

O CAPITALISMO COMO SOCIEDADE DO TRABALHO

Resumo introdutório de uma definição essencial do capitalismo

Bruno Lamas

1. Conceitos tradicionais de capitalismo

Nos últimos 30 anos o mundo foi palco de um vasto conjunto de aceleradas mudanças sociais, económicas e políticas em larga escala, marcadas pela demissão crescente do Estado de Providência e o enfraquecimento das soberanias nacionais, pela queda do bloco soviético e a afirmação em termos globais de uma política neo-liberal, pela constituição de um mercado mundial (fragmentado mas real), facilitada por uma revolução tecnológica baseada na informática e pela introdução das preocupações ecológicas na vida política e social. Estas mudanças não são simples eventos mas profundas e graduais transformações históricas que nos forçam, em termos intelectuais, a um repensar das categorias teóricas fundamentais de compreensão da nossa realidade social. Do nosso ponto de vista, esse repensar não pode ser levado a cabo sem uma nova conceptualização do capitalismo, que por sua vez precisa de considerar a *sua natureza necessariamente dinâmica e contraditória*.

Neste aspecto, a teoria económica dominante do século XX tem muito pouco para nos oferecer. Desde o modelo do equilíbrio geral desenvolvido por Walras no final do século XIX, e que deu início ao que hoje conhecemos como 'escola neo-clássica' (ver Denis, 1966/2000), a ciência económica dominante parte sistematicamente da suposição quase-teológica que a economia capitalista, ou melhor, o 'mercado' se encontra em constante equilíbrio; esta ideia é apresentada e defendida sem qualquer base factual, sendo antes um pressuposto *a priori* e não o resultado de uma investigação empírica (Freeman, 1996), que no entanto tem-se mantido de um modo metafísico ao mesmo tempo que é desmentida a todo o instante pela realidade. Portanto, deste ponto de vista, o capitalismo não tem nenhuma tendência imanente, nenhuma dinâmica histórica que mereça investigação. Segundo os neo-clássicos, a haver uma relação entre capitalismo e as grandes mudanças sociais das últimas décadas ela será certamente contingente.

Contrariamente à tradição neo-clássica, a teoria económica da tradição marxista sempre expressou uma preocupação com a dinâmica do modo de produção capitalista e

em certa medida com a dinâmica sócio-histórica em geral, utilizando sobretudo os mecanismos funcionalistas do materialismo histórico. No entanto, a partir dos meados dos anos de 1960, o neo-marxismo expandiu-se e fragmentou-se nas especialidades das ciências sociais e humanas do meio académico, começando simultaneamente a evidenciar na generalidade um desinteresse pela dinâmica histórica do capitalismo, pela investigação da sua especificidade e mesmo um abandono gradual da própria ideia de história. Esta situação, resultante sobretudo da integração acrítica do estruturalismo (ao qual o marxismo também não é de todo alheio), foi acompanhada de forma concomitante pela tematização superficial de algumas das preocupações estritamente económicas que eram características da própria tradição neo-clássica, como a questão do equilíbrio, a redução do capitalismo à sua designação do senso comum de 'economia de mercado' e a defesa política das teses 'neo-neo-keynesianas' (Habermas, 1985/2002) do pleno emprego. Ora, com o declínio da economia planificada do 'socialismo realmente existente', a crescente importância da ciência no aumento da produtividade e a constituição de um mercado global, a vertente económica do neo-marxismo começou a esgotar-se, ficando paralisada na sua capacidade teórica e crítica. Mas, do nosso ponto de vista, as raízes desta incapacidade do pensamento económico (e sociológico) neo-marxista não se devem nem à simples integração de paradigmas externos ao marxismo nem à abordagem aos temas da escola neo-clássica; de facto, os problemas já se encontravam nas categorias que caracterizam o próprio marxismo tradicional.

Por 'marxismo tradicional' entendemos aqui a definição de Postone, ou seja, refere-se

(...) não a uma tendência histórica do marxismo, mas, de um modo geral, a todas as abordagens teóricas que analisam o capitalismo do ponto de vista do trabalho e caracterizam esta sociedade, essencialmente, em termos de relações de classe, estruturadas pela propriedade privada dos meios de produção e por uma economia regulada pelo mercado (Postone, 1993/2003: 7).

Deixemos por agora de parte o que significa uma análise do capitalismo 'do ponto de vista do trabalho' e concentremo-nos na definição do capitalismo em termos de propriedade privada dos meios de produção. De acordo com esta perspectiva dominante, aquilo que distingue e caracteriza historicamente o capitalismo é a contradição entre a propriedade privada e mercado, por um lado, e o desenvolvimento dos meios de produção industrial, por outro. Ou seja, o mercado livre estimulou o aparecimento da indústria moderna, cujo desenvolvimento faz por sua vez aumentar a riqueza social geral; mas uma vez que os produtores (a classe trabalhadora) não possuem os meios de produção, esta riqueza excedente concentra-se nas mãos da classe proprietária

(capitalistas), e ilustra tendencialmente a natureza profundamente desigual do capitalismo; gera-se então uma contradição entre o potencial produtivo do desenvolvimento industrial (as forças produtivas) e as relações sociais de produção totalmente injustas, porque baseadas na concentração da propriedade privada em poucas mãos. Uma vez abolida a propriedade privada dos meios de produção e instalada a sua propriedade colectiva, poder-se-á planear e organizar de forma racional e finalmente justa os meios de produção industrial, pondo-se um fim à exploração capitalista e à existência das classes. Desta forma, um novo modo de distribuição dos meios de produção industrial é a condição para a abolição do capitalismo; ou seja, o modo de distribuição é o foco de toda a crítica. Esta conclusão é paradoxal uma vez que “o marxismo é geralmente considerado um teoria da produção” (Postone, 1993/2003: 8).

A contradição marxista entre as forças produtivas e as relações de produção, quando apresentada como uma tensão estrutural entre a produção industrial, de um lado, e a propriedade privada e o mercado de outro, é entendida como uma contradição entre o modo de produzir e o modo de distribuir. Consequentemente, a transição do capitalismo para o socialismo é vista como uma transformação do modo de distribuir (propriedade privada, mercado), e não do modo de produzir (Postone, 1993/2003: 8).

Não podemos no entanto pensar que esta concepção do capitalismo se encontra historicamente e intelectualmente ultrapassada; para além de se encontrar subjacente a grande parte do discurso político-crítico da globalização, ela está presente ainda hoje de forma explícita num vasto campo das teorias sociais. *E isto acontece mesmo depois da propriedade colectiva dos meios de produção realizada na União Soviética não ter conduzido de modo algum a uma superação do capitalismo.* Observemos, a título de exemplo, o conceito de capitalismo apresentado recentemente por Castells no âmbito da sua teorização da ‘sociedade em rede’ e do ‘capitalismo informacional’. Devemos ter aqui em atenção que Castells, embora tenha substituído uma parte do léxico do marxismo tradicional pelos termos ‘neutros’ da economia neo-clássica, continua a utilizar amplamente as suas ideias fundamentais, sendo um dos seus representantes mais paradigmáticos. Segundo o autor,

O princípio estrutural de apropriação e controle do excedente caracteriza um modo de produção. (...) No capitalismo, a separação entre os produtores e os seus meios de produção, a transformação do trabalho em bem e a posse privada dos meios de produção, com base no controlo do capital (excedente transformado em bem), determinaram o princípio básico da apropriação e distribuição do excedente pelos capitalistas, embora quem é (são) a(s) classe(s) capitalista(s) constitua um tema para

a investigação social, em cada contexto histórico, e não uma categoria abstracta (Castells, 1996, 2000/2002:19).

Verificamos assim que, para Castells, em primeiro lugar aquilo que distingue um modo de produção dos outros é a distribuição do seu excedente. Ou seja, *aquilo que caracteriza um modo de produção é o seu modo de distribuição*. No caso específico do capitalismo, então, é a 'propriedade privada dos meios de produção' nas mãos dos capitalistas, ou seja, uma certa forma de distribuição dos meios de produção que determina a distribuição do capital, entendido como o 'excedente transformado em bem'. Em segundo lugar, e relacionado com o ponto anterior, salta à vista aqui um outro problema que também está presente no marxismo tradicional: *a incapacidade de pensar o capital a não ser enquanto mais-valia*; mais-valia essa que deve, por sua vez, explicar a existência das classes, reduzindo a teoria do capitalismo a uma teoria da exploração. Ora, segundo Marx, a mais-valia é apenas uma fracção do capital; não é o próprio capital. Em terceiro lugar, podemos observar que *Castells simplesmente não reconhece aqui o capitalismo enquanto processo, enquanto movimento histórico, mas enquanto um estado, uma situação onde apenas as classes merecem ser estudadas historicamente*. Pode-se dizer, e com razão, que esta terceiro problema não é típico do marxismo tradicional. Mas se tivermos em consideração a sua incapacidade em explicar o falhanço soviético do ponto de vista das suas próprias categorias, percebemos que lhe restaria poucas alternativas a partir da década de 1990 para além de aproximar-se do formalismo a-histórico neo-clássico.

O que nos parece pertinente é o facto do marxismo tradicional ter sistematicamente excluído à partida uma contradição interna ao próprio modo de produção capitalista, quando é justamente este o objecto da investigação de Marx em 'O Capital' (Marx, 1867/1996b). Mas esta problemática só pode ser entendida à luz da sua teoria do valor, um tema que no desenvolvimento subsequente do marxismo tradicional nas primeiras décadas do século XX foi sendo posto de lado em benefício da sociologia das classes, exceptuando alguns autores isolados como Isaak Rubin (1928/1980).

Ao contrário do marxismo tradicional e da escola neo-clássica, tanto Marx como Adam Smith (Smith, 1996) e David Ricardo (Ricardo, 1817/1996) tinham como base das suas teorias a definição do conceito de 'valor'. Ora, desde as teorias marginalistas este problema desapareceu totalmente da teoria económica (e da teoria social em geral) e foi remetido para uma periferia filosófica supostamente inútil e académica ou como algo simplesmente inquestionável; no entanto, ameaça agora voltar de forma redutora com a questão da informação como suposta nova fonte de produtividade num contexto de uma

nova revolução tecnológica ou com a crescente importância do capital financeiro no funcionamento da economia 'real'. Este regresso, no entanto, parece caracterizar-se por uma queda teórica para um nível atrás de Marx e mesmo de Ricardo.

2. Capitalismo como 'modo de produção baseado no valor'

Na generalidade é aceite que a teoria do valor-trabalho se deve a Marx. Do nosso ponto de vista, tal atribuição é, por um lado, falsa e, por outro, falaciosa. É falsa porque, de facto, ideias em defesa do valor do trabalho encontram-se presentes na teoria económica pelo menos desde Locke e William Petty (Bianchi, 1970/1981: 39; Denis, 1966/2000: 198)¹; Adam Smith, por sua vez, apresentou essa tese pela primeira vez de forma explícita e David Ricardo (1817/1996) deu-lhe o grau de consistência mais maduro da economia política clássica. É falaciosa, porque na realidade trata-se de uma redução positivista da teoria do valor de Marx, levada a cabo pela prolífica literatura do marxismo tradicional, e que silencia o "carácter duplo do trabalho exposto nas mercadorias" (Marx, 1867/1990: 52). A consequência mais imediata é uma perda da capacidade crítica da teoria do valor de Marx em relação aos paradigmas clássicos.

Ao investigar as causas que produzem as riquezas das nações, Adam Smith conclui que estas se devem à produtividade do trabalho produtivo – que de acordo com os seus critérios podemos entender como aquele que produz um excedente de valor sobre o seu custo de reprodução – , a qual tenderá a aumentar em função da crescente divisão do trabalho. Aqui, Smith é desde logo inovador em relação aos fisiocratas que punham nos poderes naturais como a fertilidade da terra a origem da riqueza. Entretanto, a divisão de trabalho pressupõe, segundo Adam Smith, que os bens são produzidos para a troca, e que neste pressuposto eles se transformam em mercadorias. Smith pode assim avançar para uma distinção fundamental no desenvolvimento histórico da economia política em geral entre o que chamou o valor de uso das mercadorias, a sua utilidade, e o seu valor de troca, que é a capacidade de uma mercadoria ser trocada pelo trabalho que ela contém.

[O] valor de qualquer mercadoria, para a pessoa que a possui, mas não tenciona usá-la ou consumi-la ela própria, senão trocá-la por outros bens, é igual à quantidade de trabalho que essa mercadoria lhe dá condições de comprar ou comandar. Consequentemente, o trabalho é a medida real do valor de troca de todas as mercadorias (Smith, 1996: 87).

¹ Uma posição semelhante pode-se mesmo encontrar no problema do valor enquanto preço justo em São Tomás de Aquino (Macy, 1988; Méda, 1999).

Mas Adam Smith vai mesmo mais longe ao atribuir ao trabalho em si a capacidade de criar riqueza em geral na sua forma trans-histórica. Segundo ele nos diz:

[S]omente o trabalho, pelo fato de nunca variar em seu valor, constitui o padrão último e real com base no qual se pode sempre e em toda parte estimar e comparar o valor de todas as mercadorias (...) Fica, pois, evidente que o trabalho é a única medida universal e a única medida precisa de valor, ou seja, o único padrão através do qual podemos comparar os valores de mercadorias diferentes, em todos os tempos e em todos os lugares (Smith, 1996: 91, 93).

Smith diz-nos assim que o valor de troca *real* das mercadorias é *sempre* determinado pelo trabalho que elas contêm ou que são capazes de 'comandar': ou seja, num primeiro nível de abstracção, o valor de troca das mercadorias é determinado pela *quantidade* do valor do trabalho (que, em Adam Smith é em todas as sociedades sempre o mesmo!²); o que significa, num segundo nível, que o preço das mercadorias é determinado pelo seu custo em trabalho, ou seja, com o seu sistema de referência, pelo salário. No entanto, o próprio autor mostra que não é isso que se verifica nas sociedades modernas, porque aqui os preços das mercadorias não correspondem aos salários dos seus produtores. Por este motivo, Adam Smith é forçado a afirmar que a sua própria tese só é válida de forma precisa para uma hipotética sociedade primitiva onde os meios de produção se encontram nas mãos dos produtores e onde o produto do trabalho lhes pertence inteiramente.³

No caso da sociedade burguesa, a determinação do preço das mercadorias pelo seu custo em trabalho já não é suficiente porque os meios de produção e "o património ou capital se acumulou nas mãos de pessoas particulares" (Smith, 1996: 102) e cada produtor necessita cada vez mais de trocar seus produtos num vasto mercado. Neste contexto, o preço das mercadorias já não é igual ao seu custo em trabalho (ao salário) mas é necessariamente superior, visto que tem de estar presente também aí o lucro do capitalista e a renda da terra, que não podem ser deduzidos do trabalho do empresário

² "O preço real de cada coisa — ou seja, o que ela custa à pessoa que deseja adquiri-la — é o trabalho e o incómodo que custa a sua aquisição. O valor real de cada coisa, para a pessoa que a adquiriu e deseja vendê-la ou trocá-la por qualquer outra coisa, é o trabalho e o incómodo que a pessoa pode poupar a si mesma e pode impor a outros" (Smith, 1996: 87).

