produção capitalista intensifica o desenvolvimento dos instrumentos de produção em razão da concorrência entre capitais, mas esse desenvolvimento é resultado da objetivação do conhecimento humano que é característica humana universal, desde seu primeiro ato histórico.

Atualmente, as mudanças na organização da produção também têm como um dos principais motores o conhecimento, como já identificado por diversos autores, a tal ponto que Gorz (2004; 2005) sustenta toda a sua argumentação com a tese de que o conhecimento se transformou em principal força produtiva na atualidade. Porém, Gorz atribui ao conhecimento uma espécie de “vida própria”, não o vincula ao sujeito que conhece e nem mesmo ao instrumento em que está materializado. Nesse sentido, a sua tese de que o conhecimento seria a principal força produtiva no capitalismo atual é equivocada, pois conhecimento em si não existe, o que existe são pessoas que põem o conhecimento em ação pelo trabalho. Ou, instrumentos de produção que guardam em si conhecimentos materializados através de trabalho morto. Assim, as principais forças produtivas continuam sendo o trabalho e os instrumentos que juntos transformam a natureza. Enquanto que o conhecimento em si, isolado, não pode nem mesmo ser considerado como uma força produtiva.

Como já explicado, a relação do homem com a natureza produz valores de uso para satisfação de necessidades e instrumentos que potencializam a produção desses valores de uso, mas também produz conhecimentos, ou seja, produz o ser social consciente. Por isso, o trabalho forma, possui um princípio educativo. Todos esses produtos do trabalho compõem o mundo exterior sensível, a natureza transformada. O homem, como ser social que é, possui a característica universal de apenas existir integrado ao mundo exterior sensível. Porém, Marx (2004) observa que o processo de alienação promove a desintegração do ser social e assim transforma todo o mundo exterior sensível em meios de produção da vida individual, ou “somente como meios para o capital” (MARX, 2011c, p. 589). Ou, no mesmo sentido, é “quando o trabalho estranhado reduz a auto-atividade, a atividade livre, a um meio, ele faz da vida genérica do homem um meio de sua existência física” (MARX, 2004, p. 85).

Dessa forma, é apenas em uma particularidade onde o trabalho é subsumido ao capital que o conhecimento pode aparecer como se fosse uma força produtiva, estranha e distante do próprio homem e “não como saber social geral”, “aspecto do desenvolvimento do indivíduo social” (MARX, 2011c, p. 589).

5.2 O êxodo ganha forma e conteúdo: o conhecimento como principal força produtiva

A tese central para sustentar toda a proposta de Gorz (2004; 2005) para o êxodo é a do conhecimento como principal força produtiva. Em decorrência disso, entende que há um processo de acumulação de capital imaterial. A reflexão passa pela compreensão do processo de criação de valor e a relação entre trabalho, tempo, conhecimento e inteligência no atual estágio do desenvolvimento do capitalismo.

Para Gorz (2005), a centralidade do conhecimento provoca uma grande mudança na forma de pensar a economia. Assim, a coerência das categorias econômicas marxianas é questionada de modo enfático. “Se a força produtiva decisiva (a da inteligência, do conhecimento) não se presta a tornar-se mercadoria, as categorias tradicionais da economia política entram em crise: o trabalho, o valor, o capital” (GORZ, 2010a, p. 13). Questionamentos semelhantes foram realizados por diversos outros economistas, sociólogos e filósofos⁵⁶.

O autor não denomina o atual estágio do capitalismo de uma única forma, mas ao caracterizá-lo sempre aparecem menções à “sociedade da inteligência”, “sociedade do saber”,

⁵⁶ Entre esses autores os mais destacados por Gorz são Jurgen Habermas, Robert Kurz, Jeremy Rifkin, Maurizio Lazzarato, Antonio Negri, Dominique Méda, Michael Hardt, Claus Offe.

“capitalismo cognitivo”, “economia do conhecimento”. Prefere utilizar a expressão economia do conhecimento e sociedade da inteligência ou sociedade do saber do que capitalismo cognitivo. Isso porque, para o autor, as tentativas de perpetuação do capitalismo criam expressões que não demonstram o caráter potencial de transformação para uma nova sociedade que abarca o momento atual de emergência da economia do conhecimento e a expressão “capitalismo cognitivo” seria uma delas.

Embora o conhecimento seja considerado a principal força produtiva, por Gorz (2005), ele não pode ser considerado como meio de produção ou, pelo menos, não podem os conhecimentos que não são técnico-científicos. Esta diferença está relacionada com a distinção entre valor e riqueza, tal como o autor compreende estes conceitos. Em sua interpretação, o conhecimento age como uma riqueza, como algo imensurável e que pertence a todos, por isso não poderia ser apropriado privadamente. O conhecimento seria uma riqueza sem medida. Ele faz parte de um conjunto de riquezas que estão com seus potenciais empobrecidos por estarem imersas na lógica da produtividade. A lógica da “economia que não conhece outro valor que o comercial” (GORZ, 2005, p. 61) leva a uma economicização de todas as atividades e riquezas. Assim, Gorz (2005) entende que a riqueza não está vinculada a esfera da produtividade e não há possibilidade de compreendê-la a partir de categorias econômicas. Valor e riqueza são, portanto, compreendidos como independentes. O primeiro pertencendo à produtividade e a segunda ao cotidiano da vida fora da produção.

Assim, na compreensão do autor, os meios de produção estariam também atrelados à produtividade enquanto que as forças produtivas teriam características que lhe permitiriam estar no tempo “livre”. Dessa forma, o conhecimento não pode ser considerado como um meio de produção, mas apenas como força produtiva, porque não pode estar autenticamente expresso na produtividade. Apenas os conhecimentos “cuja potencialidade instrumental é manifesta ou previsível” (GORZ, 2005, p. 55) podem ser retidos e valorizados como fontes de valor. Esses conhecimentos instrumentais são suscetíveis de serem capitalizados (GORZ, 2005).

Nesse sentido, Gorz (2005) apresenta uma distinção entre saber e conhecimento. Ao saber estariam relacionadas a inteligência, a imaginação, a criatividade, a comunicação, a motivação e outras características que não podem ser formalizadas, prescritas, e mensuradas. Ao conhecimento estão relacionadas a ciência, a informação, enfim, o objeto exterior. “De fato, o conhecimento não implica necessariamente a inteligência: ele é mais pobre do que esta última” (GORZ, 2005, p. 79).

Ao distinguir saber de conhecimento, riqueza de valor e força produtiva de meio de produção, o autor acredita estar delimitando o tempo/espaço da razão instrumental, acompanhando a lógica dualista de suas argumentações em obras anteriores. Com isso, estabelece uma crítica àqueles que propugnam a permanência do modo de produção capitalista. Gorz (2010b, p. 17), por sua vez, acredita que “a saída do capitalismo já começou” e que a compreensão do conhecimento como meio de produção apenas auxilia na perpetuação da “economia capitalista comercial” (GORZ, 2005, p. 55). Trata-se de uma “tomada, por parte do capitalismo, das últimas riquezas que ele não possuía, e que, aliás, é inapto para produzir” (GORZ, 2005, p. 52-53).

Daí a importância, para o autor, em distinguir riqueza de valor; força produtiva de meios de produção; e a “economia do conhecimento” da “economia capitalista comercial”, onde impera a razão instrumental. A economia do conhecimento surge como uma negação da lógica da racionalidade econômica capitalista. Entretanto, há tentativas de tratar a emergência da economia do conhecimento como uma nova forma do capitalismo que são, para Gorz (2005), mascaramentos do seu potencial de negação ao próprio capitalismo. O potencial de negação ao capitalismo que é apresentado pela economia do conhecimento consiste nas novas formas de solidariedade, cooperação, produção de riquezas potencializadas em grande medida pelo advento da tecnologia da informação, especialmente a internet. Estaria, dessa forma, aberto o caminho para o êxodo em direção à sociedade do saber que permite a livre expressão dos sentidos e aptidões humanas.

