

FUNDAÇÃO GETULIO VARGAS
ESCOLA DE ADMINISTRAÇÃO DE EMPRESAS DE SÃO PAULO

OS SENTIDOS DO TRABALHO NA EMPRESA CAPITALISTA

Relatório final apresentado ao Programa
Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
(PIBIC) do CNPq/GVpesquisa da FGV-EAESP

Aluna: Luiza Bueno Penteadó de Moraes Natividade

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Silvia Viana Rodrigues

Campo de estudo: Sociologia do Trabalho e Teoria
Sociológica

São Paulo, Julho de 2015

OS SENTIDOS DO TRABALHO NA EMPRESA CAPITALISTA

Relatório final apresentado ao Programa
Institucional de Bolsas de Iniciação Científica
(PIBIC) do CNPq/GVpesquisa da FGV-EAESP

Aluna: Luiza Bueno Penteado de Moraes Natividade

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Silvia Viana Rodrigues

Campo de estudo: Sociologia do Trabalho e Teoria
Sociológica

Orientadora

Agradecimentos

Conclui-se aqui, uma etapa fundamental de um grande processo de aprendizagem acadêmica e de construção de uma visão mais crítica sobre o mundo que nos cerca. Mais que isso, a construção de um caráter pessoal que só foi possível com a ajuda de cada um de vocês. Assim, agradeço:

À minha orientadora Silvia Viana Rodrigues: pelas palavras sempre inspiradoras e encorajadoras, sem as quais eu não teria chegado até aqui. Muito obrigada, Silvia, por contribuir para a construção de um caráter.

Aos queridos professores Seiji Uchida, Miqueli Michetti, Rosa Maria Vieira e Suze Piza pelos incríveis aprendizados ao longo da minha trajetória acadêmica, fundamentais para que este trabalho fosse possível. Muito obrigada, devo-lhes muito.

A todos os amigos que fizeram parte desta importante etapa da minha vida acadêmica.

Ao GVPesquisa e ao CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico – sem os quais este projeto não seria possível.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	5
1.1 Apresentação do tema e sua relevância.....	5
1.2 Objetivos da pesquisa.....	6
1.3 Questão da pesquisa.....	6
1.4 Estrutura da pesquisa e sua delimitação.....	6
1.5 Contribuição esperada.....	7
2. REFERENCIAL TEÓRICO.....	8
3. METODOLOGIA.....	9
3.1 Tipo de pesquisa.....	10
4. O CAPITALISMO CONCORRENCIAL.....	10
4.1 A gênese do capitalismo moderno.....	10
4.2 O espírito do capitalismo.....	14
4.3 A jaula de ferro.....	15
5. O WELFARE STATE.....	16
5.1 Taylorismo.....	16
5.2 Fordismo.....	17
5.3 A crise do pacto fordista.....	21
6. A CONTEMPORANEIDADE.....	22
6.1 Regime de acumulação flexível.....	22
6.2 O novo espírito do capitalismo.....	26
6.3 O sentido do trabalho nos tempos do capitalismo: o espírito de nosso tempo.....	31
6.3.1 Perda da experiência e do sentido qualitativo de tempo.....	31
6.3.2 A centralidade do trabalho.....	33
6.3.3 O capitalismo como religião.....	35
7. POSFÁCIO.....	37
7.1 A reorganização do trabalho e das formas de controle.....	37
8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	44

1. INTRODUÇÃO

1.1 Apresentação do tema e sua relevância

Questão aporética que subjaz a humanidade, o sentido do trabalho espelha sua época e sua dinâmica social. Constituído como categoria fundante da condição humana, o trabalho é, em tese, uma ação consciente de sua finalidade uma vez que é produto do uso da razão, objetivada na vida em sociedade. Conceito polissêmico, o sentido trabalho é construção social, assumindo interpretações, justificações e valorações múltiplas ao longo da história.

Etimologicamente, a palavra “trabalho” deriva do latim *tripalium* – instrumento de tortura aos quais eram submetidos os condenados ao castigo – mas, assim como o próprio movimento da história, seu significado busca uma constante renovação. Partindo do pressuposto de que o processo de valorização do trabalho transformou-se, gradualmente, do trabalho como condenação até o trabalho enquanto forma de expressão da humanidade e, atravessando os tempos, em todas as etapas e momentos, entre a emancipação e a escravidão, entre o sagrado e o profano, entre o progresso e a loucura, nada se pode afirmar em absoluto, uma vez que seu sentido diluiu-se em uma multidão de discursos e de considerações utilitárias.

Para além das definições abstratas, é preciso considerar o sentido do trabalho na vida dos homens como uma expressão da forma como esses se relacionam entre si, do modo de produção vigente e, sobretudo, como um grande enigma em si mesmo, cuja natureza aprisionante e o cunho libertador da resposta subordinam o sentido último do trabalho.

Entre o ascetismo e o utilitarismo, entre o moralismo racionalismo, entre tantos “ismos” que dialogam entre si, a sociedade contemporânea, no “crepúsculo da modernidade”¹ e imersa em uma nova realidade, está começando a repensar os tipos de vínculos e novas perspectivas que orientarão suas relações de trabalho. Se na modernidade visava-se ao progresso, ao cientificismo e a ode à racionalidade esclarecida, na contemporaneidade, a euforia de sua antecessora é substituída pela incerteza do futuro.

Marcada por fragmentações, por desconstruções de princípios absolutos que prescreviam regras de conduta e pela relativização das referências e de valores típicos do Iluminismo e das crises resultantes da exacerbação da modernidade, a contemporaneidade vai exigir uma nova forma de organização da produção. O que era sistemático, na modernidade, fragmentou-se e a crença na racionalidade científica e no progresso foi, da mesma forma, relativizada de modo que cada sujeito, na contemporaneidade, passou a ter uma noção de certo e de errado, uma referência de comportamento. Mais que isso, uma forma de gestão do novo “mal-estar”² que assola as relações dos homens com o trabalho, espoliado de encanto pela instrumentalização da vida.

¹ O emprego do termo “crepúsculo” refere-se, figuradamente, ao lado obscuro da modernidade que, por sua vez, está em vias de declínio.

² BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

1.2 Objetivos da pesquisa

Pesquisar e analisar, a partir de uma perspectiva histórica, as diversas visões e suas mudanças a respeito da esfera do trabalho e, dessa forma, compreender seus reflexos na empresa capitalista contemporânea e seus discursos: quais as formas de sedução e de coerção para o trabalho – que valores proclamam? Tais valores são assimilados, em termos de sentido da própria ação, pelos sujeitos?

1.3 Questão da pesquisa

Objeto da ordem histórica e manifestado de diversas maneiras – na relação entre forma e conteúdo –, o sentido do trabalho trouxe consigo os mais diversos significados. Esfinge dos grandes enigmas da humanidade, “o trabalho é hoje, como ontem, a relação primordial de constituição da identidade, é ainda elemento que confere sentido à vida”³, a questão dos sentidos que lhe são atribuídos atravessou os tempos e, como um pêndulo que oscila entre um “liberte-se ou aprisione-se”, paráfrase da máxima “decifra-me ou devoro-te”⁴, acabou devorada pela lógica auto-engendrada de acumulação sem fim do capitalismo contemporâneo.

Se na Antiguidade o trabalho significava uma atividade indigna e desprezível, na Idade Média, sob influência religiosa, tornou-se virtuosa e na modernidade passou a ser o fator central e estruturante das relações sociais, na contemporaneidade, assim como o enigma da esfinge, metamorfoseou-se no problema em si. O problema original – o enigma, o sentido do trabalho – foi deslocado para a figura da esfinge, o próprio trabalho.

No capitalismo contemporâneo – regime de acumulação flexível⁵ –, marcado pela transição do modelo keynesiano-fordista ao processo de reestruturação produtiva, a sociedade passou a questionar as crenças no valor moral do trabalho bem como na auto-realização por meio desse. Sob a égide de um novo “espírito” capitalista, o trabalho na empresa contemporânea tornou-se um subterfúgio pelo qual a humanidade orienta suas ações e relações e, mais que isso, os sentidos de suas vidas. Isto em vista, compreender as implicações das novas relações de trabalho e os sentidos conferidos a esse, na organização flexível, tornou-se o eixo norteador desta pesquisa e sua pergunta-chave é: em meio ao paradoxo entre autonomia, contida na promessa por trás da ideia de flexibilização, e a heteronomia do trabalho para o capital, pode-se dizer que os sujeitos mudaram o sentido atribuído ao trabalho em suas vidas?

1.4 Estrutura da pesquisa e sua delimitação

À luz da concepção weberiana de “espírito do capitalismo” e seus desdobramentos, esta pesquisa pretende abordar e compreender, a partir de uma perspectiva histórica, as mudanças e as diferentes visões acerca dos sentidos do trabalho e como elas se reproduzem, direta ou indiretamente, no discurso do “novo espírito do capitalismo” na organização contemporânea flexível.

³ VIANA, Silvia. *Rituais de sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 123.

⁴ SÓFOCLES. *Édipo Rei*.

⁵ HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

Ainda, uma vez que o foco da pesquisa reside nos sentidos do trabalho na empresa capitalista, no que concerne aos períodos históricos analisados, este estudo concentra-se entre a modernidade⁶ e o capitalismo flexível. Dessa maneira, este relatório está estruturado em torno de uma abordagem histórica para pensar a questão dos sentidos do trabalho proposta pela pesquisa: do capitalismo concorrencial à contemporaneidade. Cada perspectiva histórica, bem como seus respectivos problemas que foram aprofundados, serão abordados em capítulos distintos na parte referente ao desenvolvimento deste trabalho.

O presente relatório está, portanto, estruturado em oito capítulos. No primeiro, explicita-se a questão que desencadeou essa pesquisa e a relevância de seu estudo.

No capítulo 2, encontra-se o referencial teórico onde são apresentados os estudos e as teorias previamente desenvolvidos por outros autores e que são tomados como referência e como eixo teórico para a realização desta pesquisa.

O capítulo 3 apresenta a metodologia empregada, o tipo de pesquisa realizada e explicita-se os caminhos que nela foram percorridos.

A partir do capítulo 4 até o final do 6, desenvolve-se um panorama histórico sobre a questão dos sentidos do trabalho e discute-se sua amplitude nas diferentes perspectivas encontradas na forma de abordá-la: do capitalismo concorrencial ao capitalismo contemporâneo.

Por fim, são consolidados os conceitos estudados e as diferentes perspectivas encontradas para pensar a questão proposta por esta pesquisa bem como as relações que se estabelecem entre eles. A título de conclusão são apresentados, finalmente, diferentes debates acerca do sentido do trabalho na contemporaneidade e como eles dialogam ou conflitam entre si.

Vale dizer, por fim, que o desfecho deste trabalho não tem como pretensão a definição de uma resolução definitiva para o problema estudado, o sentido do trabalho na empresa capitalista. Contenta-se, nesse sentido, em apresentar o debate e os diversos caminhos por onde se pode percorrer em busca de uma resposta.

1.5 Contribuição esperada

Pretende-se, nesta pesquisa, analisar o debate contemporâneo acerca dos novos sentidos atribuídos ao trabalho. Em especial, a apreensão das transformações históricas que contribuíram para esse debate. Com este estudo, espera-se que os resultados a serem apresentados no desenvolvimento deste relatório possam contribuir para a compreensão das relações na esfera do trabalho e como elas se desdobram no debate da empresa capitalista contemporânea. Mais que isso, pretende-se que este trabalho possa contribuir, possivelmente, para futuros estudos a serem realizados acerca do tema aqui proposto.

⁶ A questão da modernidade, na perspectiva weberiana, é abordada a partir de dois “espíritos” que atravessam esse período da história: o espírito religioso e o espírito do fordismo.

2. REFERENCIAL TEÓRICO

Com o intuito de compreender as atribuições dos sujeitos ao trabalho, a pesquisa partirá da concepção weberiana de “espírito do capitalismo”. Esse, para Max Weber, é o que confere legitimidade – no capitalismo – na adesão ao trabalho que, por sua vez, não depende apenas da coerção, mas também de um “espírito”, um arrimo, um *corpus* – conjunto de atribuições – externo que lhe sirva como justificativa.

Fundado no individualismo metodológico como proposta de análise, forma de pensar o mundo social como produto das múltiplas interações entre os indivíduos, o método weberiano consiste na apreensão do sentido da ação social⁷ dos indivíduos e na tentativa de explicá-las interpretativamente. Por “ação social”, compreende-se qualquer ação dotada de um sentido subjetivamente visado, de modo que o que importa não é a origem da ação, mas o que ela pretende, sua finalidade. É uma ação cujo sentido deve ser compartilhado; se o sujeito não atribui sentido àquela ação, ela não existe. Deve-se considerar, ainda, que nem toda espécie de contato entre os sujeitos tem caráter social: eventos meramente casuais, condicionamentos, por exemplo, são considerados ações destituídas de sentido.

Considerando que o sentido que os sujeitos, individualmente, atribuem a suas ações não é uma questão objetiva, para Weber não há nada absoluto, não existe nada que não emane dos indivíduos. Pode-se dizer, dessa forma, que esse método de explicar interpretativamente o sentido da ação social dos sujeitos depende de critérios, de um instrumental para sistematizar um pensamento a respeito da realidade e, por isso, Weber não pode ser considerado relativista. Partindo do princípio de que Weber sustenta a inexistência dos absolutos, da totalidade, o que efetivamente existe é a probabilidade de um conjunto de agentes orientarem suas ações no mesmo sentido. O que importa, para a sociologia weberiana ou interpretativa, são as relações sociais⁸ que, por sua vez, representam uma multiplicidade de agentes orientando suas ações em um mesmo sentido, cujo conteúdo deve ser reciprocamente compartilhado. O sociólogo, portanto, só pode avaliar as probabilidades de algo acontecer.

Com efeito, se a realidade é multifacetada, então ela nunca poderá ser apreendida em sua totalidade pela razão humana e, dessa forma, juízos universais, éticos e estéticos, como A verdade, O justo, O belo, bem e mal, não se sustentam em si mesmos. Na perspectiva avalorista de Weber, a ciência deve neutralizar os juízos de valor e revelar um movimento múltiplo de causalidades que, por afinidade, mesmo sem origem ou sentido comuns, acabam por se retroalimentar. Vale dizer que essas causalidades são tantas que seria impossível esgotá-las todas.

Ao pesquisar a modernidade e, sobretudo, os pormenores do capitalismo moderno, Weber propõe formas de pensamento que variam de acordo com a perspectiva adotada, podendo variar cultural e historicamente. Para tanto, ele cria parâmetros, sob a qualidade de “tipos-ideais”, a partir dos quais é possível entender e comparar as particularidades culturais e históricas da modernidade. Pode-se atribuir esse parâmetro à categoria de “ação racional com relação a fins” – determinada a partir das expectativas na forma de uma condição ou um meio para o alcance de fins que são calculados e avaliados de maneira racional –. Sem esse parâmetro, não é possível comparar as realidades e as culturas estudadas e, como esse é apenas uma forma de julgamento condicionado a uma forma específica de pensar, não se trata de um julgamento definitivo.

⁷ WEBER, Max. “O conceito de ação social” In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. 1. Brasília: EDUnB, 2000.

⁸ *Ibidem*.

Deve-se considerar, sobretudo, a ideia-chave da coerência teórica weberiana: os conceitos de racionalismo e de racionalidade. Entende-se por racionalismo a “forma, culturalmente singular, com uma civilização específica, e por extensão também os indivíduos que constituem sua maneira de pensar e agir a partir desses modelos culturais, interpretam o mundo”⁹. Weber, então, amplia a ideia de racionalismo para a noção de racionalidade. “O modo como a racionalidade é definida em cada sociedade depende, desse modo, da matriz civilizacional à qual essa sociedade particular pertence. Em relação à civilização ocidental moderna, Weber definirá seu racionalismo específico como o “racionalismo de dominação do mundo”¹⁰. Conceito polissêmico, a racionalidade pode ser compreendida, portanto, como um “racionalismo específico”, que vai depender da perspectiva adotada e variar de acordo com a posição dos agentes no tempo e no espaço. Ainda, pode-se definir a racionalidade como uma forma de ação, uma conduta que se manifesta em todas as dimensões da esfera do cotidiano; na ética, na política, na ação prática, na economia.

Isto posto, o objetivo de Weber é compreender o porquê se desenvolveu, no Ocidente, uma racionalidade esclarecida, uma racionalidade meramente instrumental cujos valores se tornam meios, meros elementos de cálculo para a consecução de fins racionalmente esperados.

3. METODOLOGIA

Na tentativa de responder à questão de pesquisa proposta, este estudo limita-se à análise de textos teóricos estudados através da sociologia compreensiva e de textos da sociologia do trabalho.