³ "Nessa situação, todo o produto do trabalho pertence ao trabalhador; e a quantidade de trabalho normalmente empregada em adquirir ou produzir uma mercadoria é a única circunstância capaz de regular ou determinar a quantidade de trabalho que ela normalmente deve comprar, comandar ou pela qual deve ser trocada" (Smith, 1996: 101).

industrial na supervisão da fábrica nem da simples propriedade ociosa da terra. A partir daqui Smith pode insistir naquilo que veio a ser o seu traço distintivo: o papel da troca e da lei da oferta e procura no enriquecimento nacional, tanto ao nível das mercadorias como da própria divisão do trabalho.

Independentemente de outras críticas que se possa fazer a Smith, devemos dizer que o seu erro fundamental encontra-se na sua incapacidade para reconhecer enquanto problema social o *'valor do trabalho'*, que de acordo com a sua perspectiva meramente moral é necessariamente sempre o mesmo ('o incómodo'). Ou seja, Smith simplesmente não define o *'valor do trabalho'*. Esta incapacidade levá-lo-á também a não lidar com o problema quantitativo do valor do trabalho, e é justamente isto que o levará a sobrevalorizar a troca das mercadorias.

Entretanto, embora o trabalho seja a medida real do valor de troca de todas as mercadorias, não é essa a medida pela qual geralmente se avalia o valor das mercadorias (...) Além disso, é mais frequente trocar uma mercadoria por outras mercadorias — , portanto, comprá-las — do que por trabalho. Por conseguinte, é mais natural estimar seu valor de troca pela quantidade de alguma outra mercadoria, do que com base no trabalho que ela pode comprar. *Aliás, a maior parte das pessoas tem mais facilidade em entender o que significa uma quantidade de uma mercadoria específica, do que o significado de uma quantidade de trabalho* (Smith, 1996: 88, itálico nosso).

David Ricardo será justamente o autor a tomar como problemática esta questão da quantidade do trabalho e sua relação com o valor do trabalho, criticando de forma explícita desde o início a solução dada por Adam Smith. David Ricardo reavalia criticamente a posição de Smith e afirma, por um lado, que a determinação do valor das mercadorias é sempre dada pela quantidade de trabalho que elas contêm; e que, por outro, o facto de, na sociedade burguesa, uma parte do trabalho incorporado nas mercadorias não voltar a quem a produziu mas vai para as mãos do capitalista (uma vez que a totalidade dos salários é sempre inferior à totalidade do preço das mercadorias) não altera em nada que o valor delas seja determinado pela quantidade de trabalho necessário para a produzir:

"O valor de uma mercadoria, ou a quantidade de qualquer outra pela qual pode ser trocada, depende da quantidade relativa de trabalho necessário para sua produção, e não da maior ou menor remuneração que é paga por esse trabalho" (Ricardo, 1817/1996: 23).

É neste problema da *quantificação* (ou *grandeza*) do valor presente nas mercadorias que Ricardo se destaca em relação a Smith e o desenvolve justamente onde este havia recuado. Smith já havia intuído de forma superficial que o valor das

mercadorias era determinado pelo tempo de trabalho necessário à sua produção⁴ ao mesmo tempo que relegava esta sua tese para uma espécie de pré-história humana. Ricardo reafirma-a de forma trans-histórica e dá-lhe 'consistência' enquanto medida-padrão eterna dos valores das mercadorias. Mas esta generalização trans-histórica do valor-trabalho contradiz de um modo pertinente, e não percebido por Ricardo, toda a determinação do valor das mercadorias pelo tempo de trabalho. Ricardo chama a atenção para o facto do valor de alguns bens, como as obras de arte, ser determinado apenas pela escassez e "totalmente independente da quantidade de trabalho originalmente necessário para produzi-los" (Ricardo, 1817/1996: 24); com isto, Ricardo deduz de seguida que

Ao falar, portanto, das mercadorias, de seu valor de troca e das leis que regulam seus preços relativos, sempre nos referiremos somente àquelas mercadorias cuja quantidade pode ser aumentada pelo exercício da atividade humana, e em cuja produção a concorrência atua sem obstáculos (Ricardo, 1817/1996: 24).

Ora, isto significa que a determinação do valor das mercadorias pelo tempo de trabalho tal como foi avançado por Ricardo apenas é válida para as condições duma sociedade burguesa e industrializada; especificidade histórica que Ricardo, tal como Smith, não está disposto a reconhecer e que só viria a ser reflectida de forma consequente com Marx.

Embora sejam várias e grandes as diferenças entre Marx e a economia política clássica, algumas são úteis de forma pertinente pelo que devemos desde já enunciá-las. Em primeiro lugar, devemos ter em conta que Marx não pretende lançar as bases de uma nova doutrina de economia política, mas sim realizar de forma integral uma 'crítica da economia política' (que é justamente o subtítulo do *Capital*). Neste sentido, Marx não se limita a continuar as obras de Smith e Ricardo; o seu objectivo é justamente romper com elas, embora logicamente tal não possa acontecer de forma rigorosa sem um aprofundamento crítico das suas categorias. Em segundo lugar, a *teoria do valor de Marx não é uma teoria da riqueza em geral*, distinção que a economia política clássica e o marxismo tradicional sistematicamente ignoram; é a teoria de uma forma de riqueza abstracta, social e especificamente capitalista: o valor; é isto que fornece à teoria de

⁴ "É natural que aquilo que normalmente é o produto do trabalho de dois dias ou de duas horas valha o dobro daquilo que é produto do trabalho de um dia ou uma hora" (Smith, 1996: 101). Com esta definição, que não tem em conta a pressão exercida pela concorrência e o estabelecimento das condições médias de produtividade de uma determinada sociedade, poderíamos deduzir que o mais lento dos trabalhadores se tornará o mais rico!

Marx um potencial crítico completamente ausente na economia política clássica. Em terceiro lugar, e em linha com o ponto anterior, a originalidade metodológica de Marx consiste em apontar que *se existe um duplo carácter de valor nas mercadorias (valor de uso e valor de troca) como Smith e Ricardo afirmavam, então o trabalho incorporado nelas não pode ser simplesmente 'trabalho' em geral mas possui necessariamente, também ele, um carácter duplo: trabalho concreto e trabalho abstracto*⁵. É esta introdução da categoria 'trabalho abstracto' que se revela a chave crítica do enigma do valor enquanto forma de riqueza abstracta.

A ideia do 'trabalho em geral' apresentada pela economia política clássica merece diversas críticas em muitos momentos das obras de Marx. A propósito da crítica ao que chamou a 'fórmula trinitária' do paradigma clássico – capital, terra, trabalho – Marx diz o seguinte:

[O] terceiro termo da trindade [o trabalho, B.L.] é um *simples fantasma*. O trabalho é apenas uma *abstracção e não tem uma existência pessoal*; é simplesmente a actividade produtiva do homem em geral, a actividade que lhe permite realizar a troca da matéria com a natureza; *actividade despida, não só de qualquer forma social e de qualquer carácter determinado, mas ainda, até na sua simples existência natural, independente da sociedade, situada fora de todas as sociedades*; esta actividade é uma afirmação e manifestação de vida, e, sob este título, é comum ao homem ainda não social e ao homem socialmente determinado, seja de que maneira for. (Marx, 1974: 685, itálico nosso)

E no seu 'Teorias da Mais-Valia', mais uma vez, Marx critica Ricardo no facto de este pressupor o 'trabalho' de forma indiferenciada, o trabalho 'sans phrase' sem olhar às suas condições particulares:

Ricardo começa pela determinação dos valores relativos (ou valores trocáveis) das mercadorias pela 'quantidade de trabalho'... Mas Ricardo não examina a forma – a característica peculiar do trabalho que cria o valor de troca ou se manifesta nos valores de troca – a *natureza desse trabalho* (Marx, ap. Postone, 1993/2003: 55, itálico nosso)

Portanto, Ricardo preocupava-se apenas com o aspecto quantitativo da medida 'valor' das mercadorias, escamoteando totalmente a natureza qualitativa dessa medida.

⁵ "Os economistas, sem excepção, não deram pelo simples ponto que, se a mercadoria é uma dualidade entre o valor de uso e o valor de troca, o trabalho representado na mercadoria necessita de possuir também um duplo-carácter, onde a mera análise do trabalho 'sans phrase' como em Smith, Ricardo, etc. está condenada em todo o lado a chocar com o inexplicável. Este é de facto o segredo de toda a concepção crítica". Carta de Marx a Engels; citada de Postone (1993/2003: 53n). E em 'O Capital', Marx afirma que esta natureza dupla do trabalho contido na mercadoria "é o fulcro em volta do qual gira a compreensão da economia política" (Marx, 1867/1990: 53).

Esta indiferenciação quanto ao duplo carácter do trabalho na sociedade capitalista — trabalho concreto e trabalho abstracto —, por sua vez, implica também o tratamento de uma forma específica de riqueza – o valor – como sendo trans-histórica, e o modo de produção capitalista como uma forma eterna e natural, e não como uma forma social de produção historicamente determinada:

É uma das falhas básicas da Economia Política clássica não ter jamais conseguido descobrir, a partir da análise da mercadoria e, mais especialmente, do valor das mercadorias, a forma valor, que justamente o torna valor de troca. Precisamente, seus melhores representantes, como A. Smith e Ricardo, tratam a forma valor como algo totalmente indiferente ou como algo externo à própria natureza da mercadoria. A razão não é apenas que a análise da grandeza de valor absorve totalmente sua atenção. É mais profunda. *A forma valor do produto de trabalho é a forma mais abstrata, contudo também a forma mais geral do modo burguês de produção que por meio disso se caracteriza como uma espécie particular de produção social e, com isso, ao mesmo tempo historicamente.* Se no entanto for vista de maneira errónea como a forma natural eterna de produção social, deixa-se também necessariamente de ver o específico da forma valor, portanto, da forma mercadoria, de modo mais desenvolvido da forma dinheiro, da forma capital etc. (Marx, 1867/1996b: 205-206n, itálico nosso).

Neste trecho, torna-se evidente que, para Marx, o 'valor' é identificado como uma forma social e não como a riqueza em geral; esta 'forma-valor' é uma forma de riqueza social abstracta, intrínseca a um modo de produção social historicamente específico, assente no trabalho abstracto produtor de mercadorias.

Realçámos as principais diferenças que, de início, separam Marx da economia política clássica, designadamente a especificidade histórica do modo de produção capitalista, a sua forma de riqueza abstracta e a introdução do duplo carácter do trabalho na teoria do valor; mas ainda não mostrámos como Marx relaciona estas problemáticas e qual o seu significado para uma conceptualização de 'capitalismo' mais adequada que a oferecida pelo marxismo tradicional. Referiremos apenas os momentos principais da sua teoria, onde se mostra que a contradição específica do capitalismo se encontra no modo de produção da sua riqueza e não no seu modo de distribuição.

Marx começa por analisar a mercadoria, a "forma elementar" (Marx, 1867/1990: 45) da sociedade capitalista. Antes de mais, uma mercadoria é um objecto exterior que satisfaz as necessidades humanas, é um valor de uso, que "constitui o conteúdo material da riqueza, qualquer que seja a sua forma social" (Marx, idem: 46). Logo de seguida, Marx acrescenta que "[n]a forma de sociedade que vamos considerar eles constituem simultaneamente os portadores materiais do valor de troca". O valor de troca aparece, antes de mais, como a proporção relativa de uma mercadoria em relação a todas as outras; mas visto mais de perto torna-se óbvio que para as mercadorias serem trocadas

é necessário que exista previamente um *conteúdo comum* a todas elas, que não pode ser o valor de uso, uma vez que, como mostra Marx, não existe uma utilidade geral, apenas utilidades concretas condicionadas “pelas propriedades do corpo da mercadoria” (Marx, idem: 46). Esse conteúdo necessita assim de ser constituído pela “abstracção dos seus valores de uso” (Marx, idem: 48), pela sua negação. O que resta então é o facto das mercadorias serem necessariamente produtos de trabalho; e não de trabalho particular mas de trabalho humano em geral. Com isto,

também o produto de trabalho se nos transformou já na mão. Se abstrairmos do seu valor de uso, abstraímos também das formas e componentes corpóreas que fazem dele um valor de uso. Ele já não é mesa, casa ou fio ou qualquer outra coisa útil. Todas as suas qualidades sensíveis se apagaram (...) Juntamente com o carácter útil dos produtos de trabalho desaparece o carácter útil dos trabalhos neles expostos e desaparecem, portanto, também as formas concretas desses trabalhos, que já não se diferenciam, antes se encontram reduzidas, no seu conjunto, a trabalho humano igual, trabalho humano em abstracto.

Consideremos agora o resíduo dos produtos de trabalho. Deles nada restou a não ser a mesma objectividade espectral, uma mera *gelatina de trabalho humano indiferenciado*, i. é, de dispêndio de força de trabalho humana sem atender à forma do seu dispêndio. Essas coisas apenas mostram que na produção foi despendida força de trabalho humana, se acumulou trabalho humano. Enquanto cristais dessa *substância social comum*, elas são valores – valores de mercadorias.

(...) Portanto, *aquilo que é comum e que se manifesta na relação de troca ou valor de troca da mercadoria é o seu valor*” (Marx, idem: 48-9; itálico nosso).

Portanto, para Marx existem logicamente três categorias de análise da mercadoria: valor de uso, valor de troca e valor; sendo que o valor de troca é apenas “o necessário modo de expressão ou forma fenoménica do valor” (Marx, idem: 49), um ponto bastante escamoteado pelo marxismo tradicional. Aquilo que é comum às mercadorias e possibilita que sejam trocadas, que possuam um valor de troca, é o seu valor. O valor, por sua vez, não passa de uma ‘substância social’ constituída por ‘trabalho humano indiferenciado’, ‘dispêndio de força de trabalho humana sem atender à forma do seu dispêndio’, apenas puro “dispêndio de cérebro, nervos, músculos, órgãos do sentido, etc.” (Marx, idem: 87).

Com isto, poderíamos ser levados a pensar que a expressão ‘trabalho abstracto’ de Marx é apenas uma designação diferente do que nos clássicos aparecia como trabalho em geral, realçando-se o necessário gasto de energia fisiológica humana em qualquer trabalho concreto. No entanto, esta interpretação biologista do trabalho abstracto necessariamente contradiz o valor como ‘substância social’ e como forma de riqueza historicamente determinada. A questão diz respeito, portanto, ao significado histórico e social da própria abstracção ‘trabalho’. Esta questão será reflectida adiante, pelo que,

neste momento, importa apenas ter em consideração o seguinte: o 'trabalho abstracto' de Marx não se trata de uma abstracção mental (ou nominal) das diversas actividades de trabalho concretas, mas antes da *função social* historicamente única da abstracção 'trabalho' no capitalismo (Postone, 1993/2003: 150).

Marx identificou assim o que chamou de 'substância social' do valor; mas então como podemos medir a sua 'magnitude'? Esta necessita de ser medida pela quantidade dessa substância social, que não pode ser senão determinada pelo tempo de trabalho. Como Marx nos diz de forma liminar: "Enquanto valores, todas as mercadorias são apenas medidas determinadas de tempo de trabalho coagulado" (Marx, idem: 51). Mas isto não significa que quanto mais um individuo demora a produzir uma mercadoria mais valor ela contém? Não, porque o que forma a substância do valor não é o trabalho humano concreto deste ou daquele indivíduo, mas o trabalho humano igualizado nas condições médias de produtividade da sociedade:

A força de trabalho conjunta da sociedade que se manifesta nos valores do mundo das mercadorias vale aqui como uma única força de trabalho humana, apesar de consistir em inúmeras forças de trabalho individuais. Cada uma destas forças de trabalho individuais é a mesma força de trabalho humana que as outras na medida em que possui o carácter de uma força de trabalho social média; portanto na medida em que, na produção de uma mercadoria, também só precisa do tempo de trabalho médio necessário ou socialmente necessário. Tempo de trabalho socialmente necessário é tempo de trabalho requerido para produzir qualquer valor de uso nas condições de produção dadas, socialmente normais, e com o grau social médio de habilidade e intensidade de trabalho. Após a introdução do tear a vapor na Inglaterra, p. ex., passou a ser suficiente talvez metade do trabalho de antes para transformar um dado *quantum* de fio em tecido. Para esta transformação, o tecelão inglês precisava, de facto, do mesmo tempo de trabalho que antes, mas o produto de uma hora do seu trabalho individual já só representava meia hora de trabalho social e caía portanto para metade do seu valor anterior.