É nesse sentido que a economia do conhecimento está posta como uma possibilidade real de realização do êxodo para uma nova forma de organização social. A economia do conhecimento “contém os germes de uma negação e de uma superação do capitalismo, do trabalho como mercadoria e das trocas mercantis” (GORZ, 2005, p. 54). Teria a “vocação para ser uma economia do que é distribuição comum, da gratuidade; ou seja, o contrário de uma economia [...]. No fundamento da economia capitalista do conhecimento, encontramos então uma antieconomia...” (GORZ, 2010a, p. 14).

Mas a economia do conhecimento se expressaria no tempo “livre” e não na produtividade. Por isso, alerta para o fato de que a tentativa de usar o conhecimento como uma nova forma de acumulação do capital é a alternativa que tem sido encontrada para perpetuar o capitalismo que já se mostra em esgotamento. Com isso, correr-se-ia o risco de que o desenvolvimento da tecnociência e sua íntima relação com o capital pode levar até mesmo ao fim do g nero humano (GORZ, 2005).

Embora Gorz critique com propriedade as tentativas de perpetuação do capital que ideologicamente mistificam o que está em curso ao simplesmente adjetivar o capital⁵⁷, ele não apreende a força que ainda exerce o capital como classe que domina o trabalho. Meios de produção, para o autor, são elementos externos ao homem e pertencentes ao mundo da produtividade, o mundo inferior no qual o homem estaria preso ao trabalho heterônomo para a satisfação das suas necessidades. A não compreensão de que é apenas na particularidade do trabalho alienado que o corpo inorgânico do homem aparece apenas como meio de sua produção, externo a ele, faz com que Gorz contribua para a permanência de determinadas mistificações. É o que faz ao considerar o conhecimento como força produtiva. Mas o conhecimento é trabalho e como tal aparece no modo de produção capitalista, ao mesmo tempo, como força produtiva quando é práxis e como meios de produção e força produtiva quando é trabalho morto.

5.3 A insustentabilidade do conhecimento como (principal) força produtiva

Apenas os recursos naturais, os instrumentos de produção e o trabalho são forças produtivas. Tudo o que é produzido envolve o trabalho, instrumentos e recursos naturais, com maior ou menor intensidade proporcional entre eles. Por isso, são fundamentais à condição humana independente de particularidades históricas de um ou outro modo de produção. Gorz (2005) insiste em apresentar uma quarta força produtiva que é o conhecimento, porém, mais do que isso, entende ser essa a principal força produtiva e, portanto, o trabalho como determinante do valor perde espaço, bem como o próprio valor como categoria.

Entretanto, como já afirmado, o conhecimento em si não existe. Ou o conhecimento está no processo da práxis, ou seja, determinando a qualidade do trabalho, ou o conhecimento está materializado nos instrumentos de produção como trabalho morto. O conhecimento é sempre um conhecimento humano. É o homem quem conhece e esse conhecimento só tem valor quando em ação, ou seja, só possui um valor no trabalho. Seja no trabalho vivo, quando conhecimentos mais desenvolvidos qualificam este trabalho com um caráter mais complexo, seja no trabalho morto, quando está materializado na máquina, na ferramenta ou no *software*.

⁵⁷ “As palavras não são inocentes quando incluem ‘ingenuamente’, nas relações sociais do capital, o que há alguns anos parecia lhes escapar. Eu penso na inflação de ‘capitais’ que agora veicula o pensamento dominante: ‘capital cultural’, ‘capital inteligência’, ‘capital educação’, ‘capital experiência’, ‘capital social’, ‘capital natural’, ‘capital simbólico’, ‘capital humano’, ‘capital conhecimento’ ou ‘cognitivo’, sobretudo, que é a base do ‘capitalismo cognitivo’ ou até mesmo da ‘sociedade cognitiva’...” (GORZ, 2005, p. 53).

É apenas na particularidade da alienação e do fetiche que o conhecimento pode ser confundido como meio de produção ou como força produtiva, pois esse é um contexto no qual o conhecimento aparece como se estivesse separado do homem. Porém, o conhecimento, assim como a natureza, os instrumentos e demais resultados do trabalho, constituem uma universalidade na qual o ser social está integrado ontologicamente. Entretanto, todo esse produto do trabalho humano se relaciona com os próprios homens apenas como meio da produção da sua condição individual e da reprodução do capital. Nessa particularidade a “ciência, que força os membros inanimados da maquinaria a agirem adequadamente como autômatos por sua construção, não existe na consciência do trabalhador, mas atua sobre ele por meio da máquina como poder estranho, como poder da própria máquina” (MARX, 2011c, p. 581).

Gorz (1982) já questionava a noção de classes sociais e esse questionamento se consolida ainda mais em seus últimos escritos. Com o conhecimento emergindo como principal força produtiva e o trabalho perdendo totalmente sua centralidade, a noção de classe social também se desvanece. O conhecimento segundo ele, ainda não foi apropriado pelo capital e é impossível de o ser, pois, é “indispensável ao sistema de produção de mercadorias; mas este é incapaz de produzi-lo segundo sua lógica e seus métodos próprios” (GORZ, 2005, p. 56).

Nesse sentido, está mais de acordo com o pensamento de Gorz a noção de êxodo no lugar de revolução social. A revolução social não faz o menor sentido para o autor, além dos aspectos já considerados nos capítulos anteriores, também porque o trabalho, os instrumentos e recursos naturais não se constituiriam mais como fundamento da produção na sociedade atual. O fundamental para a produção, atualmente, seria o conhecimento que ainda não seria uma propriedade do capital e possuiria alguns obstáculos para ser transformado em mercadoria. “O problema, para o capital, é o de se apropriar, valorizar e subsumir uma força produtiva, que em si mesma, não se deixa devolver às categorias da economia política” (GORZ, 2005, p.31). Esse caráter do conhecimento e o fato dele ser atualmente a principal força produtiva é o que o permite afirmar que “...uma autêntica economia do conhecimento corresponderia a um comunismo do saber no qual deixam de ser necessárias as relações monetárias e as de troca” (GORZ, 2005, p. 10).

Todo instrumento possui certo conhecimento materializado e o desenvolvimento dos instrumentos é ao mesmo tempo um desenvolvimento do conhecimento relacionado a ele.

O autor faz uma distinção entre máquinas que objetivam o “saber morto” e outra coisa, que formaliza o conhecimento, relacionada ao desenvolvimento de *softwares*. Ou seja, o *software* não exerceria a função de saber morto, objetivado. O *software* seria algo abstraído do suporte material e humano, guardando independência em relação ao instrumento e ao trabalho. O *software* é o principal emblema desse conhecimento em si ou da riqueza em si, independente, que Gorz (2005) acredita existir.

Tudo muda quando os conteúdos imateriais não são mais inseparáveis dos produtos que os contêm e nem mesmo das pessoas que os detêm; quando eles acedem a uma existência independente de toda a utilização particular; quando traduzidos em *softwares*, eles são suscetíveis de serem reproduzidos em quantidade ilimitadas por um custo ínfimo (GORZ, 2010b, p. 23).