À luz da teoria weberiana, este trabalho foi conduzido, em sua primeira etapa, a partir da leitura de textos teóricos estudados através da sociologia compreensiva – ciência hermenêutica voltada para a interpretação do sentido da ação social dos indivíduos – para a apreensão dos pressupostos teóricos e metodológicos weberianos. Dessa forma, foi a partir dessas leituras que três diferentes perspectivas foram encontradas na forma de se pensar o sentido do trabalho: pela via do espírito do capitalismo, do ócio e pela contemporaneidade. Ainda que muito interessantes, a utilização simultânea dos três caminhos encontrados na tentativa de responder à questão mostrou-se, *a priori*, muito ampla para os propósitos delimitados para esta pesquisa e, sobretudo, para as suas limitações de tempo. Fez-se, pois, a escolha de um deles: pensar os sentidos atribuídos ao trabalho – pelos sujeitos – na contemporaneidade.

Terminada a primeira parte da pesquisa e deslocada a questão dos sentidos do trabalho para a esfera da contemporaneidade, a segunda e última etapa do presente estudo foi conduzida a partir de textos teóricos da sociologia do trabalho, cuja apreensão só foi possível a partir da leitura dos textos teóricos da sociologia compreensiva. Nesse sentido, uma vez delimitado o curso final da pesquisa pela via da contemporaneidade, serão apresentadas, no desenvolvimento deste relatório, as questões que pretende-se responder com o resto dessa bibliografia. Além disso, os resultados a serem apresentados no encerramento deste trabalho podem ser utilizados, posteriormente, como objeto de estudo para outras pesquisas.

⁹ WEBER, Max. *A gênese do capitalismo moderno*. Organização, apresentação e comentários: Jessé Souza. São Paulo: Ática, 2006, p. 7

¹⁰ *Ibidem*, p. 9.

3.1 Tipo de pesquisa

Com o intuito de classificar o tipo de pesquisa realizada, à luz da taxinomia¹¹ proposta pela autora Sylvia C. Vergara (2011), o presente estudo pode, dessa maneira, ser categorizado quanto a dois critérios: quanto aos fins e quanto aos meios.

Quanto aos fins, esta pesquisa é descritiva e metodológica.

Quanto aos meios, é bibliográfica uma vez que, para efeito de conceituação de teorias e de métodos, a pesquisa se vale das teorias da sociologia do trabalho e da sociologia compreensiva enquanto proposta de análise.

4. O CAPITALISMO CONCORRENCIAL

4.1 A gênese do capitalismo moderno

Como base para apreensão do capitalismo tal como ele é hoje e da forma pela qual as relações de trabalho estão orientadas, parte-se da tese sobre “A gênese do capitalismo moderno” idealizada por Max Weber. Essa se propôs, na assunção de causalidades, a compreender o porquê – no Ocidente do século XIX e apenas nele –, desenvolveu-se uma racionalidade específica, esclarecida, como tentativa de identificar as combinações de elementos histórico-culturais peculiares que contribuíram para constituição do capitalismo moderno.

Discute-se quais foram as condições históricas que configuraram a formação do mundo capitalista e como foi forjado o homem racional moderno cuja ação é voltada para o enriquecimento. Para tanto, é preciso considerar que o uso termo “capitalismo” exige uma adjetivação. Segundo Weber, se o capitalismo foi definido na qualidade de “moderno”, pressupõe-se que ele seja moderno em relação a outros. Em outras palavras, não houve e nem há o capitalismo propriamente dito, mas os capitalismo. Nesse sentido, vale dizer que, para Weber, houve diversas manifestações e distintas formas de capitalismo ao longo da história, de maneira que:

Capitalismo existe lá onde a cobertura das necessidades de um grupo humano, mediante atividades industriais e comerciais, realiza-se pelo caminho do empreendimento, não importando a necessidade. A empresa capitalista racional, em particular, é uma empresa com cômputo em capitais, ou seja, uma empresa industrial ou comercial que controla sua rentabilidade com o auxílio de cálculos, da contabilidade moderna e da elaboração de balanços. Naturalmente, uma economia particular pode apresentar orientações capitalistas em proporções muito diversas. Partes da cobertura de necessidades podem ser organizadas de modo capitalista e outras de modo não-capitalista. (WEBER, 2006, p. 13-14).

Partindo do princípio de que Weber sustenta a inexistência de princípios absolutos, a história, para ele, não pode ser definida como unívoca, tampouco teleológica. Ora, se a história é múltipla, não existe um sentido que lhe seja imanente. A dimensão da totalidade é então desconstruída e, assim, surge uma multiplicidade de agentes que tendem agir em relação ao mesmo sentido, de modo de que essas relações comportem um caráter de probabilidade. Com efeito, foi a partir das diferentes racionalidades provenientes de cada fragmento dessa história multifacetada que fez com que Weber – preocupado com a especificidade da configuração do mundo ocidental –

¹¹ Em outras palavras, ciência responsável por definir e classificar as coisas.

utilizasse parâmetros, os “tipos-ideais”, para poder comparar as diferentes realidades e culturas da modernidade. Uma vez sustentado na qualidade de tipo-ideal, o capitalismo moderno deve ser entendido como uma “generalização no atendimento de necessidades, sejam elas materiais ou ideais, por meio da empresa capitalista, com suas características de cálculo e administração racional”¹². Ainda, para efeitos metodológicos, essa generalização¹³ proposta por Weber – na tentativa de capturar as peculiaridades do capitalismo moderno –, tem como objetivo identificar e revelar o movimento múltiplo dos nexos causais entre as singularidades das ações sociais e os sentidos a elas atribuídos pelos agentes a partir de determinada racionalidade.

Embora encontremos capitalismo em diversas formas em todos os períodos da história, a cobertura das necessidades cotidianas por meios capitalistas é peculiar apenas ao Ocidente, e ali também isso é a realidade normal apenas desde a segunda metade do século XIX. As antecipações capitalistas encontradas em séculos anteriores não passam de desenvolvimentos precursores, e é possível tentar eliminar aos poucos casos de empresas capitalistas do século XVI sem que o quadro geral sofra mudanças radicais. (WEBER, 2006, p. 15).

Contestando – sem negar – a concepção de caráter materialista da história, entendida como um processo progressivo e linear, Weber – diferente do que propunha Marx –, entende que a questão central do capitalismo está circunscrita aos sentidos atribuídos ao lucro, em suas mais variadas formas. Se, para Marx, o capitalismo é definido pela exploração, sob a égide da acumulação primitiva, cujo cerne da questão é a separação dos meios de produção, para Weber, no entanto, é a existência de ações sociais que estão generalizadas nessa forma específica de produção. Tendo isto em vista, para além das limitações metodológicas e abstrações conceituais aqui apresentadas e, traduzindo-as para termos mais concretos, pode-se afirmar que a manifestação múltipla dos tipos de capitalismo, em suas singularidades, pode não ter a mesma forma do capitalismo do tipo moderno, mas tem o conteúdo. O que mudou foi, portanto, o “espírito”, os sentidos conferidos a eles.

Nesse sentido, vale dizer que a busca pelo lucro sempre existiu e nada tem a ver, necessariamente, com o capitalismo moderno. Da perspectiva de comunidades pré-capitalistas, a busca pelo lucro tinha um caráter irracional, de modo que o lucro teria uma significação diferente daquela observada da perspectiva do capitalismo moderno. Na antiguidade clássica, por exemplo, as questões das necessidades humanas eram relegadas a algo inferior, reservadas à esfera do privado, para ser tratadas “em casa”. O cidadão público – da Polis – só cuidava do bom, do belo e do justo, uma racionalidade cuja ação repousava sobre outro tipo de orientação. Por outro lado, vale dizer que sempre que houver uma forma de organização cujo sentido é orientado pela busca racional do lucro, ela deve ser definida na qualidade de uma empresa. “Toda uma época, no entanto, só pode ser qualificada como tipicamente capitalista quando, na cobertura das necessidades, predominar uma orientação capitalista de maneira que, fosse tal orientação abstraída da organização, a cobertura das necessidades entraria, de modo geral, em colapso”¹⁴.

Entre as múltiplas manifestações de capitalisms das quais se tem conhecimento, algumas delas merecem destaque: o capitalismo colonial, o capitalismo aventureiro ou de conquista e o capitalismo de “pária” ou usurário. Esses, por sua vez, apresentam orientações distintas dos pressupostos racionais do capitalismo moderno. Nesse sentido, para o capitalismo do tipo colonial, o lucro era um mero meio para o alcance de outros fins e o sentido de sua busca era orientado a

¹² WEBER, Max. *A gênese do capitalismo moderno*. Organização, apresentação e comentários: Jessé Souza. São Paulo: Ática, 2006, p. 13.

¹³ É importante ressaltar que essas generalizações partem do pressuposto de que fenômenos particulares não sejam faces distintas do mesmo evento, isto é, não podem ser redutíveis uns aos outros.

¹⁴ WEBER, Max. *A gênese do capitalismo moderno*. Organização, apresentação e comentários: Jessé Souza. São Paulo: Ática, 2006, p. 14-15.

partir de prerrogativas políticas. O capitalismo do tipo aventureiro ou de conquista, por sua vez, entendia a busca pelo lucro como uma aventura, uma conquista cuja prerrogativa envolvia a descoberta, o correr riscos. Pode-se tomar como exemplo desse tipo-ideal de capitalismo o comércio por consignação – as grandes navegações ultramarinas do século XV – ou, ainda, mais recentemente, a “conquista do oeste” nos Estados Unidos do início do século XIX. Já o capitalismo de “pária” ou usurário, desenvolvido pelos povos de origem judaica durante a Idade Média, apresenta uma particularidade em relação aos capitalisms já apresentados. Uma vez que o capitalismo de “pária” foi definido como um capitalismo de juros – financeiro –, a busca pelo lucro, nessa racionalidade, não era condenável e sua prerrogativa, portanto, era ritualística, consagrada por uma tradição. Ritos que, na perspectiva da racionalidade ocidental, carregam em seu bojo um “quê” de irracionalidade, uma vez que não podem ser previstos. Tal como um ritual, característico desse tipo de capitalismo usurário, o lucro era uma questão especulativa e toda especulação, como tal, “é uma forma esperada de valorização do futuro, a qual pode ou não acontecer, sendo o risco, precisamente, a singularidade desse tipo de negócio”¹⁵.

Partindo do pressuposto de que as considerações acerca dos tipos-ideais de capitalismo, descritos no parágrafo anterior, não são restritas àqueles apresentados, esse capítulo, portanto, não tem como pretensão se alongar nas diversas manifestações de capitalisms que se desenvolveram historicamente. Contenta-se, pois, em apresentá-los para efeito de comparação e de exemplificação. Isto posto, pretende-se aqui explorar quais são as especificidades que configuram o capitalismo moderno. Esse, por sua vez, na qualidade de generalização do atendimento das mais diversas necessidades, só pode ser definido como tal através da existência de uma empresa capitalista do tipo moderno, cujas características são fundadas na administração racional e, sobretudo, no cálculo. Nesse sentido, pode-se dizer que todos os exemplos anteriormente fornecidos de capitalisms não interferem na solução das necessidades, uma vez que suas finalidades eram outras. No capitalismo moderno, a finalidade é especificamente econômica, sustentada na ideia de previsibilidade. Dessa maneira, todos os pressupostos para a existência do capitalismo são atravessados pelo princípio do cálculo visto que, a partir desse e só desse, tudo torna-se passível de manipulação, de controle. No mundo ocidental, instrumentalizado, tudo deve ser dominado de forma cada vez mais racional. Nesse mundo, tudo que escapa-lhe aos imperativos do cálculo, da razão e da previsibilidade, é qualificado como irracional e deslocado para o espaço permanente e intransponível da exclusão, seja essa de ordem social, econômica ou simbólica.

Dessa maneira, se “a precondição mais geral para a existência desse capitalismo moderno é a contabilidade racional dos capitais como norma para todas as grandes empresas industriais ou comerciais ocupadas com a cobertura das necessidades cotidianas”¹⁶, as seis precondições para que o capitalismo se desenvolvesse partem, sobretudo, da premissa da existência do cálculo e, para tanto, é imprescindível que haja, primeiramente, propriedades privadas dos meios de produção, a serem apropriados como propriedades livres por parte das empresas. Para esse propósito, pressupõe-se, ainda, a existência de mercados livres – segunda precondição – de restrições de caráter irracional, na perspectiva da racionalidade instrumental, da circulação de mercadorias, ou seja, nada que impeça a previsibilidade. Pode-se tomar como exemplo dessa precondição a existência de moedas diferentes ou de arbitrariedades exercidas por algum soberano que, de certa maneira, impediriam a previsibilidade. Sem essa, não há, portanto, livre circulação de mercadorias. A terceira precondição, por sua vez, é a necessidade de que haja uma técnica racional, calculável e mecanizada para que a livre circulação se efetive. A quarta precondição refere-se à existência de um Estado Nacional do tipo moderno, cujo direito, impessoal e objetivo, seja calculável para que se estabeleça uma previsibilidade nas condutas do judiciário e da administração.

¹⁵ *Idem*, p. 17.

¹⁶ *Ibidem*, p. 15.

Finalmente, a quinta e, para os propósitos desta pesquisa, a mais importante entre as seis precondições, refere-se ao pressuposto da existência do trabalho livre e assalariado.

Trabalho livre, o que significa haver pessoas que não somente estão em condições jurídicas, mas que também se vêem obrigadas a vender livremente sua força de trabalho no mercado. Constitui uma condição contraditória à natureza do capitalismo, e impossibilita seu desdobramento, a falta de tal camada despossuída –e, portanto obrigada a vender sua capacidade de trabalho- e, igualmente, quando existe somente trabalho não-livre. Apenas na base do trabalho livre pode haver cálculo racional de capitais, ou seja, quando, devido à existência de trabalhadores que se oferecem formalmente de modo voluntário –mas de fato compelidos pelo chicote da fome-, é possível calcular prévia e exatamente os custos dos produtos com base em unidades de tarefas. (WEBER, 2006, p. 16-17).

Se, num primeiro momento, o capitalismo surge de uma ação racional com relação a valores¹⁷ “graças a Deus”, por exemplo, o capitalismo moderno precisou de uma ética que lhe era externa, um “espírito” que o legitimasse e justificasse o ímpeto de acumulação infinita. A partir disso, em algum momento do devir histórico, aquela orientação de sentido – com relação a valores – falhou. Ainda, se de acordo com a coerência teórica weberiana é inadequado qualificar o capitalismo enquanto um “sistema”, assume-se, então, que os múltiplos agentes que estão tão generalizados nessa forma de produção sofreram uma reorientação de sentido, isto é, esse conjunto de indivíduos mudou o sentido da orientação de suas ações. É uma “ética religiosa que condena a si mesma e cria (sem ter tido obviamente essa intenção) as condições do mundo secular, dominado agora pelo mercado competitivo e pelo Estado racional centralizado.”¹⁸

Apenas o capitalismo criou uma organização racional do trabalho, que não se encontra em nenhuma outra parte. Comércio houve por toda parte e em todos os tempos, e é possível rastreá-lo até a Idade da Pedra; [...], porém não encontramos organização racional do trabalho. Além do mais, encontramos em qualquer outra parte: economia interna com estrutura primitiva de unidades justapostas e rigorosamente vinculadas, de modo que não há como falar de nenhum tipo de liberdade no comportamento econômico entre consortes da mesma tribo ou da mesma parentela, e junto de tal economia interna, liberdade absoluta do comércio para fora; a ética interna e externa são diferentes e por cima há inescrupulosidade absoluta na gestão financeira. [...] Em contrapartida, a eliminação das barreiras entre economia interna e economia externa, entre moral interna e moral externa, a penetração do princípio mercantil na economia interna e a organização do trabalho nessa base constituem a segunda característica do capitalismo ocidental. Afinal, cabe admitir que o desmanche da vinculação econômica originalmente dada também ocorreu em outros lugares [...]. Todavia, em parte alguma reencontramos a organização empresarial do trabalho, conforme a conhece o Ocidente. Se esse desenvolvimento somente ocorreu no Ocidente, então há de se procurar o motivo disso em determinados traços de sua evolução cultural geral, peculiares apenas e ele. [...] Somente o Ocidente que possui uma ciência no sentido hodierno da palavra [...]. Finalmente, a cultura ocidental distingue-se de qualquer outra, ainda, pela existência de seres humanos com um *ethos* racional de condução de vida. Magia e religião encontramos em toda parte. Porém, um fundamento religioso da condução da vida, que, em sua consequência, havia de desembocar num racionalismo específico, é peculiar apenas ao Ocidente. (WEBER, 2006, p. 59-61).