Portanto, é apenas o *quantum* de trabalho socialmente necessário ou o tempo de trabalho socialmente necessário para a produção de um valor de uso que determina a magnitude do seu valor (...) Mercadorias em que estejam contidos iguais *quanta* de trabalho ou que possam ser produzidas no mesmo tempo de trabalho têm, portanto, a mesma magnitude de valor (Marx, idem: 50-1).

Fica assim claro que o tempo de trabalho socialmente necessário é o tempo social (e não individual) médio de produção de um valor de uso; e que é este tempo médio de trabalho humano abstracto que determina a magnitude do valor da mercadoria. Com isto, a produção de riqueza física diverge da produção de valor; a produção de riqueza material separa-se da produção de riqueza em valor (abstracta) (Neto, 2002: 15).

Marx mostra-nos de seguida como este carácter temporal da constituição do valor determina a natureza lógica e essencialmente contraditória da relação entre valor de uso e valor:

Um maior *quantum* de valor de uso constitui, em si, maior riqueza material, sendo dois casacos mais riqueza do que um. Com dois casacos pode-se vestir dois homens, com um casaco apenas um homem, etc. No entanto, à massa crescente de riqueza material pode corresponder uma queda simultânea da sua magnitude de valor. A força produtiva é sempre, naturalmente, força produtiva de trabalho útil, concreto e determina apenas de facto o grau de eficácia de uma actividade produtiva conforme a um fim em dado espaço de tempo. O trabalho útil torna-se, por isso, uma fonte de produtos mais ou mais pobre em relação directa com a subida ou a queda da sua força produtiva. Em contrapartida, uma mudança da força produtiva em si e por si não atinge em nada o trabalho exposto no valor. Como a força produtiva pertence à forma útil concreta do trabalho, ela deixa naturalmente de poder afectar o trabalho a partir do momento em que se abstrai da forma útil concreta deste. O mesmo trabalho produz, assim, nos mesmos espaços de tempo, sempre a mesma magnitude de valor, mude como mudar a força produtiva. Mas num mesmo espaço de tempo, ele fornece diferentes *quanta* de valores de uso: mais quando a força produtiva aumenta; menos, quando ela diminui. A mesma mudança da força produtiva que aumenta a fecundidade do trabalho — e, portanto, a massa de valores de uso por ele fornecidos — diminui assim a magnitude de valor dessa massa total aumentada se essa mudança encurtar a soma do tempo de trabalho necessário à sua produção. E o mesmo inversamente (Marx, idem: 57-8, itálico no original).

Chama-se a atenção que, para Marx, a contradição essencial do capitalismo não é entre valor de troca e valor de uso, como o marxismo tradicional geralmente reclama, mas sim entre valor e valor de uso, ou melhor, entre valor e a totalidade dos valores de uso produzidos. Esta não é uma diferença qualquer: na primeira situação, a contradição manifesta-se necessariamente na dimensão distributiva do mercado; no segundo caso, a contradição é imanente ao próprio modo de produção historicamente definido. No capitalismo, a riqueza social não é o *output* material de bens mas o tempo médio de produção das mercadorias; o primeiro fenómeno é a riqueza material de qualquer sociedade, que aumenta com a cientificação da produção, ou seja, com o desenvolvimento tecnológico dos meios de produção; o segundo fenómeno é o valor, a forma de riqueza abstracta específica do capitalismo, a qual é constantemente reconstituída *independentemente do desenvolvimento técnico da produção e do nível global de produtividade material* (Postone, 2004); como resumiu Neto (2002: 156), “o valor é medido com um ‘metro’ que é ele mesmo variável”.

Do quadro apresentado acima, devemos então perguntar-nos “O que é então o ‘capital’?”. Para Marx, o capital não é um ‘factor de produção’ nem a totalidade dos meios de produção como para a economia política clássica; não é o dinheiro, nem as máquinas,

nem os edifícios, nem a terra. O capital só pode ser entendido como um processo; é o próprio processo de “valorização do valor” (Marx, 1867/1990: 178).

Marx mostra num primeiro momento o desenvolvimento da forma valor, desde a sua expressão de forma relativa na relação entre duas ou mais mercadorias até chegar à forma-dinheiro, que é o seu equivalente universal. A forma-dinheiro é o resultado lógico de um processo histórico de desenvolvimento das trocas que procede concomitantemente com a transformação dos produtos em mercadorias, e portanto com a constituição progressiva do trabalho abstracto como substância social comum a todos os produtos.

No que hoje pode ser lido como uma primeira fase, as sociedades pré-capitalistas começam por realizar trocas simples de alguns produtos, sobretudo entre comunidades, produtos esses que passam a assumir assim a condição de mercadorias mas onde o dinheiro desempenha um papel completamente subordinado. A este processo Marx chama de circulação simples, resumido na fórmula de mercadoria – dinheiro – mercadoria, ou M-D-M.

Numa segunda fase da circulação simples, temos o reconhecimento do dinheiro enquanto dinheiro, o que permite o entesouramento individual num quadro crescente de trocas de mercadorias e pressupõe também produtores privados separados, mas que necessita logicamente e cada vez mais do reconhecimento do valor-trabalho; daí o papel desempenhado pela mercadoria ‘metais-preciosos’ no desenvolvimento da forma-dinheiro. Mas o entesouramento retira o dinheiro da circulação, não desempenhado portanto o dinheiro a sua função de mediação, de equivalente geral.

Entretanto, ao manter-se em circulação num quadro de trocas generalizadas, o dinheiro desenvolve uma crescente importância social cuja nova fórmula se traduz por dinheiro – mercadoria – dinheiro (D-M-D), que corresponde ao desenvolvimento próprio da sociedade mercantil. Nesta forma, a diferença entre o princípio e o fim do processo já não é qualitativo como em M-D-M (ou seja, casaco – dinheiro – pão), mas apenas quantitativo (dinheiro – casaco – mais dinheiro), visto que não faz sentido algum entrar-se numa operação de troca cujo resultado final é necessariamente igual ao do ponto de partida; daí que D-M-D só pode ser entendido como D-M-D’, dinheiro – mercadoria – mais dinheiro. “D-M-D’ é, de facto, a fórmula universal do capital, tal como aparece imediatamente na esfera da circulação” (Marx, 1867/1990: 181).⁶ Esta nova fórmula mostra-nos logo como a circulação de mercadorias na sociedade capitalista é

⁶ Por isso, pode-se dizer com Jappe que “não se exagera muito se se afirmar que a conversão da fórmula M-D-M na fórmula D-M-D’ encerra em si toda a essência do capitalismo” (Jappe, 2003/2006: 61).

profundamente distinta das outras sociedades, possuindo uma dinâmica própria e interna, onde o valor assume diversas formas e é simultaneamente sempre o mesmo:

A circulação simples de mercadorias – a venda para compra – serve de meio para um fim último que se encontra fora da circulação, a apropriação de valores de uso, a satisfação de necessidades. A circulação do dinheiro como capital é, pelo contrário, fim em si mesma, já que a valorização do valor só existe dentro deste movimento sempre renovado. O movimento do capital é, portanto, sem medida. (...)

As formas autónomas, as formas-dinheiro, que o valor das mercadorias toma na circulação simples, medeiam apenas a troca de mercadorias e desaparecem no resultado final do movimento. Na circulação D-M-D, pelo contrário, funcionam ambos, mercadoria e dinheiro, apenas como modos diversos de existência do próprio valor, o dinheiro o seu modo de existência universal, a mercadoria o seu particular, por assim dizer, apenas disfarçado. O valor transita constantemente de uma forma para a outra, sem se perder neste movimento, e transforma-se assim num *sujeito automático*. Se fixarmos as formas fenoménicas particulares que o valor que se valoriza assume alternadamente no circuito da sua vida, obteremos as declarações: capital é dinheiro, capital é mercadoria. De facto, porém, o valor torna-se aqui o sujeito de processo em que ele, com constante troca das formas de dinheiro e mercadoria, modifica a sua própria magnitude —, enquanto mais-valia afasta-se de si mesmo como valor originário, valoriza-se a si mesmo. *Pois o movimento em que ele agrega mais-valia é seu movimento próprio, e a sua valorização, portanto, autovalorização. Ele adquiriu a qualidade oculta de pôr valor, porque ele é valor. Ele dá à luz crias vivas ou, no mínimo, põe ovos de ouro (...)*

O valor torna-se, pois, valor em processo, dinheiro em processo e, enquanto isso, capital. (Marx, 1867/1990: 177, 179-80)

Neste longo e importante trecho, Marx atribui ao valor uma estranha capacidade de acção; o valor torna-se sujeito. Claramente não se trata de uma sujeito moral, mas de um fenómeno com um tal capacidade de movimento que apenas as qualidades atribuídas aos seres humanos nos conseguem oferecer conceitos que lhe façam justiça. Mas o valor também não é um sujeito entregue à contingência e arbitrariedade; o valor é um 'sujeito automático', o que para todos os efeitos é um oximoro, uma contradição nos próprios termos. Com esta definição, Marx identifica o capital como um fenómeno dinâmico, a 'autovalorização' do valor, que obviamente possui consequências historicamente únicas e cuja lógica de desenvolvimento está presente *ab initio* na sua própria definição; segundo Marx, é este fenómeno que faz do capitalismo um modo de produção *logicamente dinâmico*, em termos históricos, e *globalizante*, em termos geográficos.

Com a definição de capital dos últimos parágrafos, poderíamos ser levados a pensar que no capitalismo o valor é constituído na circulação das mercadorias. Esta confusão necessita de duas breves explicações, fornecidas por Marx. Em primeiro lugar, devemos dizer que historicamente a circulação de mercadorias, a sua troca, é de facto o ponto de partida do capital; é a partir da circulação que o dinheiro pôde ganhar domínio

sobre os meios de produção. Mas a expansão e desenvolvimento dessas trocas submete a produção à valorização do valor, o que acompanha a ascensão do trabalho abstracto como forma social dominante:

“Só no interior da sua troca é que os produtos de trabalho adquirem uma objectividade de valor socialmente igual, separada da sua objectividade de uso sensivelmente diversa. Esta cisão do produto de trabalho em coisa útil e em coisa-valor só se afirma, praticamente, *quando a troca adquiriu já suficiente extensão e importância* para que as coisas úteis sejam produzidas para a troca e, portanto, o carácter de valor das coisas *seja tido em consideração logo durante a sua própria produção* (Marx, 1867/1990: 89, itálico nosso).

Isto significa que, para Marx, a génese histórica do capitalismo tem pouco a dizer-nos sobre o seu funcionamento interno essencial, que tem regras próprias e que só podem ser deduzidas logicamente da forma-valor. O valor é, portanto, apenas constituído na produção pelo trabalho abstracto, mas sua realização enquanto valor apenas pode dar-se no processo das trocas.⁷ Por isso Marx diz explicitamente: “A circulação ou a troca de mercadorias não cria qualquer valor” (Marx, 1867/1990: 190). As consequências desta situação podem ser resumidas do seguinte modo.

Em primeiro lugar, tendo em consideração que a magnitude de valor é dada pelo tempo de trabalho socialmente necessário (médio) de produção de mercadorias, cada capitalista aumenta o seu lucro apenas de duas formas possíveis: baixando os salários dos trabalhadores ou aumentando o número de mercadorias produzidas num tempo determinado com a introdução de novos meios técnicos. Embora seja comum ambas as situações acontecerem, é a segunda que dá ao capitalismo uma compulsão geral para a inovação tecnológica: uma vez generalizada uma determinada invenção de um capitalista individual por toda a sua concorrência intra-sectorial, a vantagem inicial desaparece e o ciclo é objectivamente forçado a recomeçar numa forma ampliada de produtividade material.

Em segundo lugar, e no seguimento disto, não podemos esquecer que o valor só se realiza se as quantidades crescentes de mercadorias forem vendidas no mercado (ou seja, se ela se realizarem enquanto mercadorias), o que significa que *o capitalismo*

⁷ “É, pois, impossível que o produtor de mercadorias valorize valor e, desse modo, transforme dinheiro ou mercadoria em capital, fora da esfera da circulação, sem entrar em contacto com outros possuidores. O capital não pode, portanto, brotar da circulação e tão-pouco pode não brotar da circulação. Tem simultaneamente que brotar nela e não nela.” (Marx, 1867/1990: 192)

possui a necessidade intrínseca de expandir esse mesmo mercado. Como Marx nos diz: “a tendência à criação do *mercado mundial* está já imediatamente dada no próprio conceito de capital” (Marx, [1857]/1973: 244, *itálico no original*); nesse contexto, o mercado mundial torna-se o referencial de global da produtividade. Uma das formas mais decisivas de aliviar a saturação do mercado (e a aproximação do seu limite) é a criação de novos produtos, o que possibilita o desenvolvimento de um novo mercado relativo no interior do mercado absoluto. No entanto, a compulsão para o desenvolvimento tecnológico levou a que actualmente o ritmo de inovação do processo de produção seja mais rápido que a capacidade de inovar em produtos; e, nesta nova situação, o sistema de produção capitalista começa a aproximar-se do seu limite estrutural.