Esse é um dos focos fundamentais da argumentação apresentada pelo autor. O que os *softwares* representam no processo de produção? A passagem abaixo evidencia melhor essa questão:

Mas a verdadeira novidade ‘revolucionária’, está ainda em outro lugar: é que o conhecimento, separado de todo produto no qual esteve ou está incorporado, pode exercer em si mesmo, e por isso, uma ação produtiva em formas de programas de computador. Ele pode *organizar* e *gerir* as interações complexas entre um grande número de atores e de variáveis; pode *conceber* e *conduzir* as máquinas, as instalações e os sistemas de produção flexíveis; ou seja, desempenhar o papel de um capital fixo, substituindo o trabalho vivo, material ou imaterial, por trabalho acumulado. Posto que o custo marginal dos programas de computador é bastante pequeno, até desprezível, o conhecimento pode economizar muito mais trabalho do que custou, e em proporções gigantescas, inimagináveis há pouco tempo. Isso significa que se o conhecimento é, por certo, fonte de valor, ele destrói muito mais valor do que serve para criar. Dito de outro modo, ele economiza quantidades imensas de trabalho social remunerado, e conseqüentemente diminui, ou mesmo anula, o valor de troca monetária de um número crescente de produtos e serviços (GORZ, 2005, p. 37, grifo do autor).

Difícil compreender como algo que o custo é bastante pequeno e tendente à zero, “pode desempenhar o papel de capital fixo”. É provável que o sentido de capital fixo utilizado por Gorz seja de capital de uma forma geral, instrumento de produção, como trabalho objetivado que potencializa o trabalho. O que Gorz (2005) apresenta não é a característica de todo instrumento de produção? É isso o que permite o aumento da produtividade. Todo instrumento de produção potencializa a produção de tal forma que economiza tempo de trabalho. Quando posto em prática, o instrumento economiza mais trabalho vivo do que o que foi necessário para a sua produção e é por isso que na história do modo de produção

capitalista sempre houve substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto, ou seja, substituição de trabalhadores por máquinas e *softwares*.

Essa substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto, realizada pelos *softwares*, apenas difere da substituição realizada pela automação das máquinas pelo seu caráter mais intenso e com impacto maior no aumento da produtividade. Para compreender melhor é preciso voltar à questão da maquinaria tal como Marx a apreendeu. Marx explica que a revolução industrial promoveu o advento da máquina-ferramenta que é um conjunto de ferramentas incorporadas em um mesmo mecanismo capaz de desenvolver “as mesmas operações que eram antes realizadas pelo trabalhador com ferramentas semelhantes. Provenha a força motriz do homem ou de outra máquina, a coisa não muda em sua essência” (MARX, 2011b, p. 430).

Assim, há uma mudança qualitativa no processo de produção, pois a máquina potencializa enormemente o trabalho humano. A potencialização do trabalho humano é ainda maior quando várias máquinas estão relacionadas ou combinadas no processo de produção de um mesmo objeto, constituindo um sistema de produção por máquinas. Marx (2011b) explica que esse sistema é melhor quanto mais contínuo for o processo de combinação de máquinas em toda a extensão da produção do mesmo objeto. A eficiência está diretamente relacionada com a menor quantidade de interferência humana. Assim, “um sistema de máquinas [...] constitui em si mesmo um grande mecanismo autômato, sempre que é movido por um primeiro motor que se impulsiona a si mesmo” (MARX, 2011b, p. 437).

Embora em distintas proporções, o processo é muito semelhante. O *software* apenas potencializa a eficácia do sistema autômato. Isso ficou conhecido como automação flexível ou como autonomia. Com os *softwares*, surgiram novas oportunidades para automação, pois as possibilidades de combinação de máquinas são ainda maiores, tornando o processo ainda mais contínuo e diminuindo ainda mais a interferência humana. Ohno explica em relação a fábrica da Toyota:

Na Toyota uma máquina automatizada com um toque humano é aquela que está acoplada a um dispositivo de parada automática. Em todas as fábricas da Toyota, a maioria das máquinas, novas ou velhas, está equiparada com esses dispositivos [...] para impedir produtos defeituosos. Dessa forma, inteligência humana ou um toque humano é dado às máquinas. A autonomia também muda o significado de gestão. Não será necessário um operador enquanto a máquina estiver funcionando normalmente. Apenas quando a máquina para devido a uma situação anormal é que ela recebe atenção humana. Como resultado, um trabalhador pode atender diversas máquinas, tornando possível reduzir o número de operadores e aumentar a eficiência da produção (OHNO, 1997: 28).

O fato dos *softwares* serem “baratos” nada altera no desenvolvimento das leis do processo de criação de valor. Assim o são porque podem ser facilmente reproduzidos, com pouco dispêndio de trabalho e pouca utilização de recursos naturais (já transformados evidentemente) de valor elevado. Dessa forma, a transferência de valor do *software* para a mercadoria também é pequena, o que gera a diminuição do valor da mercadoria produzida pelo complexo sistema de máquinas coordenadas pelo *software*.

É importante lembrar que o grande número de “atores e variáveis” controladas por esses *softwares* também possuem valor. São máquinas, material de trabalho e o próprio trabalho vivo. E quem possui condição de comprar máquinas, material e trabalho, são os capitalistas. E o propósito de todo capitalista é produzir mais valia, como bem explica Marx. Ele não produz apenas uma mercadoria, mas antes disto, produz mais valia. Por isso, “o valor de troca monetária de um número crescente de produtos” não pode ser anulado pela introdução do conhecimento materializado em forma de programas de computadores, porque se esses produtos não possuírem valor de troca que permita a acumulação de capital eles não serão produzidos produtivamente. Marx (2011b, p. 427) já explicava não ser objetivo do capital diminuir o esforço de trabalho com as suas invenções que visam aumentar a produção, por isso, é possível estabelecer certa analogia com a compreensão em relação à maquinaria que “tem por fim baratear as mercadorias, encurtar a parte do trabalho do dia do trabalho da qual precisa o trabalhador para si mesmo, para ampliar a outra parte que ele dá gratuitamente ao capitalista. A maquinaria é meio para produzir mais-valia”.

Enfim, a impossibilidade do conhecimento ser considerado como força produtiva é importante de ser enfatizada. Gorz (2005) não dá a devida importância ao fato de que não existe saber ou conhecimento dissociado do ser social. É importante insistir nisto. Não há saberes ou conhecimentos “isolados” ou “soltos”. Ambos sem estarem em ação não são nada. Ao contrário, saberes e conhecimentos em ação são práxis, são trabalhos, e apenas assim são valiosos e capazes de produzir valor e riqueza. Dessa forma os saberes e conhecimentos constituem a própria relação do homem com os outros homens, com o mundo exterior sensível, ou seja, com a natureza. É o próprio trabalho.

5.4 A produtividade e as riquezas externas

No ritmo de seu raciocínio dualista, Gorz separa o conhecimento instrumental, que é aquele aplicável na esfera produtiva, “susceptíveis de serem ‘capitalizados’” (GORZ,

2005, p. 55) dos saberes e riquezas que se situam fora deste marco. Mas, para o autor, mesmo o conhecimento instrumental, por ser um conhecimento, é também uma fonte de riqueza em si. Essa distinção ele constrói relacionando com a presença ou não de força de trabalho. O conhecimento quando é uma força de trabalho, ou seja, quando é um homem que conhece e trabalha, ele é força produtiva. Por isso, é fonte de riqueza, segundo o autor. Já o conhecimento desvinculado da força de trabalho é riqueza em si, “é fonte de sentido e fim em si mesmo” (GORZ, 2005, p.55).