Rompendo com os cânones rituais – pré-capitalistas –, o capitalismo moderno representa uma reorientação de sentido, uma multiplicidade, a princípio inesgotável, de fenômenos que convergiram casualmente; um deslocamento entre meios e fins, cuja finalidade tornou-se especificamente econômica e o sentido que lhe foi atribuído – o lucro –, do meio que fora outrora, para outros tipos-ideais do capitalismo, tornou-se um fim em si mesmo. O lucro pelo lucro. Mais

¹⁷ WEBER, Max. “O conceito de ação social” In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol 1*. Brasília: EDUnB, 2000.

¹⁸ _____. *A gênese do capitalismo moderno*. Organização, apresentação e comentários: Jessé Souza. São Paulo: Ática, 2006, p. 11.

que isso, no cerne do capitalismo moderno reside a assunção de previsibilidade, que nada mais é senão um instrumento racional, de cálculo, para obtenção de lucros. É a maneira pela qual tenta-se cercar todos os riscos possíveis inerentes ao funcionamento do capitalismo, uma forma de controle racional de mundo. O pressuposto de cálculo apresenta-se, pois, como a própria adequação entre meios e fins, o pilar que sustenta toda a estrutura do capitalismo moderno.

4.2 O espírito do capitalismo

Caracterizado como uma das precondições para que o capitalismo moderno se desenvolvesse, o “Espírito do Capitalismo” pode ser definido como uma forma de condução ascética e metódica da vida, uma mentalidade capitalista vivenciada na conduta de vida cotidiana. Partindo desse princípio, Weber busca por meio de sua obra “A ética protestante e o espírito do capitalismo” desvendar os nexos entre o capitalismo, o trabalho enquanto virtude e o protestantismo. Isto posto, ele percebe que os países onde o capitalismo melhor se desenvolveu seguiam, predominantemente, uma confissão religiosa protestante, calvinista, cuja ética, uma cultura capitalista, uma forma de conduta no plano da existência que exaltavam o trabalho metódico, sistemático, duro e continuado – ascético – como um fim prescrito por Deus. Na ética calvinista, o destino dos homens – entre céu e inferno – já estaria predestinado, restando-lhes, além da dúvida, apenas a sua vocação como pista do que seria seu destino. Uma vez bem sucedido no trabalho e resistente aos pecados, o trabalhador disciplinado alcançará seu “estado de graça” pois o “descanso eterno dos santos está no Outro Mundo; na terra o ser humano deve buscar a certeza do seu estado de graça, levando a efeito, enquanto for de dia, as obras daquele que o enviou. Ócio e prazer, não; só serve a ação, o agir conforme a vontade de Deus inequivocamente revelada a fim de aumentar sua glória”¹⁹. Ora, se foi a partir dessa ética protestante que o trabalho tornou-se uma virtude, foi através dela, analogamente, que o investimento, o lucro, a poupança e o acúmulo sem fim serviram como um corpus de justificação para que o capitalismo moderno se desenvolvesse.

A valorização religiosa do trabalho profissional mundano, sem descanso, continuado, sistemático, como o meio ascético simplesmente supremo e a um só tempo comprovação o mais segura e visível da regeneração de um ser humano e da autenticidade de sua fé, tinha que ser, no fim das contas, a alavanca mais poderosa que se pode imaginar da expansão dessa concepção de vida que aqui temos chamado de espírito do capitalismo. (WEBER, 2004, p. 156-157.).

Espírito que, na “aurora da modernidade”²⁰, entre a exaltação moral da razão e a nova ética religiosa racionalizadora para o capital, uma vez transformada em instrumento, esse, posto em movimento, serviu de arrimo para que a exaltação do trabalho enquanto virtude contribuísse para o desenvolvimento do capitalismo moderno.

Contraopondo-se à concepção histórica do capitalismo e seu caráter materialista, sem, no entanto, negá-la, Weber entende que o capitalismo propriamente dito não seria um modo de produção economicamente determinado, mas uma individualidade histórica proveniente de uma relação causal, uma coincidência entre a ética protestante religiosa e o advento do capitalismo moderno. A partir disso, a relação entre o protestantismo e o capitalismo deveria ser pensada a partir de múltiplas causalidades. O capitalismo do tipo moderno surge, então, não da busca pelo lucro – essa sempre existiu – mas de um espírito capitalista, espírito da racionalização do mundo, uma ética calvinista fundada na doutrina da predestinação em que o sucesso no trabalho e a

¹⁹ WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito do capitalismo”*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 143.

²⁰ O emprego do termo “aurora” refere-se, figuradamente, ao “amanhecer” da modernidade, isto é, o princípio, a “infância”.

resistência ao pecado revelam se você é ou não eleito por Deus. O fiel calvinista agirá sempre no sentido da busca pelo lucro, acumulando-o, cada vez mais, para reinvestir, posteriormente, sob a ideia contida na promessa de salvação, mas uma promessa sem garantia. Ainda, foi sob esse pretexto da salvação da alma que os homens – de conduta ascética racional dos “burgueses ideais” – deveriam trabalhar arduamente e de maneira metódica para serem salvos pois “a falta de vontade de trabalhar é sintoma de estado de graça ausente”²¹. Nessa perspectiva, o trabalho como vocação tornou-se uma marca da salvação, prescrito pela consciência religiosa e, dessa maneira, acabou por transformar o trabalho em virtude, outra precondição para que o capitalismo moderno pudesse se desenvolver e se tornar um sistema de auto engendramento, um processo sem fim.

Partindo do pressuposto de que o cristianismo foi um entrave para o desenvolvimento do capital uma vez que a igreja católica condenava a usura, controlava os meios de produção e era contra os interesses mercantis em expansão, a Reforma Protestante, na tentativa de racionalizar as práticas religiosas, acabou, por “afinidade eletiva”, adaptando os valores cristãos às práticas capitalistas e vinculou a conduta ascética calvinista a uma nova ética, o *ethos* da empresa burguesa racional.

4.3 A jaula de ferro

“Na opinião de Baxter, o cuidado com os bens exteriores devia pesar sobre os ombros de seu santo apenas “qual leve manto de que se pudesse despir a qualquer momento”. Quis o destino, porém, que o manto virasse uma rija crosta de aço. [...] Hoje seu espírito - quem sabe definitivamente? - safou-se dessa crosta. O capitalismo vitorioso, em todo caso, desde quando se apoia em bases mecânicas, não precisa mais desse arrimo”²². Nesse sentido, o manto²³ de outrora não pesaria para o homem santo uma vez que aquele é meio para a sua salvação. Esse meio, porém, começou a ter um peso maior pois, do meio, tornou-se a finalidade e, como consequência, o aprisionamento do homem que, para Weber, é uma “jaula” que determina, no “peso do ferro”, a vida de todos os indivíduos.

Pois a ascese, ao se transferir das celas dos mosteiros para a vida profissional, passou a dominar a moralidade intramundana e assim contribuiu com sua parte para edificar esse poderoso cosmos de ordem econômica moderna ligado aos pressupostos técnicos e econômicos da produção pela máquina, que hoje determina com pressão avassaladora o estilo de vida de todos os indivíduos que nascem dentro dessa engrenagem. (WEBER, 2004, p. 165).

Enjaulada em um rude ritmo ritualístico, a humanidade continua a marchar, em um espaço de repetição onde se reproduz a falta de liberdade, e a funcionar como se tivesse retornado ao tradicionalismo, uma vez que, da perspectiva de uma comunidade pré-capitalista, essa forma de produção no capitalismo é irracional e, assim sendo, precisaria de um espírito que justificasse a acumulação sem fim, uma finalidade sem fim. Espírito que, no capitalismo moderno, esvai-se de sentido e o trabalho ascético e torna-se puro automatismo. Um processo negativo, despojado de razão, em que o homem moderno gira em falso. O capitalismo que outrora funcionava com um sentido automatiza-se do espírito que lhe conferia legitimidade e agora pode perpetuar seu processo de reprodução anômalo que, reiterado à exaustão, nada mais é que uma estrutura circular que passa

²¹ *Ibidem*, p. 144.

²² *Idem*.

²³ Entende-se por “manto” como significado de riqueza.

a funcionar mecanicamente, sem sentido. Ele só renova, periodicamente, as aparências e as terminologias empregadas; a substância, no entanto, permanece a mesma, uma finalidade sem fim.

Sob o peso do processo de racionalização, deu-se a passagem daquele mundo pré-moderno e encantado para um mundo sem cor e manipulável, em que todas as dimensões da vida tornam-se dominadas pelo cálculo frio, de forma cada vez mais racional. É neste mundo desencantado que a ideia de vocação e de trabalho árduo e metódico cujos frutos seriam a marca, ainda que sem garantia, de salvação contribuiu para a configuração de um novo espírito – esclarecido e perdido – que serviu como um corpus de justificação para a acumulação sem fim do capitalismo moderno: “Graças a Deus!”.

Entorpecida por uma racionalidade que já não atribui sentido e perda no vazio dos próprios passos, a humanidade deixou-se doutrinar, mais uma vez, pelo *ethos* do capitalismo moderno que resplandece, irracionalmente, uma finalidade sem fim.

5. WELFARE-STATE

5.1 Taylorismo

Da transição do século XIX para o XX, marcada pela intensificação dos paradigmas tecnológicos – na “esteira” da Segunda Revolução Industrial e do progresso científico – o novo regime de acumulação e de reestruturação industrial que dali se desenvolveu, exigiu uma nova forma de organização da produção e do trabalho. Partindo do princípio de que todo período de crise – momentos de desestruturação que, como tal, pressupõem uma reconstrução – vai exigir uma nova maneira de pensar uma gestão do trabalho que sustente a nova estrutura de acumulação e que reproduza essa lógica, vale dizer que se “a história se repete e as relações entre capital e trabalho muitas vezes se desenvolvem em movimentos circulares, em que velhas ideias adquirem nova forma e se adaptam às novas circunstâncias históricas [...]”²⁴, a natureza do trabalho é transformada naquilo que, para a produção, é imprescindível para determinado período histórico.

O advento da fase monopolista do capitalismo cujo processo de acelerada expansão industrial – contexto propulsor daquilo que será qualificado como Taylorismo – contribuiu para uma concentração técnica e financeira e, dessa maneira, do mercado como um todo, acabou por criar aquilo que, para sua reprodução, seria fundamental; a produção em série e, sobretudo, uma organização racional – no sentido weberiano do termo – do trabalho humano. Paralelamente, a necessidade da eficiência nos processos produtivos, até então rudimentares, tornou-se o cerne das prerrogativas do capital e um problema que representaria uma ameaça aos seus interesses. Isto posto, surge, na qualidade de resposta às novas exigências dessa indústria em expansão, um novo tipo de organização e de gestão da produção e do trabalho: a administração científica, conhecida como Taylorismo. Idealizada por Frederick Taylor em 1911, os “Princípios de Administração Científica” preconizaram uma série de parâmetros através dos quais as organizações deveriam se orientar para que sua eficiência operacional fosse maximizada. Para tanto, foi necessário uma redefinição no *modus operandi* do trabalho – como e o que deveria ser feito – e, nesse sentido, sua subsunção à racionalidade técnica dos processos foi sustentada nos pilares da disciplina do trabalhador e da fragmentação do processo produtivo. Ainda, foi a partir da observação sistemática

²⁴ HELOANI, R. *Gestão e organização no capitalismo globalizado. História da manipulação psicológica no mundo do trabalho*. São Paulo: Atlas, 2009.

do trabalho dos operários na fábrica que Taylor, com o intuito de torná-lo mais eficiente, padronizou todo o ritmo de trabalho, eliminou os movimentos desnecessários e estabeleceu critérios seleção – modelo precursor dos processos seletivos, tal como são conhecidos atualmente –, dos operários: obediência, disciplina e submissão.

Para além dos pormenores desse metodismo sistemático proposto por Taylor, é preciso ressaltar o marco dessa reestruturação produtiva, a configuração e o surgimento de um *homoeconomicus*, cuja ação instrumentalizada orientava-se para fins exclusivamente econômicos. Nesse contexto, desenvolve-se, na esfera macro, uma lógica de produção e de consumo que incide sobre o indivíduo, uma lógica de causalidades cuja causa produzirá um efeito de mesma natureza. Ainda, nessa perspectiva não existe a noção de sujeito; o que existe é um conjunto articulado do que o meio fez com o trabalhador. Condição necessária mas não suficiente para essa lógica se efetive, a metamorfose do trabalho em tarefas rigorosamente prescritas exigia um perfil “unidimensional”²⁵ de trabalhador padronizado, cuja obediência cega aos processos que lhe ocorrem por trás acabam por transformá-lo em mera força bruta a ser condicionada.

Isto posto, para que aquela lógica pudesse se completar, foi necessário que houvesse uma incorporação de toda a subjetividade – que outrora fora do trabalhador – por parte do capitalismo. A expropriação do “saber-fazer” e sua incorporação ao processo de fragmentação produtiva, sob o discurso da especialização e da eficiência, acabou por configurar uma estrutura de dominação e de controle do trabalho de modo que, uma vez espoliado do seu “saber-fazer”, o operário perde a noção da dimensão dos processos pois só conhece a tarefa que lhe fora atribuída, um fragmento do processo produtivo.

Signo da dominação e do controle do trabalho, a fábrica, nesse contexto, representa um deslocamento do trabalhador, enquanto sujeito, para fora do domínio da subjetividade, um espaço de exceção onde a lógica industrial de reprodução em série converteu o saber “vivo” em obediência cega; sinal de uniformidade e de desumanização do trabalhador que, uma vez “coisificado”, torna-se uma força bruta e que, como tal, é passível de adestramento. Mais que isso, dentro desse invólucro fabril reside um humanismo estéril que, despojado de qualquer manifestação de subjetividade, acaba criando “ambientes-prisões”²⁶ para os trabalhadores. Com efeito, esse foi o nexo que plasmou uma nova organização do trabalho e a transformou – da autonomia que fora um dia – em uma relação de heteronomia para o capital.

5.2 Fordismo

Caracterizado como o grande paradigma da modernidade, o sistema de produção fordista, idealizado por Henry Ford em 1914 e constituído paralelamente à consolidação do taylorismo, configurou-se – para além de um regime de acumulação – como a expressão máxima daquilo que ficou conhecido como o “maior esforço coletivo até para criar, com velocidade sem precedentes, e com uma consciência de propósito sem igual na história, um novo tipo de trabalhador e um novo tipo de homem”²⁷. Ainda, o termo “fordismo”, cunhado por Gramsci, foi apresentado com o intuito de descrever essa nova técnica de organização produtiva – sustentada na massificação da produção e do consumo, na linha de montagem e, sobretudo, nos princípios tayloristas que a precederam – como um novo tipo de sociedade de massa e a “standardização” de todas as suas dimensões, sejam elas econômicas, institucionais, sociais ou culturais.

²⁵ MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial - O homem unidimensional*. Trad. G. Rebuá. Rio de Janeiro, Zahar, 1967, p. 77.

²⁶ VIANA, Silvia. *Rituais de sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 56.

²⁷ Citado em David Harvey, *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 121.

Atravessando inúmeros caminhos contraditórios até chegar ao seu apogeu, o pacto fordista-keynesiano consolidou-se, definitivamente, entre 1945 e 1973, período marcado pela urgência de expansão e reconstrução econômica do pós Segunda Guerra, contexto em que o capitalismo em crise precisava se reconstruir enquanto ideologia e sua consequente transformação nas relações de trabalho enfatizam um lado fragmentário e desconstruído desse período de transição, marcado pelo grande questionamento à respeito do futuro incerto. Assim, o fordismo apresentou-se como solução para esse novo projeto de sociedade e para a nova forma de organização do trabalho. Pode-se afirmar, portanto, que o fordismo é uma radicalização do taylorismo, aplicado em larga escala.

Em muitos aspectos, as inovações tecnológicas e organizacionais de Ford eram mera extensão de tendências bem-estabelecidas. [...]. Ford também fez pouco mais do que racionalizar velhas tecnologias e uma detalhada divisão do trabalho preexistente, embora, ao fazer o trabalho chegar ao trabalhador numa posição fixa, ele tenha conseguido dramáticos ganhos de produtividade. Os *Princípios da Administração Científica*, de F. W. Taylor – um influente tratado que descrevia como a produtividade do trabalho podia ser radicalmente aumentada através da decomposição de cada processo de trabalho em movimentos componentes e da organização de tarefas de trabalho fragmentadas segundo padrões rigorosos de tempo e estudo do movimento – tinham sido publicados, afinal, em 1911. [...]. A separação entre gerência, concepção, controle e execução (e tudo o que isso significava em termos de relações sociais hierárquicas e de desabilitação dentro do processo de trabalho) também já estava bem avançada em muitas indústrias. O que havia de especial em Ford (e que, em última análise, distingue o fordismo do taylorismo) era sua visão, seu reconhecimento explícito de que a produção em massa significava consumo em massa, um novo sistema de reprodução da força de trabalho, uma nova política de controle e gerência do trabalho, uma nova estética e uma nova psicologia, em suma, um novo tipo de sociedade democrática, racionalizada, modernista e populista.” (HARVEY, 2005, p. 121).