O que devemos sobretudo ter em consideração é que a reprodução do sistema capitalista é necessariamente sempre ampliada, quer em termos materiais no número absoluto de produtos quer em termos de conhecimento técnico e científico; *mas a esta riqueza material e científica sempre acrescida não corresponde uma subida concomitante no valor.* É por isso que Marx mostrou há 150 anos que o resultado historicamente previsível do capitalismo seria a crescente contradição entre a importância da ciência e do conhecimento social geral aplicado na produção da sociedade⁸ e uma forma de riqueza social abstracta fundamentada no trabalho, momento em que o carácter ‘absurdo’ da produção baseada no valor se torna socialmente evidente:

A troca de trabalho vivo por trabalho objectivado, isto é, a posição do trabalho social sob a forma de oposição entre capital e trabalho assalariado, é o último desenvolvimento da relação-valor e da produção apoiada sobre o valor. Seu pressuposto é e permanece a massa de tempo de trabalho imediato, o quantum de trabalho empregado como factor decisivo da produção de riqueza. Na medida em que a grande indústria se desenvolve, a criação de riqueza efectiva torna-se menos dependente do tempo de trabalho e do quantum de trabalho utilizado do que do poder dos agentes postos em

⁸ Marx havia assim deduzido da própria lógica de desenvolvimento do capital o que Castells (1996, 2000/2002) chama actualmente o ‘modo de desenvolvimento informacional’: “A natureza não constrói máquinas, nem locomotivas, estradas de ferro, telégrafo eléctrico, auto-motores etc. Estes são produtos da indústria humana; material natural transformado em órgãos da vontade humana frente à natureza, ou da participação humana na natureza. Eles são órgãos do cérebro humano, criados pela mão humana; o poder do conhecimento, objectivado. *O desenvolvimento do capital fixo indica em que grau o conhecimento social geral se tornou uma força de produção directa, e em que grau, então, as condições do próprio processo da vida social se tornam controladas pelo intelecto geral e são transformadas de acordo com ele.* Em que grau os poderes da produção social são produzidos, não só na forma de conhecimento, mas como órgão imediatos da prática social, do processo da vida real” (Marx, [1857]/1973: 450). A diferença fundamental é que Castells, sem nenhuma análise rigorosa, vê neste fenómeno uma alteração do valor e uma nova impulsão do capitalismo; para Marx esta situação é justamente o princípio da sua crise estrutural.

movimento durante o tempo de trabalho, poder que, em sua 'poderosa efectividade', não mantém relação com o tempo de trabalho imediato demandado por sua produção, mas depende muito mais do estado geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou seja, da utilização dessa ciência na produção (...) O capital é ele mesmo a contradição em processo, conforme impede que o tempo de trabalho se reduza a um mínimo e, simultaneamente, torna o tempo de trabalho a única medida e fonte da riqueza. Por conseguinte, ele diminui o tempo de trabalho sob a forma necessária para multiplicá-lo sob sua forma supérflua. Neste sentido, posiciona o supérfluo em medida crescente como condição — questão de vida e de morte — para o necessário. Se, de por um lado, ele apela para todas as forças da ciência e da natureza para as combinações e intercâmbios sociais com o objectivo de tornar a criação da riqueza independente (de modo relativo) do tempo de trabalho empregado para sua criação; por outro lado, ele pretende medir pelo tempo de trabalho, as imensas forças sociais assim geradas e contê-las nos limites exigidos para manter o valor já criado como valor (Marx, [1857]/1973: 449).

O que começamos a entrever é algo que o próprio Marx, na sua posição histórica, teve dificuldade em conceptualizar de forma inequívoca e que explica a delicadeza quase-tabu do tema do 'valor' no marxismo tradicional do século XX. Em primeiro lugar, o valor não é propriamente uma categoria material; embora necessite de uma aparência objectiva na forma-mercadoria o valor assemelha-se mais a uma categoria metafísica. Em segundo lugar, o valor não é uma 'coisa', é uma relação social; é uma categoria abstracta que, enquanto momento da produção, é específica do capitalismo, o que põe em apuros os mecanismos genéricos do chamado 'materialismo histórico'. Finalmente, devemos dizer que se o capitalismo possui uma forma de riqueza social específica (o valor) — e diferente de todas as sociedades que o antecederam — então o trabalho que constitui esta forma de riqueza não pode servir como *ponto de partida* para a crítica da sociedade capitalista, algo que deva ser defendido nas lutas sociais por oposição ao capital; não podemos fazer uma crítica do capitalismo 'do ponto de vista do trabalho'; o próprio trabalho deve ser o *objecto da crítica* (Kurz, 1995b; Postone, 1993/2003).

3. Conceitos reduzidos de 'trabalho' e o debate sobre a 'crise da sociedade do trabalho'

No contexto de desenvolvimento da 'valorização do valor' do sistema capitalista não é mero acaso que, ao lado de Marx, os outros dois teóricos das principais tradições da teoria social – Durkheim e Max Weber – dediquem também especial atenção aos fenómenos sociais relacionados com o trabalho na vida moderna. Em Durkheim com o problema da divisão social de trabalho e do seu papel na passagem histórica moderna da 'solidariedade mecânica' para a 'solidariedade orgânica'; e em Weber na relevância desempenhada pelo trabalho na estrutura da ética protestante e o papel desta na

formação do que chamou 'espírito do capitalismo'. Julgamos possível fazer duas leituras quanto a esta situação: (i) considerar esta insistência no objecto 'trabalho' como um avanço teórico puro desenvolvido em separado por três escolas de pensamento, e portanto, uma espécie de descoberta meramente intelectual e positivista que nos diria algo sobre a natureza humana e, nesta medida, sobre as organizações sociais e campos históricos do passado e do futuro; ou então (ii) admitir que existe uma relação desta projecção intelectual com o contexto histórico onde se insere e que inadvertidamente reflecte. Na primeira opção estaríamos em torno de uma metafísica do progresso intelectual, exterior à realidade social; a segunda alternativa, fundamenta-se numa contextualização das ideias e paradigmas teóricos relativamente às respectivas relações históricas de reprodução social, mostrando a relação entre a 'história social' e 'história dos conceitos' (Koselleck, 1989). Por outras palavras, podemos dizer que a insistência no trabalho das três tradições teóricas ou nos garante algo antropológico e transhistórico sobre o seu papel no desenvolvimento da sociedade humana, uma espécie de ontologia social, ou *revela-nos algo sobre a especificidade histórica do trabalho na sociedade moderna. Em acordo com esta segunda alternativa, podemos afirmar que o núcleo fundamental estrutural de desenvolvimento da sociedade capitalista, do 'modo de produção baseado no valor' é a sua constituição enquanto sociedade baseada no trabalho, processo esse que surge mais ou menos ideologicamente expresso nas teorias sociais de Marx, Durkheim e Weber.*

Isto não significa assumirmos que as teorias sociais sejam uma mera reprodução discursiva e imediata da realidade social mas apenas que não podem de modo algum escapar a esta, sem que obviamente possam ser resumidas ao seu próprio contexto. Ora isto também quer dizer que possuem alcances críticos diversos, conforme sejam capazes ou não de reflectir sobre a sua própria posição histórica e sobre as condições de possibilidade do seu objecto de investigação, e é justamente nesta incapacidade que se revela o seu carácter ideológico e apologético. Neste aspecto, embora por vezes incoerente e contraditória, a teoria do valor desenvolvida por Marx surge como a aproximação mais desenvolvida ao problema do sistema moderno capitalista enquanto sociedade do trabalho, nomeadamente quando considerada do ponto de vista da sua crise; no entanto, as conceptualizações de Durkheim e Weber sobre o papel do trabalho na sociedade moderna denunciam problemas relevantes. Começaremos primeiro por estas; em seguida aprofundaremos a titubeante ascensão de uma crítica do trabalho na sociedade moderna e posteriormente voltaremos às categorias de Marx, prestando atenção ao desenvolvimento que lhes deu a 'nova crítica do valor'.

Para Durkheim o problema sociológico fundamental é a relação entre indivíduos e colectividade, averiguar as condições de possibilidade de um conjunto de indivíduos formarem uma sociedade; é esta questão que Durkheim coloca na sua obra 'A Divisão do Trabalho Social'. A sua resposta é: pela solidariedade social, pela integração social. Neste quadro, Durkheim distingue duas formas extremas de organização social: de um lado, a solidariedade mecânica, em que a solidariedade se funda na semelhança dos indivíduos e que, segundo o autor, é típica das sociedades arcaicas; e do outro lado, temos a solidariedade orgânica, que assenta num consenso de indivíduos diferenciados, de diferenciação social, que caracteriza as sociedades modernas.

Julgamos não ser circunstancial o facto de Durkheim pôr nas formas de integração social o seu objecto prioritário de investigação; o quadro de diferenciação social moderna levanta sistematicamente esta questão. Mas do nosso ponto de vista, é ainda mais esclarecedora a solução apresentada por Durkheim para esta problemática. Seguindo os princípios lançados por Comte, Durkheim defende que aquilo que torna possível e de facto produz a solidariedade social é a divisão do trabalho social. O autor diz-nos que "nas sociedades em que vivemos é dela [divisão do trabalho] que deriva fundamentalmente a solidariedade social" (Durkheim, ap. Cruz, 1988: 319). Mais: é a divisão de trabalho que permite simultaneamente a diferenciação individual e a solidariedade social: "com efeito (...) cada qual depende tanto mais estreitamente da sociedade quanto mais dividido estiver o trabalho e, por outro lado, a sua actividade é tanto mais pessoal quanto mais especializada for" (Durkheim, ap. Cruz, 1988: 333).

Durkheim identifica assim no trabalho, ou melhor, no que chamou a 'divisão do trabalho social', como o meio privilegiado de resposta à sua pergunta inicial. Mas não é apenas a questão técnica que, segundo Durkheim, está aqui em causa; do seu ponto de vista, "a solidariedade social é um fenómeno completamente moral" (Durkheim, ap. Cruz, 1988: 319):

Ora, não apenas a divisão de trabalho apresenta o carácter pelo qual definimos a moralidade, mas tende cada vez mais a tornar-se a condição essencial da solidariedade social. À medida que se avança na evolução, afrouxam os laços que prendem o indivíduo à família, à terra natal, às tradições que o passado lhe legou, aos usos colectivos do grupo (...) Eis aquilo que faz o valor moral da divisão do trabalho. É que, por ela, o indivíduo retoma a consciência do seu estado de dependência face à sociedade; é dela que provêm as forças que detêm e contêm. Numa palavra, uma vez que a divisão do trabalho se torna a fonte eminente da solidariedade social, ela torna-se, ao mesmo tempo, a base da ordem moral (Durkheim, ap. Cruz, 1988: 336)

Em primeiro lugar devemos dizer que Durkheim não apresenta propriamente um conceito de 'trabalho', aquilo em torno do qual a sociedade moderna se divide e une;

neste sentido, utiliza o seu significado do 'senso comum', forma de conhecimento que tanto condena nas 'Regras do Método Sociológico' (Durkheim, 1895/1998).

Em segundo lugar, chama-se a atenção que Durkheim é pouco claro se a divisão do trabalho social é *sempre* a chave metodológica para o enigma da solidariedade social ou se esta situação é específica das estruturas sociais modernas. A própria ideia de que a divisão do trabalho, por si, permite e estimula diferenciação pessoal tem pouca validade histórica. Segundo Marx, não existe nenhuma correlação histórica entre divisão do trabalho e a diminuição dos laços sociais tradicionais; o Peru pré-colombiano e a antiga Índia caracterizavam-se já por um trabalho extremamente dividido mas não possuíam qualquer fenómeno de ruptura da comunidade tradicional semelhante ao da sociedade moderna capitalista, faltando-lhes, entre outros fenómenos, a troca privada de mercadorias e o trabalho 'livre' (Marx, [1859]/1971: 64; Marx, 1867/1996b: 471).

No seguimento da sua exposição, Durkheim garante-nos que a relevância da divisão de trabalho tem tendência a intensificar-se na vida moderna 'à medida que se avança na evolução'. O afrouxamento dos laços sociais tradicionais implica, do seu ponto de vista, que o trabalho se torne a fonte da coesão social e, como tal, o fundamento da moralidade. Mas a forma como este argumento é apresentado na sua obra parece-nos pouco adequada: Durkheim parece afirmar que *primeiro* os laços sociais das comunidades tradicionais desfaleceram, dando origem a um problema, e que *posteriormente* a divisão do trabalho social já no plano da sociedade surge como a solução para a desintegração social⁹; uma posição que continua presente em Méda (1999). Parece-nos, no entanto, que estes dois fenómenos são duas dimensões do mesmo processo histórico: a expansão capitalista do trabalho abstracto como "forma de mediação social" (Postone, 1993/2003) dominante, que implica *simultaneamente* a desagregação das comunidades tradicionais e uma crescente divisão do trabalho.

É por ignorar este processo duplo que, ao tentar explicar a causa do desenvolvimento da divisão do trabalho nas sociedades modernas, Durkheim se vê enredado numa contradição que desmente o seu próprio método, segundo o qual a explicação de um fenómeno social só pode ser dada por outro fenómeno social. Ele apenas consegue explicar a especialização crescente do trabalho social moderno recorrendo ao conceito biologista de 'luta pela vida' posto em voga por Darwin na segunda metade do século XIX. Aron resume assim esta analogia efectuada por Durkheim:

⁹ Este pressuposto cronológico é também evidente no trecho citado acima quando o autor nos diz 'indivíduo *retoma* a consciência do seu estado de dependência face à sociedade'.

“Quanto mais numerosos são os indivíduos que tentam viver juntos, mais intensa é a luta pela vida. A diferenciação social é a solução pacífica da luta pela vida. Em vez de uns serem eliminados para outros sobreviverem, como se verifica no reino animal, a diferenciação social permite a um maior número de indivíduos sobreviverem diferenciando-se. Cada um deixa de estar em competição com todos e fica em condições de desempenhar o seu papel e de preencher um função” (Aron, 1991: 322).

Não devemos estranhar esta opção metodológica de Durkheim. Desde o início que o autor realiza sistematicamente analogias estruturais entre fenómenos biológicos e fenómenos sócio-culturais; a própria designação de ‘orgânica’ à forma de integração social baseada no trabalho é disso exemplo. Mas parece-nos que *esta opção pela ‘luta pela vida’ diz-nos mais sobre a especificidade da sociedade capitalista do que sobre a natureza da divisão de trabalho social em geral*; é isto que Durkheim parece não entender. Por exemplo, quando nos define o modo como os indivíduos se relacionam com a sociedade no quadro da divisão de trabalho moderna, o autor parece na realidade descrever-nos com exactidão o funcionamento sistémico da sociedade capitalista, onde os indivíduos sociais são degradados a meros apêndices funcionais da ‘valorização do valor’:

“A divisão do trabalho não põe em presença indivíduos, mas *funções sociais*. Ora, a sociedade está interessada no jogo desta últimas: consoante concorram regularmente ou não, ela será sã, ou doente. A sua existência depende portanto disso, e tanto mais estreitamente quanto mais divididas estiverem as funções sociais. É por isso que ela não as pode deixar num estado de indeterminação, e *de resto elas determinam-se a si próprias* (Durkheim, ap. Cruz, 1988: 341, itálico nosso).

Durkheim vai mesmo mais longe quando define o seu conceito de ‘consciência colectiva’ enquanto “conjunto das crenças e dos sentimentos comuns à média dos membros de uma sociedade”, o qual “forma um *sistema determinado que tem a sua vida própria*” (Durkheim, ap. Aron, 1991: 316, itálico nosso). Aqui, o autor parece estar mais próximo do conceito de ‘fetichismo da mercadoria’ desenvolvido por Marx a propósito da autovalorização do valor que qualquer autor seu contemporâneo. A diferença fundamental é que Durkheim parece ‘olhar com bons olhos’ para a sociedade que vai descrevendo com termos funcionalistas, e não esboça qualquer interesse assumidamente emancipatório. Com esta postura meramente positivista, Durkheim lançou as bases do estruturalismo e da teoria dos sistemas desenvolvidos no século XX, onde os processos sociais são invariavelmente atribuídos de forma afirmativa a um não-sujeito sistémico e auto-referente, acima e independente da vontade dos sujeitos humanos; algo completamente impensável para Marx.