O que o autor acredita estar em curso é um processo em que a riqueza em si ganha cada vez mais espaço. Essa riqueza que é produzida fora da esfera econômica, ele denomina como “externalidade positiva”. Ela é produzida coletivamente, em relações de solidariedade e cooperação, na vida cotidiana. Para o autor, atualmente as empresas buscam essas externalidades para o atendimento de suas necessidades produtivas. “Do ponto de vista do capital, as externalidades positivas são um recurso inesgotável posto gratuitamente à sua disposição” (GORZ, 2005, p. 53). Esse é o capital conhecimento que agora seria a grande fonte de valor.

Mas Gorz (2005, p. 53) observa que o capitalismo aproveita esse capital conhecimento apenas quando consegue alterá-lo em “sua associação com as formas tradicionais, financeiras e materiais do capital”. Sua existência não é proporcionada pela finalidade de servir ao capital, ao contrário, “contém os germes de uma negação e de uma superação do capitalismo, do trabalho como mercadoria e das trocas mercantis” (GORZ, 2005, p. 54). Por isso, Gorz (2005) acredita que o conhecimento faz parte das riquezas que são externas ao que ele chama de sistema de produção de mercadorias, pois não são produzidos dentro de sua lógica interna, embora seja indispensável a esse sistema.

O problema do advento do conhecimento como principal força produtiva, na perspectiva do capital, seria que o conhecimento ou saber não exerceria o seu papel de produtor de valor da mesma forma que a força de trabalho. O valor do saber, diferente do valor da força de trabalho, é indeterminável. “Ele pode, uma vez que é digitalizável, se multiplicar indefinidamente e sem custos” (GORZ, 2005, p. 59). A propagação do saber é entendida de forma positiva, como o germe de uma nova possibilidade: a possibilidade da efetivação da economia do conhecimento. Por outro lado, as tentativas de privatização do saber e de reduzi-lo como uma aplicabilidade para o capital contradizem à sua característica de riqueza imensurável. Assim, “o capitalismo só pode se afirmar como capitalismo do saber se empregar para tanto um recurso copioso – a inteligência humana -, transformando a

abundância potencial desta última em escassez” (GORZ, 2005, p. 59). Se a medida do tempo de trabalho não é mais a fundamental para a produção, a fonte da produtividade não estaria mais na economia de tempo de trabalho, mas “numa *organização que promove a auto-organização* e engendra externalidades positivas” (GORZ, 2005, p. 60, grifo do autor).

Tudo isso ajuda a construir a fronteira entre o desenvolvimento do capitalismo, em que a produção do valor é a prioridade, com sua característica contrária a liberdade humana e, a produção da riqueza, da economia do conhecimento ou da sociedade da multiatividade, para a qual o mais importante seria a livre expressão dos sentidos e aptidões humanas. O grande desafio seria o êxodo de um lugar para outro, seria inverter a relação de subsunção entre a o tempo da produtividade e o tempo de produção das verdadeiras riquezas humanas. Esse é o caminho que Gorz acredita que pode estar em curso, pois o “capital humano”, esse que seria constituído pelas externalidades, pelas riquezas produzidas coletivamente no cotidiano da vida e não na produção da satisfação das necessidades, ele carregaria um potencial emancipador. A crença de Gorz, de que tal inversão já está em curso, se ampliou cada vez mais ao longo da terceira fase de sua produção teórica. Dois enfáticos exemplos, presentes no seu livro *O imaterial*, seguem abaixo:

Somente nessa outra economia, que também é o outro da economia, aprendemos a humanizar a nós mesmos reciprocamente e produzir uma cultura da solidariedade e da coletividade. Tão logo ela é reconhecida, o significado prioritário das riquezas não fabricáveis e não computáveis remete à inversão necessária das relações entre a primeira economia formal, que produz o valor mercantil, e a segunda, invisível, que cria a riqueza da vida que não pode ser trocada, ‘possuída’, dividida, consumida. A primeira economia deve estar subordinada à segunda, a criação de riqueza deve ser desatrelada da criação de valor (GORZ, 2005, p. 57).

Uma inversão fundamental se opera: não é mais o homem que é posto a serviço do desenvolvimento da produção; é a produção que é posta a serviço do desenvolvimento humano, ou seja, da produção de si. A diferença entre produzir e produzir-se tende a se apagar [...]. O apagamento do produtivismo inaugura uma outra relação com o tempo, com o próprio corpo e com a natureza, que se reflete no desenvolvimento da ‘capacidade de prazer’, da ‘aptidão ao lazer’, nas atividades artísticas e em outras atividades não instrumentais (GORZ, 2005, p. 62-63).

Além de apoiar-se no entendimento do advento do conhecimento como principal força produtiva com todos os aspectos já explicados, o autor chega a essa conclusão apresentada acima se apoiando também em passagens do *Grundrisse* de Marx. Nessas passagens Marx aborda a superação do modo de produção capitalista e, com isso, a possibilidade de emancipação humana, ou seja, de reencontro autêntico e efetivo com o mundo exterior sensível. Mas, como já explicado, Gorz (2005) não leva em consideração que

Marx apresenta essa possibilidade apenas mediante a superação da subsunção do trabalho ao capital.

De forma semelhante aos seus textos anteriores, Gorz atribui à superação do produtivismo como condição da efetivação da liberdade, entretanto, faz isso dando a entender que seria essa também a concepção de Marx. Na interpretação efetuada por Gorz (2005), de uma das passagens do *Grundrisse*, Marx atribuiria como condição para a superação do capitalismo a “superação do produtivismo. A economia deixa de dominar a sociedade, as forças e capacidades humanas deixam de ser meios de produzir riqueza; elas são a riqueza, ela mesma” (GORZ, 2005, p. 62).

O produtivismo, assim como a racionalidade, são mediações que compõem o modo de produção capitalista e como tal são indispensáveis para a apreensão da totalidade concreta desse modo de produção. Porém, isoladamente não respondem à concretude da organização do modo de produção. É necessário compreender a especificidade de diversas mediações tais como o produtivismo e a racionalidade econômica, bem como de diversas outras mediações que se apresentam no interior desta realidade. Porém, da mesma forma, é necessário compreender as relações entre essas mediações e o lugar que cada uma ocupa. Apenas assim, é possível compreender a realidade em sua concretude. Isoladamente, sem considerar a mediação fundamental da propriedade privada dos meios de produção, tanto o produtivismo quanto a racionalidade, não conseguem responder às contradições fundamentais do modo de produção capitalista.

Talvez seja por isso que Gorz em seus últimos textos tenha restringido bastante o uso da racionalidade econômica como o fundamento de sua compreensão do modo de produção, trocando-a pelo produtivismo e pelo capital imaterial. Em Gorz (2005) já não é possível perceber a desintegração entre integração funcional e integração social como resultado da racionalidade, tal qual em Gorz (2007). Nesta obra mais recente, o autor permanece com seu entendimento dualista, mas entre a produtividade e a sua externalidade como produção da riqueza. E a explicação para as contradições já não são mais aquelas proporcionadas pela racionalidade econômica, mas sim aquelas proporcionadas pela ascensão do conhecimento como principal força produtiva.

Talvez, também seria pela mesma razão que deixou de utilizar a dicotomia entre heteronomia e autonomia. Nesta dicotomia, adotada principalmente em suas obras dos anos 1980 e 1990, o trabalho não era questionado como principal força produtiva e, assim, a sociedade dual se organizava, no entender de Gorz (1982; 2007), entre essas duas esferas com

o trabalho sendo o eixo. De um lado o trabalho heterônomo, limitado pelas imposições da racionalidade econômica. De outro lado, a autonomia que poderia ser desenvolvida no tempo “livre” do trabalho.