Nesse sentido, esse novo sistema, da perspectiva macro, acabou por impactar na sociedade como um todo, criando, dessa forma, uma “teia” de consequências sociais de modo que tudo passou a ser produzido em larga escala. Assim, a ideia de que a produção em larga escala significaria, analogamente, um consumo em larga escala – uma produção “democrática” – acabou por forjar um novo tipo de sociedade cuja “mutação antropológica” acabou por reconfigurar a relação do homem com sua forma de trabalho.

Ora, se durante o período entre-guerras o capitalismo em crise precisou se reconstruir enquanto ideologia, o fordismo, enquanto tal, atravessou alguns obstáculos para que pudesse se consolidar e se disseminar por toda as esferas sociais. Em um primeiro momento, o obstáculo que se colocou frente ao fordismo pode ser descrito como

[...] o estado das relações de classe no mundo capitalista dificilmente era propício à fácil aceitação de um sistema de produção que se apoiava tanto na familiarização do trabalhador com longas horas de trabalho puramente rotinizado, exigindo pouco das habilidades manuais tradicionais e concedendo um controle quase inexistente ao trabalhador sobre o projeto, o ritmo e a organização do processo produtivo. [...]. A rotatividade da força de trabalho de Ford mostrou-se impressionantemente alta. O taylorismo também enfrentou fortes resistências nos anos 20, [...] a oposição dos trabalhadores infligiu uma grande derrota à implantação dessas técnicas na maioria das indústrias, apesar do domínio capitalista dos mercados de trabalho, do fluxo contínuo de mão-de-obra imigrante e da capacidade de mobilizar exércitos de reserva [...]. No resto do mundo capitalista, a organização do trabalho e as tradições artesanais eram simplesmente muito fortes, e a imigração muito fraca, para permitir ao fordismo ou ao taylorismo qualquer facilidade de produção, muito embora dos princípios gerais da administração científica fossem amplamente aceitos e aplicados. (HARVEY, 2005, p. 124.).

Além disso, em um segundo momento, outro problema deveria ser solucionado:

A segunda barreira importante a ser enfrentada estava nos modos e mecanismos de intervenção estatal. Foi necessário conceber um novo modo de regulamentação para atender aos requisitos da produção fordista; e foi preciso o choque da depressão selvagem e do quase-colapso do capitalismo na década de 30 para que as sociedades capitalistas chegassem a alguma nova concepção da forma e do uso dos poderes do Estado. [...], à luz do fracasso evidente dos governos democráticos em fazer qualquer coisa além de parecer condescender com as dificuldades de um imenso colapso econômico, não é difícil ver o atrativo de uma solução política em que os trabalhadores fossem disciplinados em sistemas de produção novos e mais eficientes e em que a capacidade excedente fosse absorvida em parte por despesas produtivas e infraestruturas muito necessárias para a produção e o consumo. (HARVEY, 2005, p. 125.).

Tendo isso em vista, aliando às políticas keynesianas de *welfare-state* – estabilização e aparente equilíbrio social – os princípios científicos da administração, o fordismo do pós-guerra criou um modelo corporativo burocrático e hierárquico completamente rígido e ultra verticalizado cuja imagem-semelhança de uma estrutura militar – de linha de comando e de hierarquia – configurou um sistema cujos indivíduos são disciplinados para obedecer cegamente. Nesse contexto, não fazia sentido falar em motivação, tampouco em liderança na organização do trabalho. Além disso, novos mecanismos de regulação social – pressões difusas, da disciplina ao consumo – que garantissem essas estruturas e regulamentassem a reprodutibilidade do capitalismo foram criadas. Ainda, partindo do princípio de que esses mecanismos representavam uma acomodação da coerção técnica e disciplinante e mimético do ritmo do trabalho imposto pela linha de montagem com os novos quadros de sedução, de persuasão e de legitimação de toda essa estrutura, “o trabalho organizado teve de assumir novos papéis e funções relativos ao desempenho nos mercados de trabalho e nos processos de produção.”²⁸.

Símbolo de tudo o que representara o pacto fordista, a máquina captura a contradição entre a nova relação do homem com o trabalho e reproduz seu caráter instantâneo da reprodução em série, através da estrutura da linha de montagem, processo contínuo que, reiterado infinitas vezes, aparece como dinâmico mas opera com extrema rigidez e controle, uma brutal padronização. Isto posto, se a relação de heteronomia, no taylorismo, era determinada pelo outro, no fordismo, em contrapartida, a heteronomia passa a ser em relação a máquina e o trabalhador se torna mera peça, uma engrenagem integrante e substituível do funcionamento dessa grande máquina. Nessa perspectiva, quanto mais o movimento é automatizado e acelerado, mais desumanizado e sem sentido o trabalho será, uma vez que a aceleração e a uniformidade na execução do mesmo gesto de trabalho atrofiam o pensamento e o tornam irrefletido, uma brutal ilusão de unidade entre corpo e mente. Isto posto, os indivíduos são educados para o capital e reduzidos a meros “técnicos” para fazer reproduzir toda essa estrutura. Pode-se tomar como exemplo dessa relação, uma cena do filme “Tempos Modernos” de Chaplin, quando o operário é “moído” pelo movimento incessante de uma engrenagem na linha de montagem, uma ilustração conceitual símbolo dessa relação de heteronomia para com a máquina. Se, por um lado, a desumanização em Taylor transforma o homem em um ente semelhante a um animal adestrável, a desumanização em Ford o transforma em peça substituível.

Deslocados para além do *locus* físico e fechado das fábricas, os mecanismos de regulação “vascularizaram-se” para todas as esferas da sociedade, criando uma “teia” de impactos. Uma sociedade de massa cuja padronização não se restringia apenas a produção e automatização do trabalho; ela foi estendida para a esfera cultural e simbólica. Dessa maneira, uma vez transpostos os obstáculos que dificultavam sua pulverização, o fordismo pode se consolidar não apenas como um sistema de produção econômico, mas como um novo “espírito” fordista – no sentido weberiano do

²⁸ HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 125.

termo – um novo *ethos* cujo *corpus* de valores estaria centrado na grande empresa como espaço de pretensa justiça e de democratização por excelência.

Condição fundamental para que isso acontecesse, a suposta valorização do trabalhador que, de mero “animal” adestrável que fora no taylorismo, contribuiu por transformá-lo em consumidor no fordismo através de princípios homogeneizantes da reprodução em série, do imediatismo, da “estandardização” do trabalho, do tempo livre e dos trabalhadores, uma “estrutura que conduz à eliminação da desigualdade entre os homens mediante sua transformação em uma massa genérica, de uniformidade anônima”²⁹ cuja integração à sociedade seria através do consumo. Mais que isso, apropriou-se dos sentidos atribuídos às ações dos sujeitos e os transformou em mercadorias, sob a égide da indústria cultural – pilar de sustentação da estrutura fordista –. Uma vez forjada essa falsa democratização de cidadania, de sentidos, de costumes, de ideias e do “saber” pela possibilidade do consumo em larga escala, essa “massa” monolítica – homogênea – de trabalhadores tornou-se em fator secundário, elemento de cálculo e o que efetivamente ocorre – por trás da aparência e do discurso de autonomia – é uma lógica de dominação social e do trabalho; uma dominação de outra natureza, cuja sutileza e a ausência da mediação direta do homem representam a face mais visível e brutal de um processo que acaba assumindo uma “aura”³⁰ de naturalidade – na qualidade de uma realidade “pré-fabricada” uma fórmula pronta –, da qual não se consegue distinguir aparência do real; uma farsa de uma sociedade tornada espetacular pela necessidade de circulação sem fim do capitalismo. Cria-se, pois, um círculo vicioso de “manipulação e necessidades retroativas”³¹, isto é, uma lógica cuja necessidade de consumo é artificial e retroativamente produzida, e não de maneira espontânea.

Os interessados inclinam-se a dar uma explicação tecnológica da indústria cultural. O fato de que milhões de pessoas participam dessa indústria imporia métodos de reprodução que, por sua vez tornam inevitável a disseminação de bens padronizados para a satisfação de necessidades iguais. O contraste técnico entre poucos centros de produção e uma recepção dispersa condicionaria a organização e o planejamento pela direção. Os padrões teriam resultado originariamente das necessidades dos consumidores: eis por que são aceitos sem resistência. De fato, o que explica é o círculo de manipulação e necessidade retroativa, no qual a unidade do sistema se torna cada vez mais coesa. O que não se diz é que o terreno no qual a técnica conquista seu poder sobre a sociedade é o poder que os economicamente mais fortes exercem sobre a sociedade. A racionalidade técnica hoje é a racionalidade da própria dominação. (HORKHEIMER; ADORNO, 1985, p. 114).

Nesse sentido, para além de um projeto de administração da produção, o fordismo converteu-se em uma nova identidade e, a partir dessa, estabeleceu-se uma pretensa relação de equilíbrio entre capital e trabalho forjada pela “sociedade de massas”. Ao passo que essa “identidade da massa” é uniformemente forjada, a identidade individual e o sentido atribuído ao trabalho – convertido em reprodução mimética, automatismo – se perdem no lugar-comum da loucura da quantidade, a reprodutibilidade compulsiva, da imitação.

Partindo do princípio de que a automatização do trabalho é desumanizadora pois reifica os homens e a relação entre eles, a reprodução e o consumo em série e, ainda, a uniformidade da racionalidade técnica difundidas pela rigidez do fordismo que, reiteradas incessantemente – sob o

²⁹ DAHRENDORF, Ralph. Sociologia e sociedade industrial. In: FORACCHI, Marialice e MARTINS, José de Souza (orgs.). *Sociologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977. p. 121-5.

³⁰ Entende-se por “aura” a “energia” que envolve um sujeito ou objeto; a ideia de algo único e autêntico, qualidade que foi incorporada à tecnocracia da modernidade. Na definição de Walter Benjamin: “uma figura singular, composta de elementos espaciais e temporais: a aparição única de uma coisa distante, por mais perto que ela esteja”. (BENJAMIN, 1994, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, 1994, p. 170.)

³¹ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985, p. 114.

signo do trabalho na linha de montagem – representam, nesse contexto, a seriedade da premissa do cálculo e a mutação antropológica na passagem da conduta ascética do trabalho para a indústria cultural. A diferença entre elas reside no espectro da exclusão e do descarte, nesse último. Ora, se na “ética protestante” o trabalho metódico e ascético fora um fim prescrito por Deus para se alcançar a transcendência, a salvação – no outro mundo –, na indústria cultural fordista, por sua vez, o trabalho metódico e compulsivo torna-se um processo negativo entre meios e fins, isto é, ela falseia uma ideia de um espaço de autonomia, da possibilidade do “sempre novo” que, por sua vez, aparecem como “democratização” mas que são vividas como opressão; um trabalho que quer ser livre – autônomo – mas continua submetido à heteronomia. Nesse sentido, reifica-se a realidade no *continuum* e no *quantum* da reprodução do “sempre novo”. Mais que isso, os sentidos atribuídos ao trabalho diluem-se na pressão compulsiva da reprodutibilidade e cria-se uma “sociedade unidimensional”, sem oposição e conformista e, conseqüentemente, as condições que precederam o esgotamento estrutural e esvaziamento de qualquer sentido – perdido num ritmo industrial – que pudesse existir no fordismo.

5.3 A crise do pacto fordista

Caracterizada como um período de transformações no capitalismo e de intensas agitações na esfera social, a década de 1960 expressa o momento em que a rigidez estéril e estrutural da produção fordista atingiu seu esgotamento funcional e cuja “aura” de naturalidade dos processos e a unidimensionalidade da sociedade industrial-capitalista moderna foram, pouco a pouco, sendo contestadas e desconstruídas.

Em retrospecto, parece que havia indícios de problemas sérios no fordismo já em meados dos anos 60. [...]. E isso ocorreu no momento em que o sucesso da racionalização fordista significava o relativo deslocamento de um numero cada vez maior de trabalhadores da manufatura. [...]. De modo mais geral, o período de 1965 a 1973 tornou cada vez mais evidente a incapacidade do fordismo e do keynesianismo de conter as contradições inerentes ao capitalismo. Na superfície, essas dificuldades podem ser melhor apreendidas por uma palavra: rigidez. [...]. E toda tentativa de superar esses problemas de rigidez encontrava a força aparentemente invencível do poder profundamente entrincheirado da classe trabalhadora. (HARVEY, 2005, p. 135).

Colocada a situação em outra perspectiva e partindo do pressuposto de que a questão demográfica desempenhou um papel fundamental no tocante ao processo de reestruturação produtiva, as críticas culturais e sociais que se configuraram nesse contexto surgem de uma geração de *baby-boomers* do pós-guerra. Se para a geração predecessora – dos pais –, marcada por guerras, pela miséria e pelo caos social, o fordismo foi para eles a manifestação de seus anseios de estabilidade no trabalho e social e de segurança; para essa nova geração pós-guerra, no entanto, o fordismo fora apreendido como expressão de opressão, de uma realidade disforme e rigidamente instrumentalizada, desorientada pelo trabalho automatizado, alienada pelo consumismo e pela produção em série e burocratizada. Nesse sentido, as críticas em relação a forma de organização do trabalho, no fordismo, também devem ser interpretadas a partir dos movimentos de maio, o “espírito de 68”, respaldado pela difusão de movimentos sociais heterogêneos cujas insatisfações convergiam, sobretudo, para a falta de liberdade proveniente da rigidez estrutural do fordismo. Insatisfações difusas que, a partir das promessas postergadas de *welfare-state*, orientavam-se para a configuração de críticas sociais e artísticas anticapitalistas – à insatisfação em relação ao trabalho, à reificação, à opressão hierárquica, à desumanização do mundo pela tecnocracia, à cultura do consumo, à unidimensionalidade.

Há muito discute-se quais as heranças desse “espírito romântico de 68”; se houve uma ruptura ou uma continuidade com as premissas do fordismo. O poder crítico dos movimentos de maio de 68, nessa perspectiva, foi orientado, sobretudo, às formas de vida e aos valores estéticos do capitalismo posterior – palavras de ordem contra o trabalho sem sentido e alienado, contra a cultura massificada pela reprodução em série, contra os valores das gerações anteriores. Nesse sentido, o caráter efetivamente anticapitalista desses movimentos acabou se estetizando. Perdeu-se, pois, o pouco da ligação que existia com aquela “massa” de trabalhadores e a luta prática, na fábrica e nos sindicatos acabou sufocada ou se perdendo. Além disso, a liderança dos movimentos que faziam a crítica prática e real ao capitalismo acabou por criar um deslocamento entre a crítica cultural das relações capitalistas em relação à crítica propriamente política, na *práxis*, da economia e do trabalho no capitalismo. Consequentemente, à medida em que as palavras de ordem esvaziaram-se de todo o conteúdo concreto e transformador e tornaram-se meras verbalizações – estéticas –, paralelamente, a nova forma de acumulação capitalista continuava se desenvolvendo. Mais que isso, de acordo com Michael Löwy, Boltanski e Chiapello, aquelas críticas foram absorvidas pelo capitalismo e aquele romantismo dos movimentos acabou por torna-se mercadoria – cuja estetização é levada ao último grau – reproduzível pela indústria cultural.

Configurada a partir das contradições entre capital e trabalho e suas disfuncionais consequências ao “*american way of life*” – promessas de caráter material, de consumo da modernidade pós guerra –, a crise do fordismo simboliza a transmutação do que fora a “era de ouro”³² em sua própria distopia. Consequências que se expressam em termos de desemprego e de ameaça aos padrões de consumo exaltados pelo fordismo. Ainda, as crises provenientes da exacerbação da modernidade do século XX contribuíram para a constituição do que se conhece, na qualidade de oposição ao sistema fordista, por “regime de acumulação flexível”³³.