Aquilo que Durkheim nos apresentava de uma forma objectivista tem na postura subjectivista e hermenêutica de Max Weber o seu complemento. É que embora Weber aceite igualmente o 'trabalho' como dado, e nunca o defina de forma fenomenológica para além da simples 'profissão' num quadro da sua crescente divisão social, tem no entanto a particularidade de realçar o papel desempenhado pelas disposições subjectivas dos indivíduos face ao trabalho e seu papel na racionalização do capitalismo. Identificando o capitalismo como "a força mais decisiva da nossa vida moderna" (Weber, 1913/1996: 13), Weber realizou uma análise do seu *ethos* específico, descobrindo aí uma relação estrutural (e não de qualquer género de causa/efeito) entre o espírito do capitalismo e a ética protestante, relação essa plenamente sintetizada na concepção de 'vocação' (profissional) do protestantismo calvinista. O que Weber distingue no capitalismo, ou seja, a sua especificidade histórica, é a "organização racional capitalista (empresarial) do trabalho (formalmente) livre"; a sociedade torna-se uma máquina de trabalho cuja emergência Weber analisa historicamente nas disposições socio-psíquicas dos indivíduos:

O ganho de dinheiro, e de cada vez mais dinheiro, com a mais estrita abstenção de todos os prazeres simples, tão completamente despido de todas as perspectivas eudemonistas ou mesmo hedonistas, é de tal modo considerado um objectivo em si que em comparação com a 'felicidade' ou o 'proveito' do indivíduo parece algo de completamente transcendente e puramente irracional. *O ganho é considerado como objectivo da vida do homem, e já não como meio de satisfazer as suas necessidades materiais.* Esta inversão dos factos 'naturais' se assim lhes quisermos chamar, sem sentido para uma sensibilidade simples, é manifestamente um leitmotiv do capitalismo, que se mantém alheio aos homens que não são movidos por ele" (Weber, 1913/1996: 38-9, itálico nosso).

É desta forma que Weber resume a passagem histórica da circulação de mercadorias da fórmula M-D-M (mercadoria—dinheiro—mercadoria) para D-M-D' (dinheiro—mercadoria—mais dinheiro) identificadas por Marx, onde o ganho de dinheiro se torna cada vez mais independente da satisfação das necessidades, e em vez de meio se torna um fim em si mesmo. O que aqui devemos desde logo destacar em Weber é a sua recusa em ontologizar os fenómenos sociais, submetendo-os inversamente a uma análise histórico-constitutiva, e não se referindo, como é hoje comum, a um pressuposto eterno 'interesse económico' inato aos seres humanos que devia ser na realidade o objecto de investigação primário. Assim,

'Instinto de lucro', 'sede de ganho', de dinheiro, do maior ganho monetário possível, não tem absolutamente nada a ver com capitalismo (...). Uma sede de ganho ilimitada de modo nenhum é idêntica a capitalismo, e ainda menos ao seu 'espírito'. O capitalismo pode mesmo ser identificado com

a sujeição ou, pelo menos, com um refrear racional desse impulso irracional. Mas é certo que o capitalismo significa a procura do lucro, de um lucro sempre renovado, numa empresa contínua e racional; ele é a procura da 'rentabilidade'. *E isto porque ele tem de ser assim*. Dentro de uma economia totalmente submetida à ordem capitalista, uma empresa capitalista individual que não se orientasse segundo os princípios da rentabilidade estaria votada ao fracasso (Weber, 1913/1996: 13-4, *itálico nosso*).

Com esta transformação histórica, Weber mostra como a sociedade moderna constituiu o "trabalho como objectivo em si próprio" (Weber, 1913/1996: 45) e como a racionalização sistemática dos meios para atingir este fim em si mesmo totalmente irracional conduz ao que apelidou de "jaula de ferro" da era moderna, que se distingue por uma perda de "sentido" da vida pessoal e social (como eticidade cindida) e por uma perda de liberdade devido à institucionalização da racionalidade instrumental (orientada para fins)¹⁰.

No entanto, do nosso ponto de vista, a sua tese da 'jaula de ferro' poderia ser estudada de outro modo: é que embora Weber reconheça na exigência de rentabilidade da empresa capitalista uma imposição estrutural objectiva da vida moderna ("E isto porque ele tem de ser assim"), não a relaciona com as disposições subjectivas do 'trabalho como objectivo em si próprio', ou seja, com a interiorização e exteriorização social do trabalho abstracto. A investigação de Weber sobre o significado social do trabalho desenvolve-se assim completamente à margem da categoria do valor. Com esta lacuna, uma investigação promissora vê-se restringida à mera sociologia da cultura, não podendo de modo algum emergir um conceito crítico de 'trabalho' mas apenas uma naturalização de um facto histórico-social.

Como emergiu então o 'trabalho' como uma problemática teórico-crítica? Uma resposta completa a esta pergunta não surge obviamente da mera investigação da dimensão intelectual do problema; de facto, a ascensão de uma crítica do trabalho não pode ser separada da história do processo real da valorização do valor, das crises imanentes ao sistema produtor de mercadorias e do novo limiar introduzido pela terceira revolução industrial. Mas uma passagem rápida por alguns dos momentos de clivagem teórica ou de simples dilemas da teoria social interpretativa das últimas cinco décadas pode ser esclarecedora.

Nas discussões do marxismo tradicional o trabalho assumiu sempre o papel principal da transcendência do capitalismo, nunca sendo tematizado na sua dupla natureza enquanto trabalho concreto e trabalho abstracto. Portanto, nunca foi assumido

¹⁰ É preciso ter em atenção que Weber não argumenta aqui duma perspectiva simplesmente anti-moderna mas como crítico partidário da modernização, cujos paradoxos não está, contudo, disposto a ignorar.

o trabalho como objecto de investigação mas sempre como *a priori* tácito da emancipação. Entretanto, foram precisos mais de 40 anos para surgir uma posição assumidamente crítica do trabalho; posição essa que, não por acaso, é desenvolvida fora das tradições sociológicas e de todo o marxismo tradicional. É este sem dúvida o mérito particular da 'Condição Humana' de Hannah Arendt, que partindo da distinção conceptual entre 'trabalho' e 'obra'¹¹, afirmava certamente que "a era moderna trouxe consigo a glorificação teórica do trabalho, e resultou na transformação efectiva de toda a sociedade numa sociedade operária" (Arendt, 1958/2001: 15-6). Pela primeira vez a sociedade moderna é apresentada como uma 'sociedade do trabalho'¹², e neste sentido, completamente diferente das sociedades que a antecederam. Arendt tem ainda a virtude de reconhecer, antes de todo o marxismo, que "a atitude de Marx em relação ao trabalho, em relação ao próprio foco do seu pensamento, sempre foi equívoca", e a ver nesse equívoco um significado teórico muito preciso e esclarecedor; em acordo com isto, Arendt chama ainda a atenção para a especificidade histórica da própria teoria de Marx: "a afirmação de Marx, de que as leis económicas são como as leis da natureza, de que não são feitas pelo homem para regular os actos livres de troca, mas funções das condições produtivas da sociedade como um todo, só é correcta numa sociedade de trabalhadores" (Arendt, 1958/2001: 261, tradução corrigida)".

Com excepção de Hannah Arendt, apenas alguns autores marginais do "marxismo ocidental" (Anderson, 1976) dos meados do século XX começaram a ver o 'trabalho' como um problema crítico, embora distanciados da problemática do valor. Nestes, mais do que a crítica pessimista da razão instrumental desenvolvida por Adorno e Horkheimer

¹¹ Corrigimos aqui a tradução portuguesa realizada por Roberto Raposo onde no lugar de 'trabalho' e 'obra', vem 'labor' e 'trabalho'. Os motivos para essa correcção são os seguintes: a primeira versão de Arendt é francesa tendo sido publicada posteriormente em inglês e é essa que serve de base à tradução portuguesa; nesta obra, Arendt propõe uma distinção entre trabalho [labor, Arbeit] e obra (ou fabricação) [work, Werk]; o tradutor Roberto Raposo ao traduzir 'labor' ou 'Arbeit' por *labor* depara-se com diversas situações paradoxais: (i) quando Arendt discute o conceito de trabalho produtivo em Marx, por exemplo, onde 'productive labor' não pode obviamente dar lugar a 'labor produtivo', que não existe em nenhum momento em Marx, mas apenas a 'trabalho produtivo', o leitor da versão portuguesa fica assim sem nenhum critério para entender se Arendt se está a referir ao seu conceito de trabalho ou ao de Marx. (ii) Por outro lado, a própria tradução contradiz as claras intenções de Arendt em realçar a criatividade humana (a obra) face à abstracção da mera reprodução biológica (o trabalho), daí que o título "The Labor of Our Body and the Work of Our Hands" mereça ser traduzido por 'O trabalho do nosso corpo e a obra das nossas mãos' e não por 'O labor do nosso corpo e o trabalho das nossas mãos' como surge na versão portuguesa; Cf. em Arendt (1958/2001). Aliás, este título da Hannah Arendt é uma citação parcial de uma afirmação de Locke (cf. Méda, 1999: 72). Para uma recensão da obra 'A Condição Humana' que critica igualmente as opções da tradução portuguesa ver Magalhães (1985).

¹² E não 'sociedade do labor' como na tradução portuguesa; cf. em Arendt (1958/2001: 265)

(Adorno e Horkheimer, 1947), devemos referir aqui sobretudo, numa perspectiva freudo-marxista, a crítica de Marcuse (1955/1968) sobre a 'sublimação repressiva' do trabalho industrial moderno e a crítica situacionista à 'cultura do trabalho' da 'sociedade do espectáculo' (Debord, 1967/1972; Vaneigem, 1967/1975).

Entretanto, nos inícios da década de 1980 começou a emergir na Alemanha Ocidental um debate sociológico e político relativamente alargado acerca do que se apelidou 'crise da sociedade do trabalho' (Krise der Arbeitgesellschaft). Para isto, contribuíram diversos textos, nomeadamente de Ralph Dahrendorf com o seu artigo "O desaparecimento da sociedade baseada no trabalho", de Axel Honneth (1982) sobre 'trabalho e acção instrumental' e de Claus Offe com "Trabalho: a categoria-chave da sociologia?" (Offe, 1983). Este debate em torno da 'perda de centralidade do trabalho' estendeu-se no campo sociológico até ao princípio da década de 90 onde veio a esgotar-se de uma forma que nos parece particularmente significativa.

As razões para esse esgotamento são diversas e estão presentes de forma pertinente no artigo de Offe. Em primeiro lugar, este autor possui a particularidade de ser bastante ambíguo em relação à designação de 'sociedade do trabalho', simultaneamente criticando-a e utilizando-a:

"Certamente, todas as sociedades são compelidas a entrar em 'um metabolismo com a natureza', através do 'trabalho', e a organizar e estabilizar este metabolismo de forma tal que seu produto garanta a sobrevivência física de seus membros.

Por conseguinte, pode-se desprezar o conceito de uma 'sociedade do trabalho', como uma trivialidade sociológica, na medida em que o conceito se refere a uma 'eterna necessidade natural da vida social' (Marx). Antes disto, entretanto, é importante explicitar o papel específico representado pelo trabalho, pela divisão do trabalho, pelas classes trabalhadoras, pelas regras de trabalho, pela organização do trabalho e seu conceito correspondente de racionalidade na Sociologia clássica" (Offe, 1983).

É um pouco paradoxal que Offe, *antes* de discutir o conceito de 'sociedade do trabalho', queira discutir o papel do trabalho, a sua divisão, as suas regras e a sua organização na racionalidade sociológica. Sobretudo porque o conceito de trabalho que aqui cita de Marx *não é de todo um conceito sociológico*. De igual modo, Offe utiliza a expressão 'sociedade do trabalho' em termos ontológicos, no sentido em que todas as sociedades tem, de uma forma ou de outra, de incluir trabalho; o que também não é uma questão sociológica. Ainda assim, é muito diferente se o trabalho é uma actividade humana para obter riqueza material da natureza ou é um 'objectivo em si próprio' que estrutura as relações sociais de toda uma sociedade. Com isto já começámos a entrar nos aspectos críticos da posição de Offe. Uma vez que o seu caso é paradigmático nas primeiras críticas estritamente sociológicas à "dominação

epistemológica do trabalho” na teoria social (Giddens, 1995), convém demorar-nos um pouco no seu esclarecimento. No trecho acima Offe cita-nos partes de duas conhecidas afirmações de Marx em ‘O Capital’, que assume como equivalentes mas são na realidade bem distintas:

Como criador de valores de uso, como trabalho útil, é o trabalho, por isso, uma condição de existência do homem, independente de todas as formas de sociedade, eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre homem e natureza e, portanto, da vida humana (Marx, 1867/1996b: 172).

[O] processo de trabalho deve ser considerado de início independentemente de qualquer forma social determinada.

Antes de tudo, o trabalho é um processo entre o homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria ação, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza (Marx, 1867/1996b: 297).

No primeiro trecho, Marx diz-nos que, ‘como trabalho útil’, ‘como criador de valores de uso’, o trabalho é ‘por isso’ ‘eterna necessidade natural de mediação do metabolismo entre o homem e a natureza’. Portanto, não é o trabalho em geral mas o trabalho apenas ‘como criador de valores de uso’ (que é uma abstracção de segundo nível) que desempenha uma função transhistórica. Ao que Marx acrescenta de seguida:

Ao produzir, o homem só pode proceder com a própria natureza, isto é, apenas mudando as formas das matérias. Mais ainda. Nesse trabalho de formação ele é constantemente amparado por forças naturais. Portanto, o trabalho não é a única fonte dos valores de uso que produz, da riqueza material. Dela o trabalho é o pai, como diz William Petty, e a terra a mãe (Marx, 1867/1996b: 172).

Portanto, Marx não só fala-nos do trabalho apenas como ‘criador de valores de uso’ como nos diz também que ele (trabalho útil), enquanto tal, não é o único a criá-los; não sendo assim a única fonte de riqueza material.

No segundo trecho, Marx diz-nos algo diferente. Aqui, tomada a afirmação isoladamente, Marx parece referir-se de facto ao trabalho em geral; fazemos no entanto notar que Marx não diz que o ‘trabalho’ é o ‘metabolismo com a natureza’, mas sim que ele é ‘um processo entre o Homem e a Natureza, um processo em que o homem, por sua própria acção, media, regula e controla seu metabolismo com a Natureza’. Isto significa que a única coisa que aqui porventura podemos considerar trans-histórica é o ‘metabolismo com a natureza’, sendo o ‘processo de trabalho’ apenas uma das formas entre outras de conduzir tal metabolismo. Talvez por isso mesmo, Marx realça logo de seguida que no capitalismo, o processo de trabalho é apenas um lado do processo:

De fato, tratando-se aqui de produção de mercadorias, consideramos, até agora, evidentemente apenas um lado do processo. Como a própria mercadoria é unidade de valor de uso e valor, seu processo de produção tem de ser *unidade de processo de trabalho e processo de formação de valor* (Marx, 1867/1996b: 305, itálico nosso).

Com isto, podemos referir a nossa segunda crítica: no seu artigo Offe deixa por reflectir esta unidade intrínseca do processo de trabalho e do processo de formação do valor no modo de produção capitalista; de facto, e contrariamente a Marx, Offe parece julgar que a relação entre estes processos é extrínseca e dual, seguindo aqui o raciocínio do marxismo tradicional; portanto, para Offe, não se trata de um processo que é simultaneamente de trabalho e de valorização mas de um processo de trabalho que é explorado pelos capitalistas como um processo de valorização.

Assim sendo, e em terceiro lugar, o problema do valor e do trabalho abstracto são restringidos no seu alcance crítico, o que implica algumas consequências. *Offe parece acreditar que 'trabalho concreto' e 'trabalho abstracto' são dois tipos diferentes de trabalho empírico em vez de duas dimensões analíticas do trabalho moderno; ou seja,* para Offe, o trabalho abstracto não é uma forma de relacionamento social baseada no puro 'dispêndio de cérebro, nervos, músculos, etc.' mas os empregos que se vão tornando vazios, frustrantes e repetitivos na sociedade pós-industrial. Embora Marx reconheça essa dimensão do trabalho moderno, não é certamente esse, como veremos, o seu entendimento sobre a categoria 'trabalho abstracto'.