Mas tendo o conhecimento como principal força produtiva, a sociedade dual se dividiria a partir da referência do próprio conhecimento e não do trabalho. De um lado o valor como capital imaterial, oriundo do poder do capital ao explorar as riquezas dos conhecimentos produzidos externamente a ele, ou seja, produzidos no outro lado, onde se encontra a livre produção do saber, das riquezas, da cultura. A dicotomia continua a mesma e o fundamento da liberdade também continua sendo o êxodo de um lado para outro, porém, considerando o conhecimento como principal força produtiva, o mesmo êxodo ganha um conteúdo mais visível e adquire maior substância nos argumentos do autor.

Dessa forma, a ênfase dada à ação dos sujeitos e movimentos sociais em busca das reformas como algo a se conquistar é bem minimizada em Gorz (2005). Agora, a ação da conquista do tempo “livre” através de pressão por reformas já é confundida com uma suposta tendência do próprio conhecimento como principal força produtiva em emancipar-se do capital. A produção de si no cotidiano da vida seria uma necessidade e uma ameaça ao capital. A própria necessidade do capital levaria a um desenvolvimento de redes de cooperação, solidariedade, produção de conhecimento que agem contra ele.

Assim, a ação humana para o êxodo permanece em seus argumentos, mas não apenas como uma reivindicação, uma conquista, mas principalmente como uma tendência. “Não haverá revolução pela derrubada do sistema por forças exteriores. A negação do sistema se espalha em seu interior por meio de práticas alternativas que ele próprio suscita, dentre as quais, as mais perigosas para ele são exatamente aquelas das quais ele não pode se abster” (GORZ, 2005, p. 70).

É em meio a essas argumentações que surge a sua interessante aposta em outras formas de mobilização social ao compreender que a força transformadora não pode ser algo externo e elaborado racionalmente de forma programática por um partido político. O autor visualiza o potencial transformador das redes livres de programadores, dos *hackers*, do movimento ecológico e até mesmo da livre difusão de conhecimento entre os pesquisadores e outras redes de cooperação e ação prática, nas quais a tática e a estratégia não estão presentes distinguindo as ações dos objetivos ou os meios dos fins, tais como nas organizações burocratas partidárias e sindicais. Mas o avanço que essa crítica ao programa partidário alcança é limitado por aquilo que pode ser a razão pela qual o autor deixou de lado a

racionalidade como princípio explicativo do modo de produção capitalista. Ele entende que a própria característica atual do capitalismo exige que a produção não seja mais crivada pela mensuração das forças produtivas, pela procura máxima do lucro, da eficácia do trabalho, do desempenho e de todas as características pautadas pela racionalidade econômica. Mas, ao contrário, “a racionalidade econômica não é mais o que já foi. Ela agora exige que os critérios habituais do rendimento sejam subordinados aos critérios do desenvolvimento humano e, assim, a uma racionalidade fundamentalmente diferente” (GORZ, 2005, p. 61).

Ao mesmo tempo em que vislumbra o potencial transformador apresentado pelas mais variadas formas de ação prática para a construção de alternativas, o autor esbarra na compreensão de que o êxodo de um lado para outro estaria tendencialmente em curso. Assim, já seria uma necessidade do capital subordinar-se ao ser social. Novamente aqui, é importante insistir que a não compreensão do modo de produção capitalista em sua totalidade concreta, por não considerar algumas de suas mediações mais determinantes, é o que leva Gorz a esse entendimento. É preciso considerar que o processo de acumulação do capital é uma necessidade e não uma escolha do capital. Da mesma forma se encontra a subsunção do trabalho ao capital e a consequente coisificação do homem. Não é possível simplesmente inverter essa relação sem atingir os fundamentos que a sustentam. Não é possível transformar o tempo excedente gerado pelo desenvolvimento das forças produtivas em tempo disponível para o pleno desenvolvimento humano sem suprasumir a subsunção do trabalho ao capital.

5.5 O “capital imaterial” e a saída já em curso

Relacionada à compreensão de Gorz (2005) de que o conhecimento não deve ser considerado como meio de produção, mas apenas como riqueza em si ou como força produtiva quando atrelado ao trabalho, está a tese de acumulação de capital imaterial. O capital imaterial acumulado é aquele oriundo da representação que a marca possui para os consumidores. Nesse sentido, o papel da publicidade é fundamental.

Mas será possível falar em capital imaterial? Para Gorz sim, pois:

Na medida em que o valor simbólico do produto se torna a fonte principal do lucro, a criação de valor se desloca para um campo em que os progressos de produtividade podem continuar sem efeito sensível sobre o nível dos preços. O capital fixo imaterial da firma compreende agora a sua notoriedade, seu prestígio, constitutivos de um capital simbólico; e o talento, a competência, a criatividade das pessoas que produzem a dimensão quase artística dos artigos (GORZ, 2005, p. 50).

A ciência com pretensão de desmistificar uma realidade não pode em sua exposição utilizar expressões que contribuem ainda mais para a mistificação. O conceito de capital apreendido por Marx a partir da realidade histórica do tempo em que viveu não compreende a “fama” de uma marca ou de uma empresa. O capital é trabalho subsumido, por isso, exerce, ao mesmo tempo, as funções de alavancar e inibir as potencialidades do trabalho. Essa função não se exerce simbolicamente ou abstratamente, mas apenas no próprio processo de produção.

De acordo com a análise de Gorz (2005), a marca é o que melhor expressa essa condição, pois produtos bastante semelhantes muitas vezes possuem valores totalmente distintos. A marca carrega um aspecto de singularidade ou personalização. Faz o consumidor se sentir diferenciado, embora a rigor, muitas vezes ele utilize o mesmo produto com pouquíssimas distinções em relação a outros. “A marca deve funcionar da mesma maneira que funciona a assinatura de um artista reputado, atestando que o objeto não é uma mercadoria vulgar, mas um produto raro, incomparável” (GORZ, 2005, p. 47). Explica ainda, que a marca garante a possibilidade, ao menos temporária, de certo monopólio de determinada mercadoria. Esse monopólio também não seria material, mas simbólico, pois de fato essa possibilidade está dada apenas para a marca e não para a mercadoria em si, com sua utilidade. É nesse sentido, segundo o autor, que o montante gasto com publicidade muitas vezes supera o que é gasto na produção material da mercadoria. O que Gorz (2005) não apreende nesse processo é que a representação é falsa. A marca e a mercadoria em geral prometem mais do que são. Por isso, esse valor simbólico é falso, é resultado do fetiche.

Gorz afirma, por exemplo, que “os fatores que determinam a criação de valor são o componente comportamental e motivação, e não o tempo de trabalho dispendido” (GORZ, 2005, p. 09). Acrescenta ainda que o trabalho abstrato simples é substituído pelo trabalho complexo e o trabalho material pelo trabalho imaterial, o que dificultaria o controle e a medida de determinação do valor. Essa nova forma de produzir valor foi a fórmula encontrada por Gorz (2005) para explicar a existência de “valores” muito acima do valor de uso e do valor de troca. Esse “valor” seria simbólico e não mensurável, podendo chegar a níveis elevadíssimos. Essa contradição seria a origem da instabilidade e das atuais crises do capitalismo. Estaria aí a explicação para as bolhas nas bolsas de valores. Tudo isso, seria a expressão das dificuldades “para transformar em valor (monetário), e fazer funcionar como capital, o valor essencialmente não mensurável, não permutável do ‘capital imaterial’; e para fazer funcionar o ‘capitalismo cognitivo’ como um capitalismo” (GORZ, 2005, p. 60).