6. CONTEMPORANEIDADE

6.1 Regime de acumulação flexível

Da transição do modelo keynesiano-fordista ao processo de reestruturação produtiva, durante as décadas de 1970 e 1980, “período de racionalização, reestruturação e intensificação do controle do trabalho”³⁴, emerge uma nova lógica de acumulação mercantil e fragmentária, o regime de acumulação flexível. Nesse período,

O mundo capitalista viu-se novamente às voltas com os problemas da época do entreguerras, que a Era de Ouro parecia ter eliminado: desemprego em massa, depressões cíclicas severas, contraposição cada vez mais espetacular de mendigos sem teto a luxo abundante, em meio a rendas limitadas de Estado e despesas ilimitadas de Estado. (HOBSBAWM, 1995, p. 19).

Paradigma para a superação das crises cíclicas do capitalismo, do desgaste estrutural e das limitações do fordismo, o novo modelo de acumulação – reorganização pós-fordista –, constituiu-se a partir de transformações nos processos produtivos, da reorganização e desregulamentação do trabalho e da compressão espaço-temporal da nova ordem capitalista. Ainda, sustentado na acepção

³² HOBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.

³³ HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

³⁴ *Idem*, p. 136.

de flexibilidade³⁵, o regime de acumulação flexível apoia-se, em contraposição às políticas keynesianas do *Welfare-state*, na concepção de Estado neoliberal, respaldado pelo pensamento neoconservador em ascensão.

A mudança tecnológica, a automação, a busca de novas linhas de produto e nichos de mercado, a dispersão geográfica para zonas de controle do trabalho mais fácil, as fusões e medidas para acelerar o tempo de giro do capital passaram ao primeiro plano das estratégias corporativas de sobrevivência em condições gerais de deflação. A profunda recessão de 1973 [...] pôs em movimento um conjunto de processos que solaparam o compromisso fordista. [...] A acumulação flexível, como vou chamá-la, é marcada por um confronto direto com a rigidez do fordismo. Ela se apoia na flexibilidade dos processos de trabalho, dos mercados de trabalho, dos produtos e padrões de consumo. Caracteriza-se pelo surgimento de setores de produção inteiramente novos, [...] e, sobretudo, taxas altamente intensificadas de inovação comercial, tecnológica e organizacional. A acumulação flexível envolve rápidas mudanças dos padrões do desenvolvimento desigual, [...]. Ela também envolve um novo movimento que chamarei de “compressão do espaço-tempo” no mundo capitalista – os horizontes temporais da tomada de decisões privada e pública se estreitaram, [...] possibilitaram cada vez mais a difusão imediata dessas decisões num espaço cada vez mais amplo e variegado. Esses poderes aumentados de flexibilidade e mobilidade permitem que os empregadores exerçam pressões mais fortes de controle de trabalho sobre uma força de trabalho de qualquer maneira enfraquecida por dois surtos selvagens de deflação, força que viu o desemprego aumentar nos países capitalistas avançados para níveis sem precedentes no pós-guerra. (HARVEY, 2005, p. 136-40.).

Há muito questiona-se se houve, efetivamente, uma dissolução definitiva ou uma continuidade com o modelo fordista, cuja estrutura carrega em si o subsídio da lógica rígida, disciplinante e controladora do taylorismo. Ora, ao transformar a lógica que, a princípio, fora hegemônica, o deslocamento do capital industrial para o capital financeiro – a acumulação flexível – evoca uma transposição de elementos rigidamente dispostos no fordismo, para uma estrutura flexível – uma “rede” – em que eles se embaralham, formando conjunto caótico, uma “desordem organizada” cujos elementos – ação, tempo e espaço – são fragmentados mas ordenados. Isto é, da rigidez à flexibilidade, alguns aspectos daquela lógica fordista que fora estabelecida entre produção e consumo, entre indivíduo e sociedade de massa, entre trabalho rigidamente prescrito e trabalho flexível foram invertidos, outros foram desmanchados, ao passo que manteve-se o processo estrutural de controle, de obediência, de padronização e de exclusão, sem que esses, no entanto, apareçam como tal.

Partindo do pressuposto de que, nos termos de Harvey, cada regime de acumulação exigirá uma nova racionalidade, uma nova organização do trabalho e novos mecanismos de regulação social para que o respectivo processo de acumulação em curso possa se sustentar e se reproduzir, a contemporaneidade pós-fordista caracteriza-se pela constituição de um tipo de trabalhador flexível cujo perfil operatório deve ser multifuncional, polivalente. Nesse sentido, o processo de reestruturação produtiva, para além da esfera econômica, reordenou a subjetividade dos indivíduos, transformou a natureza do trabalho humano através da difusão de novas tecnologias e processos mais flexíveis e, sobretudo, acomodou as imanentes contradições entre capital e trabalho sob o pretenso discurso de autonomia que subjaz à flexibilização. “Este é o ponto: aquilo que se costuma chamar de ‘autonomia’ do trabalho nada mais é que um ‘se vira, malandro’.”³⁶. Contradições que, no capitalismo contemporâneo flexível, convivem sem se negarem.

Tendo isso em vista, posta a questão sobre outra perspectiva, pode-se afirmar que o colapso do pacto keynesiano-fordista engendrou um espaço de exceção de onde o regime de acumulação

³⁵ O próprio termo “flexibilidade” é flexível, polissêmico.

³⁶ VIANA, Silvia. *Rituais de sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 88.

flexível resgatou de seu precursor – o fordismo – “sequelas” do caráter imediatista da reprodutibilidade técnica que recendem a uma competitividade e a um individualismo desmedidos. Ainda, partindo do princípio de que no fordismo a produção era centrada na “massa”, na empresa capitalista flexível – signo da nova forma de acumulação –, por sua vez, é centrada cada vez mais no indivíduo. Diante do “bloco monolítico” formado pela sociedade de massas, a necessidade de destacar-se meio àquela multidão anônima e de tornar-se o melhor entre eles – a exceção – cristalizou a relação entre produção e consumo para além da rigidez estrutural do fordismo. Constituiu-se, pois, no capitalismo flexível, um novo “espírito” – no sentido weberiano do termo – competitivo, compulsivo e individualista como condição para a reprodução da nova lógica mercantil-fragmentária da acumulação flexível. Nesse sentido, a necessidade da produção sem fim, do “sempre novo”, fundada – à imagem-semelhança da indústria cultural fordista – reconfigurou uma lógica do descarte e dessa, por sua vez, emana o espectro da exclusão social e, sobretudo, do trabalho.

[...] as pressões competitivas e a luta por um melhor controle do trabalho levaram quer ao surgimento de formas industriais totalmente novas ou à integração do fordismo a toda uma rede de subcontratação e de “deslocamento” para dar maior flexibilidade diante do aumento da competição e dos riscos. [...]. Esses sistemas de produção flexível permitiram uma aceleração do ritmo da inovação do produto, ao lado da exploração de nichos de mercado altamente especializados e de pequena escala –ao mesmo tempo que dependeram dela. Em condições recessivas e de aumento da competição, o impulso de explorar essas possibilidades tornou-se fundamental para a sobrevivência. O tempo de giro– que sempre é uma chave da lucratividade capitalista– foi reduzido de modo dramático pelo uso de novas tecnologias produtivas (automação, robôs) e de novas formas organizacionais (como o sistema de gerenciamento de estoques “*just-in-time*”, que corta dramaticamente a quantidade de material necessária para manter a produção fluindo). Mas a aceleração do tempo de giro na produção teria sido inútil sem a redução do tempo de giro no consumo. [...]. A acumulação flexível foi acompanhada na ponta do consumo, portanto, por uma atenção muito maior às modas fugazes e pela mobilização de todos os artifícios de indução de necessidades e de transformação cultural que isso implica. A estética relativamente estável do modernismo fordista cedeu lugar a todo o fermento, instabilidade e qualidades fugidias de uma estética pós-moderna que celebra a diferença, a efemeridade, o espetáculo, a moda e a mercadificação de formas culturais. (HARVEY, 2005, p. 148.).

Se no taylorismo o indivíduo era moldado “pelo meio”, a partir de uma lógica mecânica de causalidades, o sentido que ele atribuía às suas ações provinha de estímulos externos que sobre ele incidiam, isto é, uma força de trabalho condicionável e disciplinável; na organização flexível, finalmente, a relação de causalidade é dissipada. Deslocada essa relação para o plano macro, a lógica de produção e de consumo constitui o indivíduo e esse constitui e sustenta essa lógica, uma relação em que ele é, ao mesmo tempo, sujeito e objeto. Nesse sentido, é a partir dessa lógica cujos elementos se constituem simultaneamente em uma relação que emerge outra mudança antropológica na relação com o trabalho dos homens.

Com efeito, o capital financeiro impactou violentamente a estrutura das empresas flexíveis que, compelidas pelas exigências neoliberais – de sobrevivência diante da competitividade – foram obrigadas a se flexibilizarem e a “se enxugarem”. Tendo isto em vista, o trabalhador que para Taylor assemelhava-se a um “animal adestrável” e, para Ford, a uma “peça substituível”; na empresa flexível, por sua vez, tornou-se “gordura” e, como tal, é permanentemente passível de eliminação. A empresa flexível deve, então, tornar-se suficientemente apta, – “atlética” –, para eliminá-la; é a ideia de fazer “cada vez mais, com menos”; a face mais brutal e controversa da transição do colapso keynesiano-fordista para o regime de acumulação flexível em que todos são, em algum momento, descartados e descartáveis. Mais que isso, a lógica da descarte manifesta-se, na *práxis*, em desemprego.

[...] Ainda que saibamos que, infelizmente, não há um “lado de fora” do sistema produtivo capitalista, agimos como se habitássemos à beira do abismo. A “exclusão” [...] não funciona porque convencem, mas porque a eliminação tornou-se um ritual ao qual o trabalho se vê constantemente submetido. [...] A mobilidade do nosso mundo obedece a desejo semelhante: o “enxugamento”. A expulsão de toda a materialidade, marcada pelo fechamento de fábricas, demissões em massa e terceirizações, resulta das pressões do capital financeiro desregulamentado que, a partir da década de 1970, passou a ditar o ritmo e as regras da produção. A flexibilização da produção nada mais é que a resposta do capital produtivo ao princípio incerto e urgente de rentabilidade. [...]. Do mesmo modo, a empresa contemporânea não pode jamais se “acomodar”, ela deve exibir a mobilidade exigida pelos volúveis investidores. (VIANA, 2012, p. 59-64.).

Nesse sentido, a flexibilização acabou por tornar-se o modo institucional, por excelência, que regula todas as relações de trabalho no capitalismo tardio flexível. Uma vez definida pela globalização da produção – agora em “rede” –, pela violenta competitividade entre indivíduos e entre as empresas, pelo emprego de novas terminologias mais atraentes – tais como “*downsizing*”, “privatizações”, “empregabilidade”, “terceirizações”, etc. – e pela desregulamentação neoliberal dos direitos do trabalho conquistados no *Welfare-state*, a acumulação flexível cristalizou uma “dinâmica da mobilização permanente da força de trabalho. Essa lógica implica, entre outras coisas, em um aprofundamento da lógica da terceirização e uma tentativa de submeter os trabalhadores às flutuações cíclicas do mercado.”³⁷. Ora, se nesse contexto trabalhar é “sobreviver” à ameaça de exclusão contemporânea – o desemprego –, essa dinâmica “móvil” da força de trabalho é parametrada pela lógica da descartabilidade. Em momentos de instabilidade, age-se de acordo com as conveniências e, desse contexto, retorna uma condição de trabalho que reage às suas necessidades, que espera “ser chamada” pelo capital, um exército industrial de reserva cuja regra é “a fila anda”. Dessa forma, o indivíduo – frente ao espectro do descarte – deve adaptar-se aos desígnios polivalentes do mercado e submeter-se às novas formas precarizadas de trabalho, circunscritas ao espaço das ocupações e temporárias, das terceirizações, da “empregabilidade”. Formas de trabalho que – da exceção que foram, tornaram-se regra –. Mais que isso, uma forma de coerção estrutural – velada – e reconfigurada, cujos direitos trabalhistas, a segurança e a estabilidade no trabalho são espoliados pelo princípio da flexibilização. Ainda, uma vez “sobrevivente”, o indivíduo deve flexibilizar-se “internamente”, isto é, requalificar-se – na qualidade de reciclagem – para que seu trabalho possa continuar subsumido ao capital, por livre e “espancada” vontade; “se não” – expressão símbolo dessa ameaça – ele estará “fora”, descartado e excluído.

Com efeito, se a “nova condição do trabalho”³⁸ – na empresa contemporânea flexível – é a da sobrevivência, a flexibilização tornou-se o artifício do qual se vale o neoliberalismo para falsear o fantasma do desemprego, da exclusão – econômica ou social –. Constituída pela descontinuidade, pela homogeneidade, pela instabilidade, e pela precariedade, essa nova condição de trabalho pontual, “à deriva” – signo do processo de desregulamentação – acaba por restituir o primeiro e original sentido – do latim – da palavra *tripalium*, da qual deriva: equipamento de tortura, sofrimento e submissão. Mais que isso, se – na perspectiva das sociedades capitalistas modernas – o trabalho, sob a égide de sua centralidade enquanto condição de acesso à vida moderna e enquanto fator estruturante de todas as relações sociais, é o meio através do qual os homens orientam suas ações à consecução de fins necessários para a manutenção de suas vidas e atendem às demandas engendradas por eles mesmos no mercado, pode-se dizer, portanto, que o trabalho caracteriza-se enquanto expressão de humanidade e, sua negação, uma vez convertida na forma de desemprego, torna-se a expressão invertida da própria humanidade.

³⁷ BRAGA, Ruy. *O precariado e a financeirização do trabalho*. Disponível em: <http://www.boitempoeditorial.com.br/v3/news/view/2521>

³⁸ CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social. Uma crônica do salário*. Petrópolis, Vozes, 1998.

Nesse sentido, o termo “flexibilização” remonta, de forma individualizada ao seu próprio significado, um conflito histórico, acomodado e flexibilizado na relação capital-trabalho visto que o segundo continua submetido aos imperativos do primeiro, mas agora não aparece como tal. Com efeito, pode-se dizer que, figuradamente, empresa capitalista contemporânea, – uma vez “coberta” – torna-se “circo”, – uma vez “cercada” –, torna-se hospício, isto é, um espaço de exceção a partir do qual flexibilização pode apresentar – conforme as exigências do capital – suas múltiplas faces, porém o mesmo sentido: subsunção e heteronomia de um trabalho cujo sentido fora espoliado pelo imperativo da sobrevivência, do espetáculo do “se vira, malandro”, uma nova, entre tantas outras, “justificativa racional do injustificável”³⁹, do “irracional”.

6.2 O novo espírito do capitalismo

Orientada a partir da necessidade da “emergência de uma nova configuração ideológica”⁴⁰, a empresa capitalista contemporânea é definida, na perspectiva de Luc Boltanski e Ève Chiapello, como um novo modelo em “rede” de empresas – mobilizadoras e mobilizáveis – que deverão “saber surfar sobre todas as ondas”; o mesmo “se vira, malandro”, mas da perspectiva dos mercados e da pressão competitiva das empresas. Ora, se da transição do capitalismo do tipo moderno do século XIX para o atual regime de acumulação flexível, a organização do trabalho e o próprio capitalismo passaram por uma série de reorientações de sentidos, vale dizer que, para que a prerrogativa de “saber surfar sobre todas as ondas” – engendrada pela empresa capitalista contemporânea – pudesse se efetivar, foi necessário que se resgatasse a palavra “trabalho” do sentido opressor, desumanizador e estéril que lhe fora atribuído e no qual fora transmutada no período do taylorismo-fordismo. Para tanto, o capitalismo flexível precisou reformular todo um *corpus* de valores e de justificação, externos a ele, – sob a égide de um “novo espírito do capitalismo” – para sustentar seu processo de acumulação irracional⁴¹ e sem fim.

O capitalismo, sob muitos aspectos, é um sistema absurdo: os assalariados perderam a propriedade do resultado de seu trabalho e a possibilidade de levar uma vida ativa fora da subordinação. Quanto aos capitalistas, estão presos a um processo infundável e insaciável, totalmente abstrato e dissociado da satisfação de necessidades de consumo, mesmo que supérfluas. Para esses dois tipos de protagonistas, a inserção no processo capitalista carece de justificações. [...]. Algumas pessoas poderão mencionar a motivação material para a participação, [...]. Mas essa motivação, por si só, mostra-se bem pouco estimulante. Do mesmo modo, para que seja vencida a hostilidade ou a indiferença desses atores, a coerção é insuficiente, sobretudo quando o empenho exigido pressupõe adesão ativa, iniciativas e sacrifícios livremente assumidos, como aquilo que, cada vez mais, se espera não só dos executivos, mas do conjunto dos assalariados. Assim, a hipótese do “empenho forçado”, crescente diante da ameaça da fome e do desemprego, já não nos parece muito realista. [...]. A qualidade do compromisso que se pode esperar depende, antes, dos argumentos alegáveis para valorizar não só os benefícios que a participação nos processos capitalistas pode propiciar individualmente, como também as vantagens coletivas, definidas em termos de bem comum, com que ela contribui para todos. Chamamos de espírito do capitalismo a *ideologia que justifica o engajamento no capitalismo*. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 38-9).