Por fim, gostaríamos de realçar o que nos parece a confusão fundamental de Offe mas também do debate alemão: a 'crise da sociedade do trabalho' não parece passar aí da crise dos trabalhadores enquanto sujeito privilegiado da mudança histórica, enquanto movimento colectivo e organizado de oposição ao capitalismo. Mas daí não se pode de modo algum deduzir imediatamente que o trabalho já não tem qualquer 'centralidade' na sociedade moderna.

Do nosso ponto de vista, o fenómeno do fim do carácter homogéneo, classista e organizado em sindicatos do trabalho moderno e a concomitante e crescente heterogeneidade e individualização da população activa, tal como Offe realça, não significam de modo algum que o trabalho tenha perdido 'centralidade' na sociedade capitalista. Significa apenas que a sociologia precisa de repensar as suas categorias; o que é muito diferente.

Face a estes problemas torna-se compreensível porque o debate alemão necessariamente resultou num neo-weberianismo que caracterizou parte das pesquisas sociológicas dos anos 90 e a redução da 'crise da sociedade do trabalho' ao plano meramente cultural do individualismo e dos novos estilos de vida, como por exemplo em

Eder (1993) e em Kalberg (1993). Com isto, ignorou-se a problemática levantada por Hannah Arendt.

É justamente no contexto do debate alemão da 'crise da sociedade do trabalho' e apoiado na posição de Offe que Habermas desenvolve, no grau mais maduro, a sua 'Teoria do Agir Comunicacional' (Habermas, 1981/1987b) e ilustra que o foco no 'trabalho' das principais tradições sociológicas (no que chamou o 'paradigma da produção'), sobretudo do marxismo, começa a deixar de ser um ponto de partida adequado de investigação da sociedade moderna. No seu 'Discurso Filosófico da Modernidade', Habermas questiona-se:

O paradigma da produção confere um significado tão nitidamente empírico ao conceito de praxis, que se levanta a questão de saber se este paradigma não perderá a sua plausibilidade com o fim, historicamente previsível, da sociedade de trabalho (Habermas, 1985/1998: 84)

Neste sentido, e aproveitando claramente os avanços de Hannah Arendt, Habermas critica o que apelidou a 'Utopia da Sociedade do Trabalho' (Habermas, 1985/2002), enquanto *paradigma utópico especificamente moderno e politicamente esgotado*. Esta é uma perspectiva que merece ser aprofundada, sobretudo porque nos chama a atenção para a *dimensão metafísica do trabalho na sociedade moderna*.

Criticando as pretensões relativistas das teorias pós-modernas do suposto esgotamento das energias utópicas, Habermas considera antes que aquilo que chegou ao fim foi na realidade uma utopia concreta, "a cristalizada no passado em torno do potencial da sociedade do trabalho" (Habermas, 1985/2002: 165). A constituição deste pensamento utópico resulta da capacidade do trabalho abstracto capitalista penetrar em todas as esferas da vida, inclusive nas esperanças utópicas da sociedade (id., ibid.). Segundo ele, esta ideia de emancipação pelo trabalho já não tem poder de convicção não só porque as forças produtivas perderam a sua inocência (diante das crises ecológicas) mas também porque a abolição da propriedade privada dos meios de produção por si só não desembocou na autogestão operária (id., ibid.). Para Habermas reside aqui a causa da crise do Estado de Providência (fundado no princípio do pleno emprego) o qual "não pode mais manter o trabalho como ponto central de referência" (Habermas, 1985/2002: 181), necessitando de abandonar a utopia da sociedade do trabalho se pretender tornar-se reflexivo (Habermas, 1985/2002: 185). Com este problema, o acento utópico desloca-se do conceito de trabalho para o de comunicação, alterando mesmo a forma como nos vinculamos à tradição utópica (Habermas, 1985/2002: 186).

Esta posição de Habermas aqui muito resumida parece-nos que contém alguns problemas. Sendo evidente que a utopia da sociedade do trabalho se tenha esgotado,

encontrando-se aí como Habermas viu a principal razão das “reações mais ou menos desorientadas” (Habermas, 1985/2002: 174) da classe política desde então, não se consegue compreender como e porque motivo o trabalho deixaria de ser um ‘ponto central de referência’ na sociedade moderna. Afinal, como pode o Estado de Providência deixar de ter o trabalho como ‘ponto central de referência’? Não podemos confundir a crise político-ideológica do Estado de Providência com a sua crise fiscal estrutural, para a qual as tentativas teóricas de tornar a segurança social independente do emprego, elogiadas por Habermas, são claramente infrutíferas.

Na realidade, a categoria trabalho só perdeu a centralidade como *referência explicativa positiva*, ou seja, como suposto paradigma emancipatório da teoria social e da política modernas; quanto à centralidade do trabalho na sociedade moderna propriamente dita, esta não desapareceu de todo, permanecendo presente como *a priori social e momento implícito negativo na relação trabalho abstracto-valor*.

É esta situação que Habermas parece não compreender como problemática. Que o trabalho possua uma centralidade específica na sociedade moderna, enquanto “objectivo em si próprio” (Weber) no movimento da valorização do valor, e que no plano ideológico se tenha derivado daí uma filosofia da história muito particular sob a forma utópica, são dois fenómenos intimamente articulados mas inteiramente diversos no que diz respeito ao estabelecimento de uma posição crítica adequada ao capitalismo tardio. A decadência dessa filosofia da história não coincide necessariamente com o esgotamento da metafísica que a alimentou – a relação trabalho abstracto-valor – nem com uma desaceleração da trajectória desta relação no plano da sociedade global, e muito menos implicará isso a ascensão imediata de uma utopia da comunicação. Habermas surge aqui numa posição meramente exortativa, e isto é significativo considerando que passaram mais de 20 anos sobre a sua tese¹³ e a sociedade do trabalho não chegou de todo ao fim. Na realidade, a nova sociedade do capitalismo global não se deixa redefinir para além do trabalho; nem sequer teoricamente.

Giddens mostrou-nos já como o conceito de ‘trabalho’ de Habermas surge como um equivalente da ‘razão orientada para fins’ e das ‘forças de produção’ frente à natureza, diferindo assim em aspectos chave da definição de Marx (cf. Giddens, 1995: 246-58). Esta equivalência tem implicações para o seu conceito de ‘trabalho abstracto’ que, tal como em Offe, apenas se remete terminologicamente para o de Marx, escamoteando o potencial crítico da sua definição enquanto forma social baseada no

¹³ Incluindo os 15 anos sobre o colapso da versão soviética da utopia da sociedade do trabalho.

'trabalho humano indiferenciado' e constituinte da 'substância social comum' do valor. No 'Discurso Filosófico da Modernidade', Habermas comenta Marx do seguinte modo:

Marx escolheu o "trabalho" como conceito fundamental porque podia observar que as estruturas da sociedade burguesa eram marcadas *cada vez com mais pregnância* pelo trabalho abstracto, portanto pelo tipo de um trabalho de aquisição controlado por meio do mercado, valorizado de modo capitalista e organizado de modo fabril. Entretanto essa tendência enfraqueceu nitidamente. Mas com isso o *tipo* de patologia social que Marx analisou com base nas abstracções realistas do trabalho alienado não desapareceu (Habermas, 1985/1998: 319, *itálico no original*).

Habermas mostra-nos, de facto, que Marx escolheu o 'trabalho' como conceito fundamental porque é esse o próprio fundamento específico da sociedade capitalista; embora o próprio Marx tenha falaciosamente generalizado em muitos momentos essa categoria para todas as sociedades da história humana. Por outro lado, parece-nos que o conceito de 'trabalho abstracto' que Habermas atribui a Marx difere profundamente e de forma significativa do que é definido em 'O Capital': para Marx, 'trabalho abstracto' é uma categoria da produção (e não do mercado); é intrínseca ao modo de produção capitalista (e não simplesmente um fenómeno valorizado por ele de forma extrínseca); é uma forma de relacionamento social específica baseada no puro 'dispêndio de cérebro, nervos, músculos, órgãos do sentido, etc.' no processo de valorização e não uma forma fabril de organizar o processo de produção. Nesse sentido, o aumento do emprego estatal na função pública na década de 1980 ou a crescente importância do emprego no sector terciário, não altera em nada o facto do capitalismo se estruturar socialmente no 'trabalho abstracto', na forma social baseada no 'dispêndio de força de trabalho humana sem atender à forma do seu dispêndio'. É por isso mesmo que Habermas nos pode continuar a dizer que 'o tipo de patologia social que Marx analisou com base nas abstracções realistas do trabalho alienado *não desapareceu*'.

Habermas reduziu de facto o 'domínio epistemológico do trabalho' (Giddens) na teoria social; mas fê-lo de forma superficial e sem criticar profundamente o conceito ontológico de trabalho que caracteriza o marxismo tradicional, adoptando antes um conceito de 'linguagem' que pudesse substituir a universalidade reclamada pelos marxistas para o 'trabalho'. Neste sentido, parece ter tentado desenvolver um equilíbrio *conceptual* com o seu conceito de 'agir comunicacional', mas sem tematizar o *desequilíbrio real e crescente* do domínio do trabalho abstracto sobre o 'mundo de vida' quotidiano; aquilo a que o próprio Habermas chamou a "colonização do mundo de vida" (Habermas, 1981/1987a). Ora, parece-nos que este domínio do trabalho sobre toda a vida social só pode ser claramente decifrado à luz da dinâmica do capital e, nesta

medida, duma teoria crítica do valor e duma crítica categorial do trabalho como forma social negativa específica da modernidade. Mas esta é justamente a viragem teórica que Habermas nunca deu, nem mesmo quando se aproximou duma definição do problema. Na sua teorização acerca das crises da sociedade moderna no início da década de 70, Habermas (1973/1980) refere a existência de “princípios sociais de organização”, ou seja, princípios determinantes de organização social em cada formação histórica e aos quais corresponde tipos de crise historicamente específicos. De acordo com Habermas, a formação moderna liberal capitalista tem como princípio de organização fundamental o relacionamento de trabalho assalariado e capital, cujos pré-requisitos estruturais de reprodução são assegurados pelo Estado. Segundo o autor, isto significa, por um lado, (i) um domínio do sistema económico sobre os restantes sistemas, e por outro, (ii) “uma despolitização do relacionamento de classe e uma anonimização da dominação de classe” (Habermas, 1973/1980: 34). Para Habermas, somente nesta situação histórica específica é que se pode falar de “crises sistémicas”. A nossa exposição anterior mostra, no entanto, que não é apenas o facto do trabalho ser assalariado que o torna um princípio social de organização; é a sua própria existência socialmente reconhecida enquanto ‘trabalho em geral’, enquanto trabalho indiferenciado que ‘cria’ valor, e do qual o trabalho assalariado é uma expressão. Esta situação obriga uma outra crítica: como já referimos, é a própria valorização temporal do trabalho que implica uma *dinâmica histórica interna ao capitalismo e lhe dá uma natureza auto-dirigida inteiramente desconhecida nas sociedades pré-modernas*; e é esta dinâmica da ‘valorização do valor’ que torna as crises modernas verdadeiramente “sistémicas”, como nos diz correctamente Habermas. Neste sentido, parece-nos que a questão historicamente distinta não é de uma dominação de classe que se encontra ‘escondida’ ou é ‘anónima’, como Habermas reclama; *trata-se antes de uma forma de dominação que é, em si, impessoal, abstracta e sistémica, e em torno da qual se posicionam e organizam as dominações sociais directas* (Postone, 1993/2003: 126). É por não reflectir sobre esta especificidade da forma-valor que Habermas não consegue relacionar de modo intrínseco a forma de dominação social do capitalismo liberal com a forma sistémica de crise por si identificada.

4. Trabalho abstracto como forma social negativa

Habermas deixou por esclarecer satisfatoriamente a relação entre modernidade e a ‘utopia da sociedade do trabalho’, sobretudo se olharmos para as utopias modernas como projecções históricas de momentos particulares da própria sociedade moderna. Isto denuncia uma relação intrínseca entre modernidade e sociedade do trabalho, e não

apenas com a sua edificação utópica. Parece-nos neste momento indispensável recorrer amplamente a uma reflexão particularmente ambígua de Marx a propósito da categoria social de 'trabalho' na sociedade moderna:

"O trabalho parece ser uma categoria perfeitamente simples. Também a concepção do mesmo desta forma geral – como trabalho em geral – é antiquíssima. Ainda assim, concebido nesta simplicidade em termos económicos, o 'trabalho' é uma categoria tão moderna como as condições que produzem esta simples abstracção (...) Foi um progresso enorme quando Adam Smith deitou fora cada uma das definições da actividade produtora de riqueza – trabalho puro e simples, nem de manufactura, nem comercial, nem agrícola, mas tanto um como outro. Com a generalidade abstracta da actividade criadora de riqueza vem de par a generalidade do objecto, do produto determinado como riqueza em geral ou, uma vez mais, do trabalho em geral, mas como trabalho passado, objectivado. O exemplo de Adam Smith, que pende por vezes para o sistema dos fisiocratas, prova quanto era difícil e importante a transição para esta nova concepção. Poderia assim parecer que deste modo se encontrara simplesmente a expressão abstracta da relação mais simples e mais antiga que se estabeleceu – seja qual for a forma de sociedade – entre os homens considerados como produtores. O que é verdadeiro num sentido mas falso noutro. A indiferença face a um determinado tipo de trabalho pressupõe uma totalidade de tipos de trabalho reais muito desenvolvida, dos quais já nenhum se sobrepõe aos outros. Deste modo, as abstracções mais gerais apenas surgem nas condições mais ricas de desenvolvimento concreto, onde uma coisa se apresenta como comum a muitas, comum a todas. Nessa altura deixa de poder ser pensada apenas sob uma forma específica. Por outro lado, esta abstracção do trabalho em geral não é apenas o resultado intelectual de uma totalidade concreta de trabalhos. A indiferença face a um trabalho determinado corresponde a uma forma de sociedade onde os indivíduos passam com facilidade de um trabalho para outro, e onde o trabalho determinado é para eles casual, sendo por isso indiferente. O trabalho aqui tornou-se, não só enquanto categoria mas na realidade, um puro e simples meio para a criação de riqueza, tendo deixado de estar estreitamente associado com os indivíduos como determinação da particularidade. Tal estado de coisas encontra-se mais desenvolvido na forma de existência mais moderna das sociedades burguesas – os Estados Unidos. *Pois é apenas aqui que a abstracção da categoria 'trabalho', 'trabalho puro e simples', trabalho 'sans phrase', o ponto de partida da economia moderna, se torna uma realidade prática.* Assim sendo, a abstracção mais simples, a que coloca a economia moderna na vanguarda, e que exprime uma relação válida para uma forma de sociedade antiquíssima e para todas as formas de sociedade, apenas se apresenta praticamente como verdadeira nesta abstracção como categoria da sociedade mais moderna (...) Este exemplo do trabalho demonstra de modo contundente como mesmo as categorias mais abstractas, apesar da sua validade – devida precisamente à sua abstracção – se aplicar a todas as épocas, ainda assim, na forma determinada que essa abstracção assume, são elas próprias igualmente o produto de condições históricas, possuindo a sua validade plena tão-só para e no interior dessas condições" (Marx, [1857]/1973: 29-30); (ver também Marx, [1859]/1971: 232-233).