O trabalho complexo faz parte da teoria do valor de Marx. Ele explica que um trabalho qualitativamente superior pode corresponder a muitos trabalhos simples. O que ocorreu com o desenvolvimento do modo de produção capitalista foi que a diferença entre o trabalho simples e o trabalho mais elaborado qualitativamente intensificou de forma extraordinária, no mesmo ritmo que se intensificou a diferença entre a miséria e a riqueza. A miséria e o trabalho simples de hoje são os mesmos dos séculos anteriores. Porém no contexto da alienação do trabalho, a liberação de tempo disponível, o desenvolvimento da qualificação e da melhor condição de existência não é dividido entre todos, o que faz com que a distância entre o mais avançado e o mais atrasado intensifique sempre mais. O tempo disponível, a produção da riqueza, a apropriação dos resultados da produção, da cultura, do desenvolvimento das forças produtivas, é condicionado pela situação de classe.

A distância entre o trabalho simples e o trabalho complexo é muito superior no momento atual a tal ponto que, em grande medida, o trabalho simples é facilmente substituível pela ação da máquina ou de um sistema de máquinas. Com o desenvolvimento do trabalho como força produtiva, o indivíduo que não possui nenhuma habilidade que diferencie o seu trabalho do trabalho mais simples se sente e é tratado como um objeto qualquer. A riqueza do potencial atual do trabalho não é por ele apropriada, não está integrado organicamente com os atuais instrumentos de produção em sua forma mais desenvolvida. Esses instrumentos aparecem como coisa estranha com a qual ele não consegue interagir e é dominado por ela. Um computador e um *software* não representam o papel de extensão do corpo humano, ao contrário, o dominam e revelam toda a sua impotência. Assim, muitos trabalham como se trabalhassem nos estágios mais simples do desenvolvimento das forças produtivas.

O trabalho tem todas as condições de estar integrado organicamente com as forças produtivas equivalentes a ele. Mas na particularidade em que o desenvolvimento dos instrumentos de produção é de qualidade muito superior à qualidade do trabalho simples, tudo é estranho ao ser social que não consegue acompanhar o desenvolvimento das forças produtivas. Ele é reduzido a nada, torna-se insignificante, desqualificado, menosprezado pelos demais e culpabilizado pela condição em que se encontra. Esse trabalho é precário para as condições de trabalho do tempo atual, o ser social vive agora, mas com as características da vida de tempos passados, está, assim, fora do seu tempo, ou pelo menos, fora do tempo que potencialmente poderia estabelecer uma relação de verdadeiro intercâmbio com o mundo exterior sensível. A forma como se relaciona com a vida, com o mundo exterior sensível, é

totalmente estranha e danosa, analogamente ao que Marx (2004, p. 146) explica a respeito da forma como é desumano habitar em condições inferiores às condições de habitação de seu tempo, pois são condições precárias ao estágio de desenvolvimento da humanidade. Assim, o “homem retorna à caverna etc, mas regressa à ela, sob uma figura estranhada, hostil. O selvagem na sua caverna – esse pitoresco elemento natural oferecendo-se para fruição e abrigo – não se sente estranho; ou sente-se, antes, como em casa, como peixe na água”.

Um dos argumentos utilizados por Gorz (2005) em sua tentativa de evidenciar que o conhecimento e o capital imaterial seriam atualmente mais importantes na produção é o de que cada vez mais as empresas não possuem “capital fixo material” próprio e o alugam de outra empresa, como pode ser percebido na passagem abaixo:

As empresas de produção material são relegadas ao posto de vassallos das firmas cuja produção e cujo capital são essencialmente imateriais. Assim uma proporção rapidamente crescente de firmas prefere alugar seu capital fixo material (prédios, instalações, máquinas, meios de transporte) a ser proprietária dessas coisas (GORZ, 2005, p. 38).

Mas apesar da empresa alugar seu parque industrial de outra, o que foi alugado embora não pertença a ela, ainda assim existe pertencendo a outra empresa. Do ponto de visto contábil, a empresa está aumentando seus gastos com o capital de giro e diminuindo os gastos com o capital fixo. Do ponto de vista da circulação do capital, está diminuindo o capital fixo e ampliando o capital circulante. O que é perfeitamente compreensível, pois isso significa diminuição do tempo de giro do capital, algo procurado por qualquer capitalista, principalmente quando a tendência é acentuação da queda da taxa de lucro, como nos momentos de grande desenvolvimento dos instrumentos de produção.

Do ponto de vista do processo de acumulação do capital, não significa nada, pois a empresa não diminui seu montante de capital constante⁵⁸, pois apenas transfere a forma de investimento, mas a relação proporcional com o capital variável continua a mesma. Ou seja, não há mudança na composição técnica do capital oriunda deste motivo. Na totalidade do processo produtivo, considerando todas as empresas que participam do processo de produção, a composição técnica do capital tende a ser de aumento do capital constante em relação ao capital variável, o que diminui a taxa de lucro. É importante lembrar que, na teoria do valor de Marx, o capital variável é aquele que muda do início para o fim do processo de acumulação

⁵⁸ A definição de Marx (2011a, p. 244), para capital constante é seguinte: “A parte do capital, portanto, que se converte em meios de produção, isto é, em matéria prima, materiais acessórios e meios de trabalho não muda a magnitude do seu valor no processo de produção. Chamo-a, por isso, parte constante do capital, ou simplesmente capital constante”.

de capital, ou seja, é aquele empregado na compra da força de trabalho, fonte da extração de mais valia.

Terceirizar as atividades de produção não significa que estas atividades estariam acabando. Essa conclusão precipitada só pode ser possível se a análise se detiver em uma empresa singular, desconsiderando a divisão social do trabalho e demais mediações que compõem a totalidade do processo de produção. O impulso à terceirização ocorre porque certas atividades não possuem a mesma taxa de lucro quando comparadas com outras, devido à mudança na composição técnica do capital e pela necessidade de diminuição do tempo de giro do capital.

O processo de terceirização implica também que a fragmentação do trabalho esteja em curso com maior intensidade. A concepção e a execução do trabalho não se separam mais apenas no interior da fábrica, mas entre fábricas distintas, ou entre empresas e fábricas. Em alguns casos, o “gorila adestrado” trabalha em uma fábrica e o “trabalhador de novo tipo” em outra. Por mais que várias características atuais da organização da produção tenham tornado o trabalho mais “flexível”, exigindo competências diversas e a operação de várias máquinas ao mesmo tempo através do computador, ainda há uma divisão entre trabalho manual e intelectual, que agora se desloca e se estabelece também entre fábricas. O trabalho manual com suas características flexíveis contemporâneas, em grande medida, se desloca para um espaço distinto do trabalho intelectual de concepção e criação.

O entusiasmo como Gorz (2005) compreende a atualidade do modo de produção capitalista faz com que ele apresente uma perspectiva bastante otimista em relação às mudanças em curso. Acredita que essas mudanças possuem um potencial libertador relacionado à emergência do conhecimento como principal força produtiva. E que uma grande “revolução” nas relações sociais poderia entrar em curso, com a diminuição da importância da dimensão econômica e na instauração do “comunismo do saber”.