Isto posto, Boltanski e Chiapello interpretam, à luz das reivindicações da década de 1960, as mudanças ideológicas que, paralelamente às transformações do capitalismo, configuraram o novo “espírito”. É necessário antes de tudo, – para fins conceituais e para evitar interpretações

³⁹ VIANA, Silvia. *Rituais de sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 147.

⁴⁰ BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009

⁴¹ Irracional da perspectiva das “comunidades” que não tem como finalidade o lucro.

equivocadas – apresentar o sentido do termo “ideologia” empregado pelos autores. Compreende-se por ideologia, nessa perspectiva, o quadro de justificações que é externo ao capitalismo, um quadro de legitimação, um *corpus* de justificativas do qual se apropria o capitalismo para que esse continue operando. Mais que isso, vale dizer que é a partir desse quadro ideológico que as pessoas conferem sentido às suas ações. É a partir dele que os indivíduos se engajam em suas realizações, em seus trabalhos. Ora, se é esse quadro que faz com que se atribua um sentido ao trabalho, é dele que o capitalismo apropria-se para conquistar o engajamento que, por sua vez, é uma condição para que o capitalismo flexível possa funcionar.

Se o engajamento dos trabalhadores emana desse quadro ideológico, vale afirmar que o *corpus* de justificação e de pensamento – incorporado pelo capitalismo – é resquício “ideológico” dos movimentos de maio de 1968, “o ano que nunca acabou”, uma vez que alguns de seus efeitos ecoam até hoje.

O espírito de 68 é uma bebida potente, uma mistura apimentada e desejável, um coquetel explosivo composto por diversos ingredientes. Um de seus componentes – e não o menor – é o *romantismo revolucionário*, ou seja, um protesto cultural contra os fundamentos da civilização industrial/capitalista moderna, seu produtivismo e seu consumismo, e uma associação singular única e sem gênero, entre subjetividade, desejo e utopia – o “triângulo conceitual” que define, [...], 1968. O romantismo não é, somente, uma escola literária do início do século XIX, [...]. Pode ser definido como uma revolta contra a sociedade capitalista moderna, em nome de valores sociais e culturais do passado, pré-modernos, e um protesto contra o desencantamento moderno do mundo, a dissolução individualista/competitiva das comunidades humanas, e o triunfo da mecanização, mercantilização, reificação e quantificação. Rasgado entre sua nostalgia do passado e seus sonhos de futuro, pode tomar formas regressivas e reacionárias, propondo um retorno às formas de vida pré-capitalistas, ou uma forma revolucionária/utópica, que não preconiza uma volta, mas um desvio pelo passado em direção ao futuro; neste caso, a nostalgia do paraíso perdido é investida na esperança de uma nova sociedade. (LÖWY, 2008.)⁴².

Na tentativa de responder àquelas críticas todas – à organização do trabalho, ao capitalismo, à reificação, à ideia de que o trabalho fora espoliado de qualquer encanto pela ética utilitária, etc. – elaboradas pelos movimentos de maio no período da crise do fordismo, o capitalismo hodierno resgatou do “espírito romântico de maio de 68”, as reivindicações de subjetividade e os “sonhos libertários”⁴³ e assimilou e incorporou os elementos críticos constitutivos desses movimentos, subtraindo-lhes o caráter efetivamente crítico dessas reivindicações. Mais que isso, transformou-os em estética, o último grau da mercadoria; eles acabaram por tornar-se publicidade a favor do capitalismo. Exemplo disso são os elementos que constituem a atual “ideologia gerencial-flexível”; elementos que, por sua vez, são traduzidos pela ideia da flexibilidade, da conquista, do aventurar-se, do arriscar-se, do “descobrir-se naquilo”.

O espírito do capitalismo é justamente o conjunto de crenças associadas à ordem capitalista que contribuem para justificar e sustentar essa ordem, legitimando os modos de ação e as disposições coerentes com ela. Essas justificações, sejam elas gerais ou práticas, locais ou globais, expressas em termos de virtude ou em termos de justiça, dão respaldo ao cumprimento de tarefas mais ou menos penosas e, de modo mais geral, à adesão a um estilo de vida, em sentido favorável à ordem capitalista. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 42.).

Nesse contexto, partindo do pressuposto de que – da passagem do capitalismo fordista ao capitalismo contemporâneo, transição repleta de crises, insatisfações e contradições – os sujeitos

⁴² LÖWY, Michael. *O romantismo revolucionário dos movimentos de maio*. Disponível em: http://www.espacoacademico.com.br/084/84esp_lowyp.htm

⁴³ *Idem*.

passaram a não crer mais valor moral do trabalho, tampouco na auto realização por meio desse e mais, que o trabalho tornou-se, para muitos, um subterfúgio através do qual eles orientam os sentidos de suas vidas; vale dizer que foi condição necessária à sobrevivência da empresa capitalista flexível que ela conquistasse, de algum modo, o engajamento dos trabalhadores sem ter que recorrer à “força”, mas conferindo sentido ao trabalho de cada um ou reinventando um sentido que, porventura, viesse a existir antes. Finalmente, surge o que se conhece atualmente por “novo espírito do capitalismo”, um *corpus* de valores, um aparato justificativo pelo qual se tenta conquistar o engajamento e a adesão dos sujeitos no capitalismo flexível.

Com efeito, uma vez constituído esse “novo espírito do capitalismo” através desse quadro ideológico e obliterada a substância anticapitalista das críticas que o impulsionaram, a empresa capitalista flexível apresenta respostas que retomam àquelas reivindicações, reelaborando-as ou criando novas soluções. Nesse sentido, algumas das questões que retomam as críticas voltadas contra a rigidez do fordismo, por exemplo, são direcionadas à burocracia dos anos 60 que, para Weber, é um aparato de previsão de conduta, de previsibilidade e de racionalização, sendo essa, nesse perspectiva, restrita ao domínio econômico das empresas. É uma crítica à burocracia como forma de organização racional-legal da empresa capitalista⁴⁴, uma garantia para a existência dessa e para que resulte no que é essencial ao funcionamento do capitalismo contemporâneo, o lucro. Dessa maneira, a crítica à burocracia converteu-se em uma crítica à hierarquia, uma vez que “a hierarquia é uma forma de coordenação que deve ser banida por basear-se na dominação; dessa vez não se trata de libertar os executivos, mas todos os assalariados”⁴⁵. Nesse contexto, posta a mesma questão de outra maneira – reformulada –, as críticas ao modelo fordista, abordadas por Boltanski e por Chiapello, apontam que a hierarquia tornou-se um modo de organização superado visto que “a carga anti-hierárquica muitas vezes são de ordem moral e fazem parte de uma recusa mais geral às relações dominantes-dominados”⁴⁶. Assim, se os trabalhadores forem mais flexíveis e mais autônomos – em relação trabalhadores especializados –, eles serão mais produtivos.

Isto posto, partindo do princípio que de houve, historicamente, diferentes manifestações – tal como o capitalismo propriamente dito – de espíritos do capitalismo, pode-se dizer que

As mudanças do espírito do capitalismo acompanham, assim, modificações profundas das condições de vida e trabalho, bem como das expectativas dos trabalhadores – para si ou para seus filhos –, trabalhadores que, nas empresas, têm seu papel no processo de acumulação capitalista, mas não são seus beneficiários privilegiados. [...]. Já lembramos a importância que tem, para o capitalismo, a possibilidade de apoiar-se num aparato justificativo adaptado às formas concretas assumidas pela acumulação do capital em determinada época, o que significa que o espírito do capitalismo incorpora outros esquemas, que não os herdados da teoria econômica. Estes últimos, embora permitam – afora qualquer especificação histórica – defender o próprio princípio de acumulação, já não possuem poder mobilizador suficiente. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 51-3.).

Há, nesse sentido, três “espíritos do capitalismo”, como se sucedem: o da “Ética Protestante”, o da “Ética do fordismo” e, finalmente, o “Novo Espírito do capitalismo”. Na perspectiva weberiana, sendo o capitalismo um processo de acumulação e de reprodução anômalo, abstrato e absurdo, cujos sujeitos que dele fazem parte precisam vender a força de trabalho para sobreviver e os capitalistas, por sua vez, estariam aprisionados pelo seu processo sem fim; a acumulação incessante e insaciável exige, não importa a época, um *corpus* de justificação e de valores que lhe sejam externos para que os indivíduos possam aderir a ele para que possa continuar

⁴⁴ WEBER, Max. “O conceito de ação social” In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva. Vol 1*. Brasília: EDUnB, 2000.

⁴⁵ BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 98.

⁴⁶ *Idem*, p. 99.

funcionando. Tendo isto em vista, se o primeiro espírito – Ética Protestante –, concebido por Weber, evocava o enriquecimento pelo trabalho virtuoso, duro, ascético, um trabalho que enobrece, que prescindia de “satisfações” mundanas e que enaltece a poupança; o segundo espírito – Ética do Fordismo – cujos valores exaltavam a racionalidade, o planejamento, a carreira, a segurança, o crescimento seguro, a ascensão social, etc., enfatizavam grande empresa enquanto espaço de justiça por excelência.

Mas o capitalismo não pode encontrar em si mesmo nenhum recurso para fundamentar motivos de engajamento e, em especial, para formular argumentos orientados para a exigência de justiça. O capitalismo é, provavelmente, a única, ou pelo menos a principal, forma histórica ordenadora de práticas coletivas perfeitamente desvinculada da esfera moral, no sentido de encontrar sua finalidade em si mesma (a acumulação do capital como fim em si), [...]. A justificação do capitalismo, portanto, supõe referência a construtos de outra ordem, da qual derivem exigências completamente diferentes daquelas impostas pela busca do lucro. Para manter seu poder de mobilização, o capitalismo, portanto, deve obter recursos fora de si mesmo, nas crenças que, em determinado momento, têm importante poder de persuasão, nas ideologias marcantes, inclusive nas que lhe são hostis, inseridas no contexto cultural em que elas evoluem. O espírito que sustenta o processo de acumulação, em dado momento da história, está assim impregnado pelas produções culturais que lhe são contemporâneas e foram desenvolvidas para fins que, na maioria das vezes, diferem completamente dos que visam a justificar o capitalismo. Confrontado com a exigência de justificação, o capitalismo mobiliza um “desde-sempre”, cuja legitimidade é garantida, à qual ele dará formulação nova, associando-o à exigência de acumulação do capital. (BOLTANSKI; CHIAPELLO, 2009, p. 53.).

Nesse sentido, se para cada crítica proferida contra a organização do trabalho surge, por parte do capitalismo contemporâneo, respostas equivalentes; respostas que nada mais são que meras reformulações de princípios que já existiam, agora – sob novas aparências – mais sedutores e atraentes, “um novo conjunto ideológico mais mobilizador”⁴⁷, mas que por trás da aparência mantém a subsunção do trabalho ao capital. Se, por um lado, para as críticas à organização do trabalho, por exemplo, – formuladas em termos de hierarquia, disciplina, obediência, trabalho mecanizado, etc. – as respostas à elas aparecem sob forma de autogestão, de trabalho em rede, de uma direção sem ordens. Por outro lado, as respostas à crítica à racionalidade instrumental – do cálculo – surgiram em termos de afetividade, de criatividade, de relações sociais; todas as formas de mobilização subjetiva. *Corpus* de valores desse espírito do capitalismo que se cristalizaram na década de 1990.

Finalmente, no terceiro espírito – O novo espírito do capitalismo – uma vez incorporados os elementos de seus dois predecessores – da ética protestante e da ética fordista –, a empresa contemporânea transformou a lógica de ambos – da autoridade à confiança, do chefe ao líder, da hierarquia à empresa em rede, do conhecimento à informação – e manteve, no entanto, a substância: os mecanismos de regulação que, na organização flexível, passaram a atuar nas “paixões” de cada um e, sob o disfarce dos manuais de gestão, aparecem como: engajamento, criatividade, relacionamento, autonomia, aventura, risco, entre tantos outros.

Com efeito, ao atuarem na incorporação da dimensão da subjetiva dos sujeitos, esses novos dispositivos transferiram o controle que outrora fora explícito e externo – de cima para baixo – para a coerção interna, o “autocontrole”. Os trabalhadores passaram a assumir – por conta e risco – aquilo que o escalão intermediário da estrutura hierárquica realizava. De fora para dentro, a coerção opera agora de dentro para fora. Se para Weber, “os poderes religiosos que se faziam valer nessa

⁴⁷ *Ibidem*, p. 39.

práxis foram plasmadores decisivos do caráter de um povo”⁴⁸, isto é, o papel do pregador de outrora era o de formar uma consciência coletiva e, a partir dela, criar as concepções mais íntimas daqueles que frequentavam a igreja, para Boltanski e Chiapello, o ponto fundamental desses dispositivos de controle é o líder: “é então que entram em cena os líderes e suas visões. A visão tem as mesmas virtudes do espírito do capitalismo, pois ela garante o engajamento dos trabalhadores sem recorrer à força, mas dando sentido ao trabalho de cada um”⁴⁹. É esse líder que, na empresa contemporânea, tem uma visão e a transmite para obter adesão dos trabalhadores.

Dessa maneira, se por um lado, para Boltanski e Chiapello, os sujeitos na empresa contemporânea enxergam um sentido do trabalho como uma aventura, o impulso pelo “arriscar-se”, por outro lado, indivíduos sentem-se obrigados a vender sua força de trabalho no mercado, aprisionados em um processo sem fim – jaula de ferro –, ou melhor, uma rede cujas cordas são ferro.

[...] o quadro romantizado do chamado terceiro espírito do capitalismo vem perdendo seu apelo. O espetáculo da realidade exhibe um capitalismo sem espírito, no sentido de que as justificações para sua permanência aos poucos se reduzem a um mesmo mantra: sobrevivência. A flexibilidade tende a aparecer cada vez mais como uma obrigação para quem não quer perecer, e não como libertação das amarras do comando rígido das grandes empresas, da especialização para toda a vida, da massificação, do trabalho alienado, das hierarquias, da carreira como destino, enfim, do tédio insuportável e real de uma sociedade administrada. Sintomática do abandono paulatino dessa positivação ideológica é a difusão do termo resiliência, que, ao contrário da flexibilidade, aponta para a heteronomia no dobrar-se. (VIANA, 2012, p. 105-6.).

Concebida sob a égide de um novo espírito capitalista, a empresa contemporânea estruturou um espaço de exceção – em rede – cuja possibilidade de autonomia individual é falseada pelo imperativo da liberdade de escolha. Esse deslocamento da lógica, no entanto, é explícita no ordenamento do espaço de exceção em que o indivíduo é, em tese, “autônomo” mas circunscrito ao espaço que lhe fora delimitado pela empresa flexível, uma rede que o envolve. Mais que isso, ela confere um falso dinamismo à produção e, paralelamente, motiva o engajamento dos indivíduos que, para Boltanski e Chiapello, não mais estariam presos às amarras rígidas dos trabalhos prescritos, automatizados. Ora, se dessa “motivação” e engajamento emana o medo da exclusão, o tédio da produção ou os dispositivos que atuam na “paixão”, ainda é muito cedo para saber. Os indivíduos continuam submetidos ao trabalho heterônomo e o próprio sentido que lhes é conferido ao trabalho ainda é a expressão invertida de autonomia e de liberdade.

⁴⁸ WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito do capitalismo”*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p.141.

⁴⁹ BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 105.

6.4 O SENTIDO DO TRABALHO NOS TEMPOS DO CAPITALISMO: O ESPÍRITO DE NOSSO TEMPO

6.4.1 Perda da experiência e do sentido qualitativo de tempo

Entre passagem e permanência, a temporalidade contemporânea representa a ressignificação do *continuum* no qual a uniformidade da racionalidade-técnica, sob a égide do capitalismo, transformou o tempo-qualidade – heterogêneo – da vida social em tempo-quantidade – homogêneo – do capitalismo, o tempo do “aqui e agora”. Uma nova temporalidade acelerada e incessante que reproduz o ritmo mecânico do “sempre igual” cristalizada no presente. Isto é, o tempo dos homens transformou-se em tempo calculável da máquina – autônomo, “sem vida”, vazio – desprovido de sentido para além da produção capitalista; o tempo qualitativo da vida foi deformado na indiferença quantitativa do relógio. Todo tempo é, senão, tempo da produção, a face mais brutal e desumanizadora da submissão do trabalho às “urgências” forjadas pela necessidade de acumulação sem fim do capitalismo, para a ordem das coisas. Vida e trabalho tornam-se, pois, redutíveis um ao outro.