Kurz já mostrou como Marx se situa aqui num dilema teórico, sem solução no seu sistema de referência conceptual, e que o obriga em diversos momentos das suas obras a inúmeras afirmações contraditórias sobre o suposto fundamento ontológico do trabalho como base da emancipação humana e a desenvolver uma filosofia da história respectiva.

Esta reflexão sobre o conceito de trabalho como categoria social é aporética sob vários aspectos. Assim, tanto a abstracção como o seu conteúdo social aparece, por um lado, como positiva, como "progresso", como uma geral "actividade criadora de riqueza", como desenvolvimento de uma diversidade; e, por outro lado, como negativa, como "indiferença" relativamente ao conteúdo. Do mesmo modo, o "trabalho" aparece, por um lado, como uma abstracção "racional", como mera designação genérica de um "rico desenvolvimento concreto" de actividades; por outro lado, Marx não tarda a corrigir-se, chamando a atenção para que essa abstracção não é "apenas o resultado mental de uma actividade concreta", mas a correspondência a uma "forma de sociedade" em que essa abstracção se torna real e assim definidora da acção. Sobretudo, porém, Marx por um lado mantém-se fiel à concepção de que a abstracção "trabalho" é uma ideia "antiquíssima" e "válida para todas as épocas"; por outro lado, porém, esclarece em simultâneo que se trata de "uma categoria tão moderna" como "as condições que produzem essa simples abstracção", de modo que essa categoria acaba por ser o "produto de determinadas condições históricas", nomeadamente das modernas, possuindo "validade plena apenas para e no interior dessas condições".

Esta argumentação aporética apenas pode ser resolvida se a categoria "trabalho" for definida como abstracção real e assim como histórica, moderna, capitalista e, por isso mesmo, a ontologia do trabalho for de todo abandonada. Se Marx designa esta abstracção (provavelmente no sentido de uma mera abstracção nominal) despreocupadamente como "antiquíssima", esta designação obviamente não se baseia em nenhuma investigação histórica. De facto, em muitas sociedades da história, entre outras também nas chamadas culturas superiores como o Egipto antigo, nem sequer existia uma categoria de actividade geral e abstracta. Mesmo nas sociedades onde parece existir um tal conceito genérico nominal (mesmo aí não há nenhuma abstracção real), trata-se de áreas de actividade muito limitadas, e nunca de uma generalidade social de "actividade em geral". Se aqui na interpretação moderna se fala sempre de "trabalho", tal é enganador, um anacronismo e no fundo um erro de tradução (Kurz, 2004).

Esta argumentação de Marx e a reflexão crítica de Kurz sintetizam, em larga medida, o ponto de partida da 'nova crítica do valor' e do trabalho que tem-se desenvolvido desde a segunda metade da década de 1980 a partir do esgotamento do marxismo tradicional e do debate alemão da 'crise da sociedade do trabalho'.¹⁴ Como nos diz Jappe:

Segundo o marxismo tradicional, o trabalho é o *pivot* de *todas* as sociedades, e na sociedade moderna este facto chegaria muito simplesmente à luz do dia, enquanto anteriormente se encontrava escondido. Esta ideia baseia-se na confusão entre o "trabalho", no sentido de metabolismo com a natureza, e o "trabalho", enquanto princípio social de organização (...) Somente no capitalismo o trabalho enquanto tal se converteu em *principio de síntese* da sociedade" (Jappe, 2003/2006: 119, itálico no original).

¹⁴ A argumentação que se segue não seria de todo possível sem as teses que têm sido apresentadas por Moishe Postone (1978) de forma pioneira desde os finais da década de 1970 e aos avanços da 'nova crítica do valor' e do trabalho abstracto desenvolvidos pelos autores da revista *Krisis* até aos finais de 2003 e, posteriormente a essa data, pela revista *Exit!*, nomeadamente Robert Kuz e Roswitha Scholz.

De facto, e em primeiro lugar, se observarmos bem as sociedades pré-modernas, embora a produção de bens para consumo se encontre naturalmente em todas elas, não podemos propriamente dizer que estas sociedades possuíam 'trabalho', assim como não podemos dizer que tinham 'tempo livre'; esta é uma distinção especificamente moderna. Não nos podemos esquecer que, apesar da necessidade eterna de mediarmos através de actividades e meios produtivos o nosso processo vital com a natureza, i. é., a nossa reprodução biológica, agrupar sobre a categoria 'trabalho' uma multiplicidade de actividades concretas como pescar, semear, colher, etc. indiferentemente ao seu conteúdo, é algo simplesmente impensável para muitas sociedades pré-modernas. Neste sentido, o 'trabalho' em si, o trabalho 'sans phrase' de Marx, trabalho puro e simples, é, como o próprio afirmou, uma categoria abstracta que nunca coincide com uma actividade determinada; ou seja, é uma categoria formal que contém em si todo um conjunto de práticas produtivas concretas, a qual 'impomos' conceptualmente de forma retrospectiva quando nos referimos às sociedades pré-modernas.¹⁵ Mais importante ainda é que estas sociedades não concebiam o conjunto de actividades produtivas enquanto uma esfera separada dos restantes momentos da reprodução da vida social. Neste sentido, as próprias actividades concretas — o 'trabalho concreto' de Marx —, nem sempre foram rigidamente separadas de outras actividades humanas como o jogo, os rituais, a criação dos filhos, a convivência social, etc. O conceito de 'trabalho concreto' de Marx implica, portanto, uma abstracção de todo o contexto social das relações humanas; e essa é já uma abstracção especificamente capitalista que apenas faz sentido nessas condições históricas de separação das esferas. Assim, *apesar do conceito 'trabalho concreto' ambicionar apenas separar analiticamente o lado necessariamente material do 'trabalho', ele já pressupõe uma real separação social das práticas humanas historicamente determinada.* Este argumento pode ainda ser desenvolvido: é que, em certo sentido, apenas com a generalização social real do trabalho como 'princípio de organização social', se generalizou conceptualmente o trabalho como 'metabolismo com a natureza' — o trabalho em geral. Esta especificidade histórica negativa do 'trabalho' é sistematicamente ofuscada pelo marxismo tradicional, que se debruça exclusivamente sobre uma versão antropológica e naturalista do conceito, atribuindo-lhe até uma dimensão ontológica como é exemplo o caso do Lukacs tardio (1970/1979). E isso só pode acontecer porque sistematicamente se faz uma identificação errónea entre 'trabalho' e 'metabolismo com a

15 Bourdieu, por exemplo, mostrou a dificuldade da sociedade argelina em geral assumir a categoria 'trabalho' como um princípio de acção social (Bourdieu, 2000).

natureza'; a consequência desta posição é que o próprio valor surge como uma categoria naturalista e eterna.¹⁶

Em segundo lugar, e no seguimento disto, devemos realçar que no conceito geral de 'trabalho' apenas é reflectida a relação entre os seres humanos e a natureza, e portanto a relação transhistórica que designámos de um modo abstracto como 'trabalho'. *Assim sendo, o termo 'trabalho abstracto' que Marx atribui como específico do capitalismo é, desde logo, uma dupla abstracção, um pleonasmo lógico que deve ser usado como um conceito imediatamente crítico* (Jappe, 2003/2006: 110-20; Kurz, 1995b; Kurz, 2004). De facto, aquilo que historicamente distingue o trabalho no capitalismo é que, 'para além' (se assim podemos dizer) dele mediar a relação humana moderna com a natureza, desempenha também uma *função social* específica nas relações entre os seres humanos — aquilo a que Postone chamou 'forma de mediação social' (Postone, 1993/2003: 148-58). Nas sociedades pré-capitalistas, cada trabalho individual e particular é imediatamente social pela sua participação na divisão do trabalho total, pelo seu contributo para a produção material global; no capitalismo, porém, cada trabalho concreto dos indivíduos privados só assume uma forma social enquanto expressão quantificável do trabalho em geral. No primeiro caso, o trabalho é social porque é trabalho concreto; como Marx afirma:

"são os trabalhos determinados dos indivíduos sob a forma de prestações de géneros, é a particularidade e não a generalidade do trabalho, que constituem neste caso o laço social (...) Aqui, é óbvio, o carácter social do trabalho não advém de o trabalho do indivíduo tomar a forma abstracta da generalidade, ou de o seu produto tomar a de um equivalente geral" (Marx, [1859]/1971: 41).

Na sociedade capitalista, inversamente, o trabalho individual privado apenas é social enquanto expressão socialmente reconhecida da generalidade abstracta 'trabalho'; o 'trabalho abstracto' é, portanto, a tradução social generalizada de uma abstracção fisiológica:

A forma-valor geral, que apresenta os produtos de trabalho como meras gelatinas de trabalho humano indiferenciado, mostra, através do seu travejamento, que é a expressão social do mundo das mercadorias. Assim, ela revela que, no interior desse mundo, o carácter humano geral do trabalho forma o seu carácter especificamente social (Marx, 1867/1990: 82).

16 Em igual medida seria interessante verificar de que modo as discussões recentes sobre o 'conhecimento' como suposta nova fonte de valor nas sociedades informacionais não têm como uma das consequências teórico-ideológicas possíveis atribuir agora à 'informação' o papel ontológico fundamental da essência humana, substituindo o mais do que esgotado paradigma tradicional do 'trabalho'.

Porventura o momento em que Marx melhor descreve esta *inversão*, resultante da especificidade do modo de produção baseado no valor, encontra-se no suplemento à primeira edição de 'O Capital':

No interior da relação de valor e da expressão de valor que aí se inclui, o que é abstracto e geral não conta como propriedade daquilo que é concreto, sensível e real, mas, inversamente, o que é sensível e concreto só conta como forma fenoménica ou forma de realização determinada daquilo que é abstracto e geral. Por exemplo, no interior da expressão de valor do tecido, não é o *trabalho do alfaiate* contido no equivalente fato que possui a *propriedade geral* de ser por seu turno trabalho humano. Pelo contrário. *Ser trabalho humano* conta como *sua essência*; ser trabalho de alfaiate não conta senão como *forma fenoménica* ou como *forma de realização determinada dessa essência que é a sua* (...) Esta *inversão*, graças à qual o que é sensível e concreto não conta senão como forma fenoménica do que é abstracto e geral, ao passo que inversamente o que é abstracto e geral conta como propriedade do concreto, uma tal inversão caracteriza a expressão de valor. Ao mesmo tempo que torna difícil a compreensão deste último (Marx, ap. Jappe, 2003/2006: 73, itálico no original)

Assim, o que torna o trabalho o fundamento específico da sociedade capitalista é que a abstracção *mental* 'trabalho' transforma-se num princípio orientador *real* da acção social; a abstracção 'trabalho' instala-se e desenvolve-se na 'realidade prática' enquanto 'trabalho abstracto'. Desta forma, o trabalho não é somente uma abstracção nominal mas torna-se uma 'abstracção real', uma forma de relacionamento social dos indivíduos modernos — tanto na troca como na produção de mercadorias. O próprio Marx o afirma por diversas vezes, localizando justamente aí, nessa 'realização' social do trabalho abstracto, não uma forma de emancipação mas o carácter profundamente irracional e absurdo da sociedade capitalista:

[A redução de todas as mercadorias a tempo de trabalho] aparece como uma abstracção, mas *é uma abstracção que se faz diariamente no processo de produção social* (...) não é uma abstracção maior nem menos real que a redução a ar de todos os corpos orgânicos. De facto, o trabalho assim medido pelo tempo, não aparece como trabalho de indivíduos diferentes, antes os diferentes indivíduos diferentes que trabalham aparecem normalmente como simples órgãos do trabalho (Marx, [1859]/1971: 38).

Se eu disser que casaco, botas, etc., se relacionam com o tecido de linho como sendo a corporização geral de trabalho humano abstracto, a tolice desta expressão salta à vista. Mas quando os produtores do casaco, botas, etc., relacionam estas mercadorias com o tecido de linho — ou com o ouro e a prata, o que em nada altera a coisa — como equivalente geral, a relação dos seus trabalho privados com o trabalho social total aparece-lhes precisamente nessa forma tola (Marx, 1867/1990: 91-2).

Foi mais ou menos esse carácter sem-sentido do trabalho abstracto como substância social do valor que levou o insuspeito Keynes a afirmar que, desde que criem emprego, construir pirâmides ou cavar buracos no chão podem contribuir para aumentar a riqueza nacional (cf. 1936/1996: 144). O que podemos então dizer é que o capitalismo se caracteriza por uma nova *forma de interdependência social*, na qual o trabalho se transforma na forma dominante de *integração social*, o trabalho abstracto. Contudo, este papel não se encontra, como o marxismo tradicional faz crer, no *laço social positivo* da simples cooperação dos meios de reprodução vital, e portanto na interação social directa dos trabalhadores no local de trabalho, *mas no facto do trabalho em geral possuir uma função social historicamente única de constituição da forma de riqueza social*. Ora, uma vez que esta forma de riqueza consiste numa forma temporal de 'trabalho humano indiferenciado' representada em dinheiro, ela também é necessariamente expansionista, como referimos anteriormente. Neste sentido, a relação entre trabalho e valor é essencialmente contraditória, e portanto *negativa*; uma vez estabelecida como forma social dominante, de um modo certamente contingente, gerou uma dinâmica histórica e sistemática desconhecida até então, reduzindo ou suprimindo as tradicionais formas de integração social (não necessariamente mais emancipatórias!) e mediando 'relações sociais indirectas' (Calhoun, 1991) numa escala espacial cada vez mais global, tendo agora no mercado mundial a expressão económica mais conhecida.

Neste contexto de capitalismo global, o trabalho começa então evidenciar-se cada vez mais não só como uma forma de 'integração social em larga escala' (Calhoun, 1991) mas simultaneamente e inversamente como uma 'forma de exclusão social em larga escala', onde quem não consegue valorizar a sua 'força de trabalho' na produção rentável de mercadorias para o mercado mundial torna-se supérfluo e é explicitamente excluído ou simplesmente deixado à deriva na lei da concorrência social capitalista. E neste processo não se trata só de pessoas, mas de territórios inteiros. Com outro sistema de referência conceptual Castells diz-nos isso mesmo:

[O] processo de exclusão social na sociedade em rede diz respeito tanto a pessoas como a territórios. De modo que, *dentro de certas condições*, países inteiros, regiões, cidades, e bairros tornam-se excluídos, abarcando nessa exclusão a maior parte, ou toda, a sua população (Castells, 1998,2000/2004: 72, itálico nosso).

Castells não sonha sequer em definir as 'condições' de exclusão social apoiado por um conceito crítico de trabalho ou de valor; mas isto não invalida a realidade empírica que descreve. Neste sentido, julgamos também que a designação de 'integração social perversa' que o autor atribui ao resultado do processo de trabalho da economia criminal

na sociedade em rede (Castells, id., ibid.), não deve ser restringida apenas a este sector crescente do capitalismo global. Não estaremos certamente a exagerar se dissermos que, de certo modo, *instituir o 'trabalho humano indiferenciado' dos indivíduos privados como pré-condição da sua integração social é, e tem sido historicamente desde o regime de manufactura do século XVII, uma forma perversa de integração social.*

Deste modo, o trabalho como 'forma de integração-exclusão social' não é simplesmente um fenómeno em larga escala do capitalismo global, imposto de cima para baixo pelas multinacionais ou pelos Estados (embora essa imposição obviamente também exista), mas está inevitavelmente presente nas práticas subjectivas da vida quotidiana desde as primeiras formas embrionárias da sociedade do trabalho no princípios do capitalismo.