“O último estágio do projeto fundamental da ciência: emancipar o espírito da natureza e da condição humana” (GORZ, 2005, p. 94): é assim que o autor interpreta o avanço da tecnologia da informação e sua inserção no próprio corpo humano. Porém, esse apenas pode ser o projeto da ideologia, nunca da ciência. O projeto da ciência é exatamente o contrário, é a emancipação humana. Libertar dos obstáculos da alienação que separa o homem da natureza, separa o homem de si mesmo, esse é o verdadeiro papel da ciência. A afirmação acima apenas mostra que o “espírito” ideológico está entrando em desespero, pois não mais

consegue apostar na “ordem e no progresso” em uma civilização marcada pelo trabalho alienado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Foi com o intuito de contribuir com a compreensão dos desdobramentos da temática da liberdade na atual fase do modo de produção capitalista que esta tese se desenvolveu. O ponto de partida para as investigações foi o interesse em analisar alguns aspectos da condição contemporânea de resignação diante da subsunção do trabalho ao capital. No campo teórico, uma das características marcantes dessa situação é a crítica à centralidade do trabalho.

O estudo delimitou-se na análise da obra de André Gorz, um dos principais autores que desenvolveram tal crítica. Gorz foi um autor com grande influência e com análises profundas a respeito do capitalismo contemporâneo. A produção teórica de Gorz permitiu um diálogo abrangente com questões fundamentais da fase atual do modo de produção capitalista.

Embora Gorz tenha produzido em um momento histórico marcado pela resignação ou “pela raiva do humanismo e do legado do iluminismo” como define Bernstein (1985, p. 25 *apud* Harvey, 1999, p. 46), ele se distingue de muitos de seus contemporâneos por apresentar certo otimismo para o futuro da humanidade ou, pelo menos, por insistir em uma busca de sentido para a vida humana. Entretanto, tal busca está pautada em uma concepção de liberdade vinculada ao tempo “livre” do trabalho que insiste na possibilidade de sua ampliação sem tocar nas relações de dominação entre as classes.

A fecundidade da produção teórica do autor analisado suscitou imersões teóricas fundamentais. O seu grande mérito é a ousadia e a forma criativa e propositiva na qual analisa o capitalismo contemporâneo. Tal aspecto é o que faz da leitura de sua obra algo muito rico e que provoca no leitor reflexões que fogem do padrão convencional das críticas à sociedade capitalista. Sem dúvida, ele consegue atingir seu objetivo de convidar o leitor ao debate com a intenção de “livrar o pensamento e a imaginação dos lugares comuns ideológicos nos quais se enreda o discurso social dominante” (GORZ, 2004, p. 91).

Essa característica peculiar, somada à sua forma um tanto quanto livre de escrever e à sua ânsia em propor alternativas, fez com que os escritos a partir da terceira fase de sua obra seguissem um caminho marcado por certas continuidades, mas também por algumas rupturas. Muitas de suas críticas e noções elaboradas foram revistas e abandonadas em momentos posteriores. Mas um traço que permaneceu marcante foi a constante crítica à Marx, presente em seus principais argumentos e na forma como construiu e articulou suas propostas.

Entretanto, tais críticas careceram de maior rigor e fidelidade ao pensamento

marxiano. É desse aspecto que emergem os principais limites de suas reflexões. Ao tomar como ponto de partida certas deformações do marxismo e lhes atribuir demasiada relevância em seus argumentos, algumas lacunas se constituíram no esquema-teórico conceitual que produziu.

Dentre elas, destaca-se o otimismo demasiado com a inversão na relação de subordinação entre tempo de trabalho e tempo disponível, com o tempo disponível adquirindo *status* preponderante. Entretanto, essa relação encontra-se determinada pela dominação que o capital exerce sobre o trabalho. E, em tal condição, o tempo disponível gerado pelo desenvolvimento das forças produtivas não é usufruído no livre desenvolvimento do indivíduo, mas, ao contrário, é apropriado pelo capital, na forma de tempo excedente.

É por avançar nesse aspecto que o tema da liberdade no pensamento marxiano é tratado de forma inovadora. Marx não limita a liberdade à libertação das necessidades, também não a limita à condição de autogoverno ou de autonomia. Mas acrescenta a ambas, a libertação da dominação ao capital como uma condição indispensável. O trabalho, nesta perspectiva, precisa ser suprassumido, ou seja, é necessário superar seu caráter negativo e particular e conservar sua universalidade positiva e criativa. Esse é o grande desafio para que o trabalho se revele como liberdade, mas tal desafio implica em eliminar a subsunção do trabalho ao capital. Porém, como conquistar tal condição é, talvez, a mais obscurecida das questões impostas pelo fetichismo da mercadoria.

Reconquistar o tempo disponível de sua expropriação realizada pelo capital em forma de tempo de trabalho excedente é tarefa que requer a suprasunção do trabalho alienado, mas que pode ser, simultaneamente, um caminho nesta direção. A originalidade e a ênfase de Gorz ao chamar a atenção para o potencial do tempo disponível tem o mérito de reapresentar a relevância desta questão que muitas vezes tem passado desapercibida por aqueles que ainda resistem à resignação que insiste em afirmar que não há possibilidades para a emancipação humana.

REFERÊNCIAS

ALVES, Giovanni. *O novo (e precário) mundo do trabalho: reestruturação produtiva e crise do sindicalismo*. São Paulo: Boitempo, 2000.

ABRAMOVAY, Ricardo. Anticapitalismo e inserção social dos mercados. *Tempo social*, São Paulo, v.21, n.01, p.65-87, jun. 2009. Disponível em:
<http://www.fflch.usp.br/sociologia/tempo-social/mostraArtigo.php?id=507>

AMORIM, Henrique. Continuidades e rupturas teóricas em André Gorz: classe social, trabalho e qualificação profissional. In. SILVA, Josué Pereira da; RODRIGUES, Iram Jacome (Org.). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 91-112.

_____. Centralidade e imaterialidade do trabalho: classes sociais e luta política. *Trabalho, educação e saúde*, Rio de Janeiro, v. 8, n. 3, p. 367-385, 2010a. Disponível em:
<http://www.epsjv.fiocruz.br/revista/upload/revistas/r307.pdf>

_____. Valor-trabalho e trabalho imaterial nas ciências sociais contemporâneas. Caderno CRH, v. 23, n. 58, p. 191-202, Salvador, 2010b. Disponível em:
<http://www.cadernocrh.ufba.br/viewarticle.php?id=632>

ANTUNES, Ricardo. *Os sentidos do trabalho: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 1999.

_____. *Adeus ao trabalho: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. 9. ed. São Paulo: Boitempo: 2003.

_____. *O caracol e sua concha: ensaios sobre a nova morfologia do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2005.

_____. Trabalho e valor: anotações críticas sobre a obra recente de André Gorz. In.: SILVA, Josué Pereira da; RODRIGUES, Iram Jácome (Org.). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 141-151.

ARENDT, Hannah . *A condição humana*. 10 ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2000.

_____. *Entre o passado e o futuro*. 6 ed. São Paulo: Perspectiva, 2007.

_____. *Sobre a Revolução*. São Paulo: Companhia das letras, 2011.

BERLIN, Isaiah. *Estudos sobre a humanidade: uma antologia de ensaios*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

BIGNOTTO, Newton. O Renascimento das liberdades. In.: NOVAES, Adauto (Org.): *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2002. p. 77-98.

BARROS, José D' Assunção. Materialismo histórico e determinismo: revisitando uma polêmica. *Crítica e sociedade: revista de cultura política*. v. 1, n. 1, p. 96-123, 2011. Disponível em: <http://www.seer.ufu.br/index.php/criticassociedade/article/view/11467>

BOTELHO, Maurilio Lima. *Crise da Sociedade do trabalho: teorias em conflito*. 2009. 380 f. Tese (Doutorado em desenvolvimento, agricultura e sociedade) - Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2009.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social: uma crônica do salário*. 7. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008a.

_____. *A discriminação negativa: cidadãos ou autóctones?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2008b.

_____. *A insegurança social: o que é ser protegido?* Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

CONSTANT, Benjamin. Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos. In: *Filosofia Política* 2. Porto Alegre: L&PM, 1985, p. 9-25.