Como o processo de trabalho é progressivamente racionalizado e mecanizado, a falta de vontade é reforçada pelo fato de a atividade do trabalhador perder cada vez mais seu caráter ativo para tornar-se uma atitude *contemplativa*. A atitude contemplativa diante de um processo mecanicamente conforme às leis e que se desenrola independentemente da consciência e sem a influência possível de uma atividade humana, ou seja, que se manifesta como um sistema acabado e fechado, transforma também as categorias fundamentais da atitude imediata dos homens em relação ao mundo: reduz o espaço e o tempo a um mesmo denominador e o tempo ao nível do espaço. [...], a situação chega ao ponto de que “os homens acabam sendo apagados pelo trabalho, o pêndulo do relógio torna-se a medida exata da atividade relativa [...]. Sendo assim, não se pode dizer que uma hora de trabalho de um homem vale a mesma hora de outro, mas que, durante uma hora, um homem vale tanto quanto outro. O tempo é tudo, o homem não é mais nada; quando muito, é a personificação do tempo. A qualidade não está mais em questão. Somente a quantidade decide tudo: hora por hora, jornada por jornada”. O tempo perde, assim, o seu caráter qualitativo, mutável e fluido: ele se fixa num *continuum* delimitado com precisão, quantitativamente mensurável, pleno de “coisas” quantitativamente mensuráveis. (LUKÁCS, 2012, p. 205.).

Tendo isto em vista, se o trabalho foi, para Lukács, uma atitude contemplativa, vale dizer que, atualmente, os trabalhadores tornaram-se “expectadores” do próprio trabalho, isto é, a partir do momento em que os sujeitos são *quantum* para o capitalismo, o tempo de produção sobrepõe-se ao tempo verdadeiramente “humano” que, por sua vez, contempla toda a esfera da subjetividade – afetos, dramas, “o viver” em si –, todas as experiências que dão “qualidade” ao tempo são esvaziadas em si mesmas. Nesse sentido, perde-se toda a experiência “viva” em função do tempo do capital – mecânico – e, uma vez esvaziados de suas experiências, os sujeitos tornam-se alienados de si mesmos e, agindo enquanto autômatos produtivos, o modo de preencher os dias torna-se, pois, analogamente, vazio; não há mais acúmulo de saber uma vez que tudo é sempre igual, do trabalho ao tempo, do tempo ao espaço. Ainda, partindo do princípio de que o ato de contemplar carrega em si um encanto imanente e, dessa forma, um “quê” de irracional, vale dizer que o trabalho, enquanto categoria contemplativa – na coerência teórica weberiana – perde sua qualidade de ação social, uma vez que não um sentido subjetivamente visado, é uma ação irrefletida e, portanto, automática e “cega”.

Do sagrado ao profano, do unidimensional ao descontínuo, o sentido do tempo e do trabalho autonomizou-se de seu *ethos* religioso do ascetismo puritano para tornar-se, pois, o equivalente profano – dessacralizado – no capitalismo contemporâneo da advertência moral de Benjamin Franklin: “*Time is Money*”.

Lembra-te que *tempo é dinheiro*; aquele que com seu trabalho pode ganhar dez xelins ao dia e vagabundeia metade do dia, ou fica deitado em seu quarto, não deve, mesmo que gaste apenas seis pence para se divertir, contabilizar só essa despesa; na verdade gastou, ou melhor, jogou fora, cinco xelins a mais. Lembra-te que *crédito é dinheiro*. Se alguém me deixa ficar com seu dinheiro depois da data do vencimento, está me entregando os juros ou tudo quanto nesse intervalo de tempo ele tiver rendido para mim. Lembra-te que o dinheiro é *procriador por natureza e fértil*. O dinheiro pode gerar dinheiro. [...] Quanto mais dinheiro houver, mais produzirá ao ser investido. [...] Lembra-te que – como diz o ditado – um *bom pagador* é senhor da bolsa alheia. [...] Quem perde a cada dia um bocadinho de seu tempo no valor de quatro pence (mesmo que sejam só alguns minutos) perde, dia após dia, o privilégio de utilizar cem libras por ano. (WEBER, 2004, p. 43-4).

Ora, se da perspectiva da ética puritana “cada hora perdida é trabalho subtraído ao serviço da glória de Deus”⁵⁰, o tempo pertenceria a figura de Deus e seu desperdício seria condenável, pecado e, nesse sentido, pode-se afirmar que o *ethos* da conduta racional – ascética e disciplinada – acabou por plasmar no capitalismo contemporâneo uma nova “ética” secular do exercício do trabalho ininterrupto. Uma vez emancipada de seu caráter sagrado, ritual, o tempo que pertencera a Deus e que deveria ser preenchido, em sua integralidade, pelo trabalho ascético, agora pertence ao dinheiro: “*time is Money*”.

“A Reforma – a mesma Reforma cuja ética deveria impulsionar a compulsão cega da acumulação capitalista interminável, atribuindo um “espírito” ao *nonsense* desse fim em si mesmo que vem a ser a acumulação pela acumulação – menos “esclareceu” esse quadro mental do que lhe imprimiu um sentido imediato de Urgência.” (ARANTES, 2014, p.38).

Signo da flexibilidade – característica do regime de acumulação flexível –, a supressão da lógica entre tempo de trabalho e tempo de não-trabalho retoma, pelo princípio da equivalência abstrata e profanada, o cânone de que desperdício de tempo é condenável. O trabalho, nesse sentido, do tempo de Deus ao qual pertencera, rendeu-se ao tempo urgente do capitalismo flexível – tempo maquinal do relógio – homogeneamente preenchido pela produção. O tempo pois, continua sendo dinheiro, mas um tempo que, tal como o trabalho, cristalizou-se no valor de uso e no valor de troca, sob a égide da expressão “gastar tempo”. O tempo é coisa passível de troca reiterada infinita e automaticamente.

Partindo do princípio de que noções temporais são abstrações, o tempo homogêneo fundado na quantidade em função da qualidade, o tempo-quantidade é, senão, espaço, uma representação ontológica do nada, do vazio. Um vazio que, na lógica do capitalismo flexível, é preenchido por uma série de variações íntimas da compressão do espaço-tempo, uma relação de inversão em que espaço torna-se tempo e esse torna-se espaço e, nessa lógica, equivalente a inversão entre meios e fins.

Com efeito, a mutação do tempo em espaços preenchíveis equivale a uma transformação da natureza do trabalho que, nesse sentido, tornou-se modular – “heterogênea” –, uma descontinuidade no tempo e no espaço, que tem por trás a homogeneidade. Um tempo sempre igual, um tempo entediante.

Tédio é uma brevidade mórbida de tempo provocada pela monotonia: casos de igualdade contínua, os grandes lapsos de tempo passam a encolher-se a tal ponto; quando um dia é como todos, todos são como um só; passada numa uniformidade perfeita, a mais longa vida seria sentida como brevíssima, num abrir e fechar de olhos. (MANN, 1980)

⁵⁰ WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito do capitalismo”*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004, p. 143.

Nesse sentido, se é entediante, então causa sofrimento e esse, enquanto tal, manifesta-se a partir do momento em que o sujeito torna-se consciente de que aquilo – o trabalho – para ele não tem sentido. Mais que isso, o trabalho vai se tornando cada vez mais automatizado, cada vez mais operatório uma vez que um trabalho entediante e monótono causa “auto aceleração”. Nessa perspectiva, pode-se dizer que, se por um lado a aceleração do ritmo é o *modus operandi* para se eliminar da consciência a sensação de tédio de um trabalho ao qual não se confere sem sentido e, portanto, o sofrimento, por outro lado, se o tédio acelera, trabalha-se cada vez mais. Isto posto, o sofrimento torna-se a razão da produtividade no capitalismo contemporâneo. Pode-se tomar como exemplo disso, os casos de “hiperatividade” de executivos cuja característica é o pensamento operacional, um instrumental para poder resolver os problemas do trabalho. Se o pensamento torna-se puramente operacional, as outras formas de pensamento se atrofiam uma vez não há tempo para reflexão, há espaços vazios de experiência. Consequentemente, segundo Dejours, o sujeito vai, pouco a pouco, empobrecendo seus vínculos afetivos, empobrecendo suas “experiências” e, finalmente, a superficialização do pensamento o submete a um estado de tensão permanente, uma cisão de unidade entre corpo e mente a partir da qual trabalha-se cada vez mais para fingir que ainda há unidade entre ambos e, dessa forma, o domínio do instrumental permanece⁵¹.

Nesse sentido, vale dizer que o empobrecimento e o esvaziamento da experiência – sintoma da perda do sentido qualitativo de tempo – é para Walter Benjamin, o que Weber concebeu como “desencantamento do mundo”; “O narrador – por mais familiar que nos soe esse nome – não está absolutamente presente entre nós, em sua eficácia viva. Ele é para nós algo distante, e que se distancia cada vez mais”⁵². Em uma sociedade – capitalista contemporânea – que vive sob a égide da centralidade do trabalho enquanto “categoria fundante do ser social”⁵³, isto é, fator estruturante de todas as relações sociais, seus sujeitos, pois, “são mudos” – não tem mais nada para contar, nenhuma experiência a compartilhar.

Da desordem organizada ao descontrole controlado – característicos do processo de flexibilização do trabalho e das noções temporais do capitalismo contemporâneo – emerge um espaço vazio de experiências que se apresenta como espaço de autonomia no trabalho mas que, enquanto espaço, é vivido como jaula uma vez que os sujeitos continuam subsumidos ao trabalho heterônomo e repetitivo. Mais que isso, o sentido atribuído ao trabalho nada mais é que uma expressão invertida de autonomia. No espaço de ambiguidade, o sentido do trabalho torna-se, pois, o espelho invertido da “jaula de ferro”⁵⁴ que, à imagem-semelhança, reflete o avesso sem sentido.

6.4.2 A centralidade do trabalho

Ethos particular e fundante das sociedades capitalistas – e só delas – , a centralidade do trabalho configura-se enquanto liame organizador da vida social. Só nessas sociedades os sujeitos se relacionam na categoria de trabalhador e não enquanto um ser e estar no mundo; só nessas sociedades, o pressuposto enquanto sujeito, “ser alguém”, é sua existência exclusiva como trabalhador. Só nessas sociedades o trabalho necessita de um *corpus* de justificativa que o legitime.

⁵¹ DEJOURS, Christophe. *Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho*. Trad. Franck Soudant. Selma Lancman e Laerte Idal Sznelwar (orgs.). 3 ed. Brasília: Paralelo 15/ Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.

⁵² BENJAMIN, Walter. “O narrador”. In: *Obras escolhidas, v. I: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1994, p. .

⁵³ LUKÁCS, György. *Ontologia do ser social: os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. São Paulo:

⁵⁴ WEBER, Max. *A ética protestante e o “espírito do capitalismo”*. São Paulo, Companhia das Letras, 2004.

Partindo do princípio de que no capitalismo tudo é mediado pelo mercado – tudo é objeto de compra e de venda –, o trabalho torna-se elemento central nessas sociedades pois, uma vez cristalizado na esfera da circulação, – troca-se tudo, por tudo –, o acesso a todas as coisas as quais os sujeitos necessitam para sobreviver é mediado pelo mercado. Dos objetos à socialização. Ainda, pode-se dizer que o trabalho é central nessas sociedades uma vez que o tempo que vale, para elas, é o tempo da máquina, isto é, tempo de trabalho realizado e, nesse sentido, todas as experiências dos sujeitos – quaisquer que sejam elas – são mediadas exclusivamente pelo mercado e como tudo é objeto de um processo produtivo que, por sua vez, demanda trabalho, esse torna-se, então, a categoria central e fundante dessa sociedade. Isto posto, para além do ser como ser “biológico” – irracional, animal –, o sujeito só o é, na qualidade de um “ser social”, como trabalhador. Nesse sentido, a “ruptura” entre esses dois “seres” – o homem-biológico e o homem-social – é caracterizada por Lukács como “salto ontológico”, isto é, através do trabalho e somente desse. Assim, o trabalho é, nesse quadro-teórico, ontologicamente determinante, condição natural para existência do sujeito em seu processo de socialização.

Com efeito, o trabalho que deveria ser meio de sobrevivência só é categoria central uma vez que tornou-se fim em si, auto-justificável. Ainda, vale dizer que no plano inteligível – dos fenômenos – essa centralidade é apreendida como natural, dada e imutável, tal qual uma religião e o capitalismo, à semelhança dessa, reproduz todo um ritualismo próprio em suas estruturas. É preciso ressaltar, nesse contexto, que o pressuposto de coisas “dadas”, isto é, postas como “realidades” imutáveis no mundo é uma concepção teleológica e, portanto, anti-weberiana. Para os fins dessa pesquisa, portanto, não há pretensão de se aprofundar em outros quadros-teóricos, apenas para explicar o contexto. Tendo isto em vista, Weber sustenta a inexistência de qualquer absoluto e não como “causalidades postas”, predeterminadas. Na chave teórica weberiana, portanto, pode-se dizer que o trabalho só aparece como central na vida dos sujeitos uma vez que – por afinidade eletiva – tornou-se um fim em si mesmo.

Substancialmente, para além dos limites metodológicos-conceituais weberianos, pode-se dizer que a naturalização da centralidade do trabalho nessa sociedade, como “posta” é a própria inversão na relação entre sujeito-predicado: o capitalismo como “sistema” engendrado pelos indivíduos e, nesse sentido, – histórico e socialmente construído – é transformado, pela aceção de sua “naturalidade” em uma “religião” e é nesse sentido que aquela relação é invertida. O capitalismo – predicado dos homens uma vez que deles é criação – aparece para seus agentes como próprio criador dessa sociedade e, dessa forma, é assim que o trabalho torna-se subordinado ao capital e não o contrário. Essa inversão sujeito-predicado só é socialmente legitimada uma vez confere um sentido de estabilidade a um mundo desencantado cujo sentido da vida e, portanto, do trabalho, fora espoliado pelo “esclarecimento” científico e pela racionalidade técnica.

Finalmente, questiona-se a razão pela qual os sujeitos submetem-se a isso. Essa reside, pois, na pretensa autoafirmação de autonomia e de liberdade “é a minha escolha” ao passo que os indivíduos ainda estão submetidos ao trabalho heterônomo. Portanto, é na subsunção de um trabalho que se afirma livre – que conscientemente sabe que não o é – onde se encontra a “razão”. Mais que isso, ela reproduz a “ordem vigente”, para o bom funcionamento das coisas. A “jaula de ferro” de Weber, portanto, tem muitas faces; um sentido: o não-sentido.

6.4.3 O capitalismo como religião

Nosso tempo, sem dúvida... prefere a imagem à coisa, a representação à realidade, a aparência ao ser... O que é sagrado para ele, não passa de ilusão, pois a verdade está no profano. Ou seja, à medida que decresce a verdade a ilusão aumenta, e o sagrado cresce a seus olhos de forma que o cúmulo da ilusão é também o cúmulo do sagrado.

Ludwig Feuerbach⁵⁵

Autonomizados daquele que o engendrou – o homem – capitalismo e religião tornam-se faces distintas e invertidas de uma mesma imagem: um ritual de fé. Cultua-se o capitalismo e contempla-se a religião. Entre o sagrado e o profano, no “capitalismo beato”, Deus é mercado.

O capitalismo deve ser visto como uma religião, isto é, o capitalismo está essencialmente a serviço da resolução das mesmas preocupações, aflições e inquietações a que outrora as assim chamadas religiões quiserem oferecer resposta. A demonstração da estrutura religiosa do capitalismo, que não é só uma formação condicionada pela religião, como pensou Weber, mas fenômeno essencialmente religioso, nos levaria ainda hoje a desviar para uma polêmica generalizada e desmedida. Não temos como puxar a rede dentro da qual nos encontramos. (BENJAMIN, 2013, p. 21.)