De facto, parece-nos que a progressiva institucionalização do trabalho como 'objectivo em si próprio' (Weber) e do valor como forma de riqueza social dominante foi historicamente acompanhada por uma forma específica de reconhecimento social e pela concomitante constituição de uma forma-sujeito particular: o sujeito trabalhador, jovem e masculino.¹⁷ Esta definição da subjectividade específica da sociedade do trabalho talvez nos ajude a compreender o porquê da 'personalidade' moderna se caracterizar, de acordo com o próprio Habermas, por "*um estado de autopilotagem arriscada de uma Eu-Identidade ainda altamente abstracta*" (Habermas, 1985/1998: 316, itálico nosso).

Desde logo, o sujeito trabalhador moderno necessita de ser jovem; mas não tão jovem ao ponto de ser incapaz de servir ao processo de valorização. Daí podemos retirar, por um lado, a explicação de uma certa marginalidade que sempre atingiu os idosos na vida moderna, aquando da sua dificuldade em acompanhar as exigências ditadas pela concorrência capitalista, e que agora atinge mesmo um certo desprezo social por simplesmente já não servirem ao processo de "valorização do valor", tornando-se o idoso, com isso, um custo que aparentemente ninguém quer suportar. Por outro lado, talvez se possa também investigar de um outro modo o nascimento da 'infância' enquanto construção social da era moderna (Jenks, 2005), as variâncias no próprio estatuto da criança ao longo dos últimos dois séculos, e compreender um pouco melhor porque parecem as crianças ser consideradas apenas como uma espécie de sujeitos em potência, de ainda-não sujeitos.

Longe de tematizar estes problemas, o sociólogo Christian Topalov (2001) mostrou algo que nos pode ajudar a perceber a sua relevância ao estudar a emergência

¹⁷ Devemos dizer que esta argumentação tem sido aprofundada de um modo particularmente promissor por Kurz (1993), nomeadamente na crítica da própria categoria 'sujeito' do iluminismo. Para os objectivos deste ensaio, no entanto, parece-nos suficiente a noção aqui dada.

do conceito estatístico de 'população activa' ao longo do século XIX, numa leitura comparada entre os Estados Unidos, a França e a Grã-Bretanha. Segundo o autor, para esta definição foi necessária uma verdadeira "revolução nas representações do trabalho" que no fundo consiste na generalização social do trabalho abstracto, ou seja, na expansão do puro 'dispêndio de força de trabalho humana sem atender à forma do seu dispêndio' com o único objectivo de ganhar dinheiro.

Os processos mediante os quais estas categorias [população activa e população inactiva] emergiram foram diferentes nos três países, mas *culminou essencialmente no mesmo ponto*. Definições virtualmente idênticas da população activa foram atingidas em 1870 nos Estados Unidos, 1896 em França, e 1901 na Grã-Bretanha. Daí em diante, apenas o trabalho pago seria considerado uma 'ocupação' ou 'profissão'. Já não era suficiente exercer uma actividade útil ou respeitável ou mesmo vital para a nação; era necessário que se ganhasse a vida com isso. Já não era suficiente gozar de um estatuto social respeitável e o rendimento que o acompanhava; era necessário trabalhar. Já não era suficiente ter um ofício; cada um tinha de ser capaz de o exercer; ou seja, ter alguma coisa para vender no mercado de trabalho (Topalov, 2001: 103).

Topalov diz-nos desta forma que, logo no seu início, o conceito de 'população activa' começa por excluir uma imensidão de indivíduos que simplesmente não cumprem o 'critério único' de participarem na valorização do capital; e que esta divisão entre população activa e inactiva, hoje dada como adquirida e natural, tem uma história social difícil e foi mesmo um verdadeiro quebra-cabeças conceptual e moral para os estaticistas dos três países.

Mas o conceito de 'população activa' ofusca uma forma de exclusão que lhe é interna e que Topalov não toma em linha de conta na sua investigação: a exclusão pelo sexo na sociedade capitalista. As investigações feministas já mostraram como a 'divisão do trabalho social' de Durkheim sempre foi, também, uma "divisão sexual do trabalho" (Bennholdt-Thomsen, 1984). E com o desenvolvimento recente das teorias feministas à luz da nova crítica do valor, Roswitha Scholz (1992) levantou uma problemática que julgamos da maior pertinência e que ajuda a conceptualizar um pouco melhor a relação entre os géneros na sociedade do trabalho.

A autora defende que, apesar da dominação patriarcal e da divisão sexual do trabalho ser anterior à sociedade capitalista, os elementos de dominação sexual não possuem o mesmo significado em todas as épocas históricas, devendo por isso mesmo ser estudados em acordo com a especificidade de cada uma das sociedades e não a partir de bases meramente biológicas ou ontológicas. Neste sentido, deve-se realçar que apenas na sociedade capitalista se verifica uma "determinação patriarcal das relações sociais por meio do trabalho abstracto e do valor" e que no correspondente processo

histórico de socialização do capitalismo, “todo o conteúdo sensível que não é absorvido na forma abstracta do valor, a despeito de permanecer como pressuposto da reprodução social, é delegado à mulher” (Scholz, 1992). Assim sendo, todas as actividades quotidianas que não são passíveis de serem integradas no processo de valorização do capital (criação dos filhos, administração do lar, preparação das refeições, etc.) vêem-se remetidas para esfera feminina, e são elas próprias feminizadas. E, no fundo, é por causa destas que a sociedade do trabalho foi podendo desenvolver-se.

Segundo a autora, é justamente por este motivo que o antigo debate feminista da década de 1980 sobre a valorização ou não do ‘trabalho doméstico’ não ofereceu nenhuma saída emancipatória, visto ignorar de forma sistemática a valorização do trabalho como a própria origem da dominação ‘sexual’ pela separação das actividades de reprodução social. Pelas mesmas razões, ainda hoje a entrada crescente da mulher no mercado de trabalho caracteriza-se predominantemente por empregos considerados pouco produtivos e feminizados (educação, comércio, assistência social, limpezas, etc.), são em geral pior pagos que aos homens nas mesmas funções, e têm implicado uma “dupla socialização” (Regina Becker-Schmidt) das mulheres, visto que esta sobrecarga no emprego não é de modo nenhum acompanhada por um alívio do ‘trabalho doméstico’, sendo as mulheres responsáveis tanto pela profissão como pela família. Assim, a nova teoria do valor mudou qualitativamente para aquilo a que Scholz chamou ‘teoria do valor-dissociação’ (Scholz, 2004), em que o género não é mais uma problemática secundária mas faz daí em diante parte integrante do desenvolvimento da nova crítica do valor e do trabalho.¹⁸ E esse desenvolvimento não pode ser ignorado por nenhuma crítica do capitalismo que se considere verdadeiramente emancipatória.

18 Também agora se pode ver que a teoria do valor de Marx era sexualmente neutra, não integrando em nenhum momento a divisão sexual do trabalho, o que inadvertidamente também significa masculina. Em igual medida, a teoria do valor-dissociação de Scholz também pode ajudar a explicar porque o movimento dos trabalhadores era estruturalmente masculino (ver por ex. Krisis, 1999).

Bibliografia

- Adorno, Theodor W. e Max Horkheimer. 1947. "A Dialéctica do Esclarecimento." 18 de Abril de 2003, <http://adorno.planetaclix.pt/>
- Anderson, Perry. 1976. *Considerações sobre o Marxismo Ocidental*. Porto: Afrontamento
- Arendt, Hannah. 1958/ 2001. *A Condição Humana*. Lisboa: Relógio de Água
- Aron, Raymond. 1991. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. Lisboa: Círculo de Leitores
- Bennholdt-Thomsen, Veronika 1984. "Towards a Theory of the Sexual Division of Labor." Pp.252-271 in *Households and the World Economy*, editado por J. Smith, I. Wallerstein, e H.-D. Evers. Beverly Hills, California: Sage.
- Bianchi, Marina. 1970/ 1981. *A Teoria do Valor. (Dos clássicos a Marx)*. Lisboa: Edições 70
- Bourdieu, Pierre. 1980/ 1990. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity Press
- Bourdieu, Pierre. 2000. "Making the Economic Habitus. Algerian Workers Revisited." *Ethnography* 1:17-41.
- Calhoun, Craig. 1991. "Indirect Relationships and Imagined Communities: Large-Scale Social Integration and the Transformation of the Everyday Life." Pp.95-120 in *Social Theory for a Changing Society*, editado por P. Bourdieu e J. S. Coleman. New York: Westview Press.
- Castells, Manuel. 1996, 2000/ 2002. *A Era da Informação: Economia, Sociedade e Cultura. Sociedade em Rede*, Vol. 1. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian
- Castells, Manuel. 1998,2000/ 2004. *The Information Age: Economy, Society and Culture. End of the Millenium*, Vol. 3: Blackwell Publishing
- Cruz, M. Braga da (ed.). 1988. *Teorias Sociológicas. Os Fundadores e os Clássicos*. Lisboa: F. Calouste Gulbenkian.
- Debord, Guy. 1967/ 1972. *A Sociedade do Espectáculo*. Lisboa: Afrodite
- Denis, Henri. 1966/ 2000. *História do Pensamento Económico*. Lisboa: Livros Horizonte
- Durkheim, Émile. 1895/ 1998. *As Regras do Método Sociológico*. Lisboa: Editorial Presença
- Eder, Klaus. 1993. "Culture and Crisis: Making Sense of the Crisis of the Work Society." Pp.366-399 in *Theory of Culture*, editado por R. Munch e N. J. Smelser. Berkeley: University of California Press.
- Freeman, Alan. 1996. "Mr Marx and the neoclassics." *MPRA Munich Personal RePEc Archive Paper 1291*:<http://mpra.ub.uni-muenchen.de/1291/>.
- Giddens, A. 1984/ 2004. *The Constitution of Society*: Polity Press

- Giddens, Anthony. 1995. *Politics, Sociology and Social Theory. Encounters with Classical Contemporary Social Thought*. Stanford: Stanford University Press
- Habermas, J. 1973/ 1980. *A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro
- Habermas, J. 1981/ 1987a. *Théorie de l'agir communicationnel: Pour une critique de la raison foctionnaliste*, Vol. 2. Paris: Ed. Fayard
- Habermas, J. 1981/ 1987b. *Théorie de l'agir communicationnel: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Vol. 1. Paris: Ed. Fayard
- Habermas, J. 1985/ 1998. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Lisboa: D. Quixote
- Habermas, J. 1985/ 2002. *Ensayos Políticos*. Barcelona: Ediciones Península
- Honneth, Axel. 1982. "Work and Instrumental Action." *New German Critique* 26:31-54.
- Jappe, Anselm. 2003/ 2006. *As Aventuras da Mercadoria: para uma nova crítica do valor*. Lisboa: Antígona
- Jenks, Chris. 2005. *Childhood. Second edition*. New York: Routledge
- Kalberg, Stephen. 1993. "Culture and the Locus of Work in Contemporary Western Germany." Pp.324-365 in *Theory of Culture*, editado por R. Munch e N. J. Smelser. Berkeley: University of California Press.
- Keynes, J.M. 1936/ 1996. *Teoria Geral do Emprego, do Juro e da Moeda*. São Paulo: Editora Nova Cultural
- Koselleck, Reinhart. 1989. "Social History and Conceptual History." *Politics, Culture and Society* 2:308-325.
- Krisis, Grupo. 1999. "Manifesto contra o trabalho." <http://obeco.planetaclix.pt/mctp.htm>
- Kurz, Robert. 1995. "Pós-Marxismo e o Fetiche do Trabalho. Sobre a contradição histórica na teoria de Marx." 6 de Março 2000, <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz136.htm>
- Kurz, Robert. 2004. "A Substância do Capital. O trabalho como metafísica real social e o limite interno absoluto da valorização. Primeira Parte: A qualidade histórico-social negativa da abstracção "trabalho"." 10 de Outubro de 2005, <http://obeco.planetaclix.pt/rkurz203.htm>
- Lukacs, Georg. 1970/ 1979. *Ontologia do Ser Social. Os Princípios Ontológicos Fundamentais de Marx*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas
- Macy, Michael W. 1988. "Value Theory and the "Golden Eggs": Appropriating the Magic of Accumulation." *Sociological Theory* 6:131-152.
- Magalhães, Theresa Calvet de. 1985. "A Atividade Humana do Trabalho [Labor] em Hannah Arendt." *Ensaio* 14:131-168, São Paulo.
- Marcuse, Herbert. 1955/ 1968. *Eros e Civilização. Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: Zahar Editores

- Marx, Karl. [1859]/ 1971. *Contribuição para a Crítica da Economia Política*. Lisboa: Editorial Estampa
- Marx, Karl. [1857]/ 1973. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. London: Penguin
www.marxists.org/archive/marx/works/download/Marx_Grundrisse.pdf
- Marx, Karl. 1974. *O Capital (versão integral). Volume II*. Viseu: Edições Delfos
- Marx, Karl. 1867/ 1990. *O Capital. Crítica da Economia Política*, Vol. 1, tomo 1. Lisboa: Edições "Avante!"
- Marx, Karl. 1867/ 1996. *O Capital. Crítica da Economia Política*, Vol. 1, Livro Primeiro. O Processo de Produção do Capital, Tomo 1. São Paulo: Editora Nova Cultural
- Méda, Dominique. 1999. *O Trabalho. Um Valor em Vias de Extinção*. Lisboa: Fim de Século Edições
- Neto, João Machado Borges. 2002. "Duplo Caráter do Trabalho, Valor e Economia Capitalista." Departamento de Economia, Universidade de São Paulo, Faculdade de Economia, Administração e Contabilidade, São Paulo.
- Offe, Claus. 1983. "Trabalho: a categoria-chave da sociologia?" 10 de Outubro de 2005, http://www.anpocs.org.br/portal/publicacoes/rbcs_00_10/rbcs10_01.htm
- Postone, Moishe. 1978. "Necessidade, Tempo e Trabalho." *Social Research* 45:739-788.
- Postone, Moishe. 1993/ 2003. *Time, Labour and Social Domination: a reinterpretation of Marx's critical theory*: Cambridge University Press
- Postone, Moishe. 2004. "Critique and Historical Transformation." *Historical Materialism* 12:53-72.
- Ricardo, David. 1817/ 1996. *Princípios de Economia Política e Tributação*. São Paulo: Editora Nova Cultural
- Rubin, Isaak Illich. 1928/ 1980. *A teoria marxista do valor*. São Paulo: Brasiliense
- Scholz, Roswitha. 1992. "O valor é o Homem. Teses sobre a socialização pelo valor e a relação entre os sexos." 23 de Maio de 2005, <http://obeco.planetaclix.pt/rst1.htm>
- Scholz, Roswitha 2004. "A Nova Crítica Social e o Problema das Diferenças. Disparidades económicas, racismo e individualização pós-moderna. Algumas teses sobre o valor-dissociação na era da globalização " 23 de Maio de 2005, <http://obeco.planetaclix.pt/roswitha-scholz3.htm>
- Smith, Adam. 1996. *A Riqueza das Nações. Investigação sobre sua natureza e suas causas*. São Paulo: Editora Nova Cultural
- Topalov, Christian. 2001. "A Revolution in Representations of Work: The Emergence over the 19th Century of the Statistical Category "Occupied Population" in France, Great Britain, and the United States." *Revue Française de Sociologie* 42:79-106.

Vaneigem, Raoul. 1967/ 1975. *A Arte de Viver para a Geração Nova*. Porto: Edições
Afrontamento

Weber, Max. 1913/ 1996. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. Lisboa:
Presença

Agosto de 2007