CAMARGO, Silvio. Capitalismo e utopia na teoria social de André Gorz. In: SILVA, Josué Pereira da; RODRIGUES, Iram Jacome (Org.). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 167-181.

CAMARGO, Silvio. Considerações sobre o conceito de trabalho imaterial. *Pensamento Plural*, Pelotas, n.9, p. 36-59, 2011. Disponível em: <http://www.ufpel.edu.br/isp/ppgcs/pensamento-plural/edicoes/09/75-280-1.pdf>

ENGELS, Friedrich. *A revolução antes da revolução: as guerras camponesas na Alemanha; Revolução e contra-revolução na Alemanha*. São Paulo, Expressão Popular, 2008.

_____. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. São Paulo: Boitempo, 2010.

FURTADO, Roberto Pereira. O não-lugar do professor de Educação Física em academias de ginástica. 2007. 187 f. Dissertação (Mestrado em Educação) – Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2007.

FROMM, Erich. *O medo à liberdade*. 14 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1983.

GHELERE, Gabriela Doll. *A liberdade individual para Benjamin Constant*. 2008. 94 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

GORZ, André. *Adeus ao proletariado: para além do socialismo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

_____. *Les chemins du paradis: L'agonie du Capital*. Paris – França: Editions Galilée, 1983.

_____. *Misérias do presente, riqueza do possível*. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. *O Imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo: Annablume, 2005.

_____. *Metamorfoses do trabalho: crítica da razão econômica*. São Paulo: Annablume, 2007.

_____. A ecologia política, uma ética da libertação. In.: *Ecológica*. São Paulo: Annablume, 2010a. p. 7-16.

_____. A saída do capitalismo já começou. In.: *Ecológica*. São Paulo: Annablume, 2010b. p. 17-26.

_____. A ecologia política entre a expertocracia e a autolimitação. In.: *Ecológica*. São Paulo: Annablume, 2010c. p. 27-43.

_____. Crescimento destrutivo e decrescimento produtivo. In.: *Ecológica*. São Paulo: Annablume, 2010d. p. 55-65.

_____. Crise mundial, decrescimento e saída do capitalismo. In.: *Ecológica*. São Paulo: Annablume, 2010e. p. 67-76.

_____. Riqueza sem valor, valor sem riqueza. In.: *Ecológica*. São Paulo: Annablume, 2010f. p. 77-99.

HARVEY, David. *Condição pós-moderna*. 8 ed. São Paulo: Loyola, 1999.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do espírito*. 7. ed. Vozes: Bragança Paulista: 2002.

HOBBSAWM, Eric. *Bandidos*. 4. ed. São Paulo: Paz e terra, 2010a.

HOBBSAWM, Eric. *A era das revoluções*. 25. ed. São Paulo: Paz e terra, 2010b.

KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2008.

LANDIM FILHO, Raul. Liberdade e/ou necessidade: a concepção cartesiana de liberdade em questão. *Revista Índice*, Rio de Janeiro, v. 3, n. 1, p. 27-40, 2011. Disponível em: <http://www.revistaindice.com.br/2raullandimfilho.pdf>

LOWY, Michael. A teoria do desenvolvimento desigual e combinado. *Outubro*, São Paulo, n. 1, p. 73-80, 1998. Disponível em: http://www.revistaoutubro.com.br/versaofinal/edicoes/01/out01_06.pdf

LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

MAGALHÃES, Theresa Calvet de. A atividade humana no trabalho (labor) em Hannah Arendt. *Ética e filosofia política*, Juiz de Fora-MG, v. 9, n. 1, jun. 2006. Disponível em: http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/files/2010/03/9_1_theresa.pdf

MARX, Karl. Para a crítica da economia política. In.: *Coleção os pensadores*. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

_____. *Miséria da Filosofia: resposta à filosofia da miséria de Proudhon*. São Paulo: Centauro, 2001

_____. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2004.

_____. *Capítulo VI: inédito de O Capital*. 2 ed. São Paulo: Centauro, 2004b.

_____. *O capital: crítica da economia política – livro 1 – o processo de produção do capital*. 29 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011a.

_____. *O capital: crítica da economia política – livro 2 – o processo de circulação do capital*. 29 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011b.

_____. *Grundrisse: manuscritos econômicos...* São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011c.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã...* São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Manifesto do partido comunista*. São Paulo: Anita Garibaldi, 2001.

Marx e Engels. *Cartas filosóficas e o manifesto comunista de 1848*. São Paulo: Moraes, 1987.

MÉSZÁROS, Istvan. *Para além do capital*. São Paulo: Boitempo, 2002.

_____. *O desafio e o fardo do tempo histórico: o socialismo no século XXI*. São Paulo: Boitempo, 2007.

NAVARRO, Vera Lucia. *Trabalho e trabalhadores do calçado: a indústria calçadista de Franca (SP): das origens artesanais à reestruturação produtiva*. São Paulo: Expressão popular, 2006.

NOVAES, Adauto. O risco da ilusão. In.: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2002. p. 7-13.

NOVAES, Moacyr. Vontade e contravontade. In.: NOVAES, Adauto (Org.). *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2002. p. 59-76.

OHNO, Tiichi. *O sistema Toyota de produção: além da produção em larga escala*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

ORGANISTA, José Henrique Carvalho. *O debate sobre a centralidade do trabalho*. 1. ed. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

PADILHA, Valquíria. *Tempo livre e capitalismo: um par imperfeito*. Campinas, SP: Alínea, 2000.

PINTO, Geraldo Augusto. Uma introdução à indústria automotiva no Brasil. In.: ANTUNES, Ricardo (Org.). *Riqueza e miséria do trabalho no Brasil*. São Paulo: Boitempo, 2006. p. 77-92.

POGREBINSCH, Thamy. Emancipação política, direito de resistência e direitos humanos em Robespierre e Marx. *Dados*, Rio de Janeiro, v. 46, n. 1, p. 129-152, 2003.

RODRIGUES, Cintia Luzardo. Principais aspectos do neorrepblicanismo de Philip Pettit. *Pensamento Plural*, Pelotas, n.6, p. 35-56, 2010.

SALAMA, Pierre. *Pobreza e exploração do trabalho na América Latina*. São Paulo: Boitempo, 1999.

SANTOS, Ariovaldo. Gorz e o inquietante adeus ao proletariado. In: SILVA, Josué Pereira da; RODRIGUES, Iram Jacome (Org.). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 127-139.

SILVA, Josué Pereira da. *André Gorz: trabalho e política*. São Paulo, Annablume, 2002.

_____. *André Gorz e Renda Básica: uma história de conversão crítica*. In: Congresso Internacional da Rede Mundial de Renda Básica, 13. 2010, São Paulo. BIEN 2010 Brasil: Renda básica como instrumento de justiça e paz. v. 1, São Paulo, 2010. p. 1-17.

_____. Tensão entre tempo social e tempo individual. *Tempo social*, São Paulo, v. 21, n.1, p. 35-50, jun. 2009.

SILVA, Josué Pereira da; RODRIGUES, Iram Jacome. Introdução. In.: SILVA, Josué Pereira da; RODRIGUES, Iram Jacome (Org.). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume, 2006. p. 7-11.

SKINNER, Quentin. *Liberdade antes do liberalismo*. São Paulo: UNESP, 1999.

TROTSKY, Leon. Peculiaridades do desenvolvimento da Rússia. In.: *A história da revolução russa*. 2. ed. Rio de Janeiro, Paz e terra, 1977. p. 23-33.