Distanciando-se da concepção weberiana – sem negá-la – de que religião e capitalismo não seriam um modo de produção economicamente determinado, mas uma individualidade histórica proveniente de umnexo causal entre a ética protestante religiosa e o advento do capitalismo, Walter Benjamin afirma que o capitalismo é uma religião cultural cujo culto – culpabilizador – teria duração permanente. Nesse sentido, o capitalismo que outrora funcionou com um sentido, automatiza-se do espírito que lhe conferia legitimidade – “o espírito do capitalismo” – e passou a funcionar mecanicamente, sem sentido, tal como um ritual. O espírito que outrora fora estritamente religioso, autonomiza-se de *ethos* religioso e, uma vez esclarecido, tornou-se, pois, utilitário, um instrumento aos fins do capitalismo – a acumulação sem fim. Invertendo a relação, o capital tornou-se Deus e adaptou o sacrossanto original – religioso – à sua lógica de acumulação, o imperativo sacramentado do capitalismo: trabalhai-vos e multiplicai-vos (a acumulação sem fim). “A transcendência de Deus ruiu”⁵⁶. Deus está, pois, neste mundo, sob a forma ritualística do capital.

Isto posto, se o capital é “o novo Deus” e, ainda, partindo do princípio de o capital em si mesmo é pura “forma” – cega e automática –, vale dizer que o trabalho subsumido às estruturas do capitalismo, nessa perspectiva, também é cego, automático e, portanto, desprovido de sentido para além da esfera estritamente econômica da produção. Ora, se é o homem quem, em última instância, cria a figura intangível e inalcançável de Deus, esse, por sua vez, deveria ser seu predicado, isto é, sua criação. Uma vez autonomizado daquele que o criou, a figura de Deus – o predicado – acaba por tornar-se o sujeito da relação. Na mesma lógica, a inversão sujeito-predicado é aplicada para a relação sujeito-capitalismo. Essa inversão de lógica é quem faz, supostamente, com que os sujeitos se submetam às estruturas – que eles mesmos criaram – do capital sem criticá-la, uma vez que, tal como um ritual de fé, naturalizam essa relação invertida, apreendida como “posta”, tal qual um desígnio inalcançável divino.

Nesse sentido, a partir do momento em que os sujeitos transformam-se em predicados do próprio predicado – Capital e Deus –, acabam por funcionar na qualidade de “coisa”, mero

⁵⁵ Prefácio à segunda edição de “A Essência do Cristianismo”.

⁵⁶ BENJAMIN, Walter. “O capitalismo como religião”. In: LÖWY, Michael. (Org.). *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013, p. 22.

instrumento de utilidade para o funcionamento do capitalismo. Ainda, uma vez que os sujeitos perdem o domínio sobre os processos que eles mesmos criaram, esses, por sua vez, autonomizam-se e passam a dominar os verdadeiros sujeitos, os homens que, por sua vez, acham que essa lógica é natural, que sempre foi e que sempre será dessa maneira. De outra perspectiva, ao aceitarem essa dominação naturalmente, os sujeitos verdadeiros acabam se tornando meros apêndices do capitalismo. Pode-se tomar como exemplo a existência de um “exército industrial de reserva” no capitalismo contemporâneo: se você não quiser, tem quem queira e as coisas são assim e não poderiam ser diferentes. Essa lógica invertida apresenta-se em Weber como a burocratização da vida social que, dessa maneira, para além do “desencantamento” do mundo dos homens ao qual configura, representa, também, a perda do controle da vida dos sujeitos sobre os processos que eles mesmos engendraram. Ora, nesse sentido, se o mercado é “Deus”, então vale dizer que ele possui seus próprios cânones rituais e os sujeitos os aceitam sem criticá-los. Segundo Agamben⁵⁷, um ritual de fé do capitalismo contemporâneo, por exemplo, apresenta-se sob a forma do crédito: se um sujeito vai ao banco – a nova igreja – com o intuito de adquirir crédito, esse sujeito deve ser rico ou, ao menos, aparentar riqueza, ostentar. A ostentação, nesse sentido, faz parte de um custo de representação do capital que o próprio capitalismo impõe para que o sujeito consiga o crédito desejado. Assim, a partir desse exemplo, pode-se afirmar que o ritualismo, – a princípio irracional – faz parte do capitalismo e é, então, uma das facetas do capitalismo compreendido enquanto religião.

Na esfera do trabalho, finalmente, a relação homem-Deus torna-se a relação trabalho-capital. Os sujeitos criam o capital e esse “se volta” contra os verdadeiros sujeitos e a eles se sobrepõe, isto é, o capital transforma-se em sujeito ativo e os verdadeiros sujeitos, por sua vez, subordinam-se a ele. Dessa inversão emerge a subsunção real do trabalho ao capitalismo no qual os homens devem trabalhar sob as leis “divinas” do capital, por exemplo, pelas leis de concorrência que, por sua vez, aparecem enquanto eternas e imutáveis, postas pelo mercado e esse, analogamente, parece eterno. Mais que isso, para além da faceta da concorrência, as formas pelas quais a organização do trabalho é configurada é, da mesma maneira, algo que alheia os sujeitos uma vez que quem dita o ritmo do trabalho é a própria máquina, o capital. Assim, não resta alternativa aos verdadeiros sujeitos, senão a “redenção” de um trabalho sem sentido aos desígnios supremos do mercado, uma “força externa” e suprema que confere “sentido” – por mais irracional que seja ele – às suas ações neste mundo desencantado. “Faz parte da essência desse movimento religioso que é o capitalismo aguentar até o fim, até a culpabilização final e total de Deus, até que seja alcançado o estado de desespero universal, no qual ainda se deposita alguma esperança”⁵⁸. Ou não.

⁵⁷ AGAMBEN, GIORGIO. *Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro*. Trad. Selvino J. Assmann, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>

⁵⁸ *Idem*, p. 21.

7. POSFÁCIO

Com o intuito de compreender os sentidos atribuídos ao trabalho pelos sujeitos – na empresa contemporânea – tornou-se necessário, no processo de pesquisa, o aprofundamento da questão do controle do trabalho. Para a apreensão de como esse se reflete nas transformações ocorridas na organização da produção e seus impactos sobre as novas relações dos sujeitos com o trabalho, foi preciso que se desenvolvesse uma breve retrospectiva sobre as formas pelas quais o controle do trabalho fora, historicamente, exercido. Ainda, sendo esse posfácio um primeiro resultado dessa leitura, vale dizer que essa questão poderá ser utilizada e desenvolvida em outras pesquisas.

7.1 A reorganização do trabalho e das formas de controle

Entre a necessidade de auto-conservação e o imperativo da renovação de si, o capitalismo incorpora o “espírito da época” de cada uma de suas etapas e momentos e, como uma máquina de montar e desmontar contextos, reestrutura a organização e transforma a natureza do trabalho naquilo que for conveniente para sua reprodução, ao passo que mantém a predominância estrutural de suas múltiplas formas de dominação, seja essa direta ou indireta, explícita ou implícita.

Da passagem do fordismo para o regime de acumulação flexível, o esquema rígido do conflito entre capital-trabalho foi, pouco a pouco, sendo diluído “em rede”. Obedecendo às demandas dos movimentos de maio de 68 por mais autonomia no trabalho, o capitalismo flexível reestruturou a organização do trabalho a partir de sua fragmentação e dispersão no “espaço-tempo” – possibilitadas pela difusão de novas tecnologias de informação – e, desse contexto, surge uma nova “rede” de formas de trabalhos que, da exceção que foram, tornaram-se regra; paradoxalmente, são formas arcaicas de trabalho, precarizadas. Com efeito, surge desse mesmo contexto, uma nova contradição a qual o capital deveria contornar: como orquestrar essa nova forma de trabalho fragmentada e dispersa em redes; como continuar a controlar o que tornou-se descontrolado e como fazer com que uma organização funcione se, para tanto, a coordenação das atividades dos trabalhadores é imprescindível e esses, por sua vez, dispersaram-se na rede. Assim, o capital “descobre” então a ideologia que ele mesmo havia criado: para fazer os indivíduos trabalharem e para que suas atividades se tornassem alinhadas nessa dinâmica móbil, seria necessário que houvesse, entre eles, medo ou tédio. Nesse sentido, era imprescindível que houvesse confiança e cooperação entre eles para que, diante da nova realidade de instabilidade e insegurança, pudessem continuar trabalhando “normalmente”. Uma “ideologia, uma estratégia defensiva”⁵⁹ compartilhada pelos trabalhadores para combater o que lhes é comum: a percepção de risco – seja qual for – no trabalho, um sentido compartilhado para o medo diante dessa nova organização flexível e instável; uma “inteligência coletiva” que não estava sendo, até então, explorada pelo capital.

Nessa perspectiva, se da relação entre indivíduo-trabalho emerge um conflito, já que o primeiro, ao seguir as “regras do ofício” do segundo – o prescrito – que lhe foram impostas, essas regras entram em conflito com a histórica particular do indivíduo – suas experiências, sua subjetividade –. Conflito que, por sua vez, causará sofrimento no trabalho – a consciência de que se está fazendo algo que, para a história particular de determinado indivíduo, não tem sentido algum –. Ainda, partindo da concepção – idealizada por Christophe Dejours – de sofrimento no trabalho, pode-se dizer que esse sofrimento propriamente dito é causado pela sensação de tédio e de medo que se configuram no espaço de trabalho. Mais que isso, entre o trabalho prescrito e o trabalho efetivamente realizado – “o real do trabalho” – existe um “abismo” que precisa ser transposto pelos trabalhadores. Isto é, se por um lado o trabalho prescrito – tarefa repetitiva, mecânica – pode causar

⁵⁹ DEJOURS, Christophe. *Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho*. Trad. Franck Soudant. Selma Lancman e Laerte Idal Sznelwar (orgs.). 3 ed. Brasília: Paralelo 15/ Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.

tédio, por outro lado, o trabalho efetivamente realizado pode causar medo visto que, uma vez que o trabalho prescrito não dá conta de imprevistos que, porventura, venham a ocorrer, o indivíduo precisa ser polivalente e flexível para resolve-los. Nesse sentido, ele precisa usar todos os seus recursos – individuais – tais como, por exemplo, sua criatividade e sua engenhosidade para lidar com o imprevisto, o “dar um jeitinho” frente ao enigma, ao desafio frente ao inesperado. O uso do “saber vivo”⁶⁰ – da inteligência do corpo – é, então, uma mobilização subjetiva para resolver os desafios impostos ao trabalho, um “saber fazer” que escapa às prescrições. Assim, se o “real do trabalho” é definido pelo inesperado, pelo enigma que o define – os imprevistos –, o indivíduo poderá sentir medo. Ainda, se seu trabalho não seguir o prescrito, poderá causar frustração. Isto posto, para eliminar o sofrimento – tédio e medo – causado por inúmeras situações sadicamente impostas pelas organizações flexíveis, os trabalhadores precisam de estratégias coletivas de defesa, aquela “inteligência coletiva”, – estruturadas individualmente por mecanismos de defesa – para eliminar a sensação de tédio e de medo no ambiente de trabalho. Ora, para que essas estratégias funcionem, é preciso que haja adesão geral desses trabalhadores e que elas tenham coerência entre eles, um sentido compartilhado. Para tanto, zelo e confiança são indispensáveis.

Com efeito, vale dizer que a resposta do capital diante desse contexto se deu a partir da apropriação dessa inteligência coletiva, uma apropriação da dimensão subjetiva – o “saber vivo” objetificado no corpo – dos trabalhadores que fora dispensado no período do taylorismo-fordismo. Nesse sentido, surgem novos e mais perversos dispositivos de controle do trabalho sem que a dominação direta do homem sobre o homem ocorra. Entre eles existe, pois, o próprio “saber”, forma de controle do trabalho redescoberta pelo capital. Partindo do princípio de que o saber sempre foi, historicamente, instrumento de dominação, uma vez que é individual e emerge – exclusivamente – da imaginação, da criatividade, da experiência cotidiana e de tudo que é incorporado pela socialização entre os indivíduos, pode-se dizer que foi a partir da descentralização do capital pela informatização da produção – a partir da difusão de novas tecnologias – que a apropriação do “saber vivo” tornou-se, finalmente, a solução encontrada pelo capitalismo para as contradições entre capital-trabalho e, mais que isso, para controlar o trabalhador, uma vez que as novas tecnologias carregam em si novas formas de controle. Uma entrada do domínio do capital na dimensão subjetiva dos indivíduos que antes estava excluída da produção.

Sendo assim, “a economia do conhecimento é uma forma de capitalismo que procura redefinir suas categorias principais de trabalho, valor e capital – e assim abarcar novos domínios”, o que foi definido por André Gorz como a economia do “imaterial”⁶¹ transformou a natureza do trabalho que, da materialidade que fora tornou-se, no capitalismo contemporâneo, hegemonicamente imaterial. Mais que isso, dessa imaterialidade produtiva configurou-se o princípio do “capital humano”, ideia de que cada um passe a agir enquanto “coisa” permanentemente passível de valorização e cujos elementos – motivações, afetos, etc. –, que fazem parte do saber, são incorporados pelo capitalismo enquanto “sua” propriedade exclusiva.

Nós atravessamos um período em que coexistem muitos modos de produção. O capitalismo moderno, centrado sobre a valorização de grandes massas de capital fixo material, é cada vez mais rapidamente substituído por um capitalismo pós-moderno centrado na valorização de um capital dito imaterial, qualificado também de “capital humano”, “capital do conhecimento” ou “capital da inteligência”. Essa mutação se faz acompanhar de novas metamorfoses do trabalho. O trabalho abstrato simples, que, desde Adam Smith, era considerado como fonte de valor, é agora substituído por trabalho complexo. O trabalho de produção material, mensurável em unidades de produto por unidades de tempo, é substituído por trabalho dito imaterial, ao qual os padrões clássicos de medida não mais podem se aplicar. (GORZ, 2005, p. 15.).

⁶⁰ GORZ, André. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo, Annablume, 2005, p. 17.

⁶¹ *Idem*.

Nesse sentido, a incorporação daquela inteligência coletiva – “saberes vivos” dos sujeitos –, uma vez metamorfoseada no discurso da “ideologia gerencial-flexível” enquanto resposta às demandas dos trabalhadores por mais autonomia, acabou por transferir o controle que antes fora externo para os próprios trabalhadores. Terminologias como – autogestão, autocontrole, auto empreendedorismo, etc. – para além de meros reducionismos para dar ilusão de autonomia aos sujeitos, acabaram por configurar novas formas de controle veladas e, dessa forma, o trabalho passa a controlar o próprio trabalho. Mais que isso, a fragmentação do trabalho e a difusão das novas ideologias de gestão minaram uma solidariedade de classe – ameaçadora para o capitalismo – que existia entre os trabalhadores, visto que a noção do conflito entre capital-trabalho se diluiu. Ainda, esvaziados daquela “confiança” enquanto “estratégia coletiva de defesa” – apropriada pelo capital – os trabalhadores retornam àquela forma unidimensional de sociedade típica do fordismo, uma vez que continuam submetidos ao trabalho heterônomo. Eles agora são capitais humanos em concorrência e, dessa maneira, o capitalismo “vitorioso” passou a controlar o trabalho mas sem a dominação direta. Um controle imaterial.

Em retrospecto, pode-se afirmar que o controle do trabalho – independente da forma pela qual se opera – sempre existiu e sempre renovou suas aparências. Pode-se dizer que o capitalismo é, pois, um aparato de dominação autônomo camuflado em terminologias. Do ascetismo religioso – trabalho virtuoso e disciplinado – à dominação imaterial que opera nos dias de hoje, o trabalho sempre fora objeto e instrumento de controle social. Nesse sentido, partindo da primeira Revolução Industrial, em meados do século XVIII, estendendo-se ao XIX – na Europa – como ponto de partida e sua consequente demanda por economia de tempo, era imprescindível que os trabalhadores – expulsos dos campos pelos “*enclosures*” – fossem disciplinados, uma “docilização” de seus corpos para torna-los aptos para a produção. Nessa perspectiva, a “vadiagem”, por exemplo, era punida através do trabalho forçado – pelo que ficou conhecido na época como “leis sanguinárias”⁶² do processo de “acumulação primitiva”. Além disso, o ócio, o desemprego eram, da mesma maneira, concebidos como forma de transgressão às normas do capital produtivo e uma ameaça ao *status-quo* vigente e, portanto, precisavam ser disciplinados. Ainda, uma vez que o poder do aparelho burocrático de Estado era insuficiente para controlar todos esses “corpos”, a disciplina tornou-se uma forma institucional – por excelência – de vigilância, de prisão, de controle. Uma submissão total desses “corpos” a um controle definido por Michel Foucault como “poder microfísico” a partir do qual todos sabiam que poderiam ou não estar sendo vigiados e isso, por si só, já era o suficiente para mantê-los controlados e disciplinados. “Um olhar que vigia e que cada um, sentindo o peso sobre si, acabará por interiorizar, a ponto de observar a si mesmo; sendo assim, cada um exercerá esta vigilância sobre e contra si mesmo”⁶³. Um poder microfísico que, segundo Foucault, “se exerce continuamente através da vigilância”.

A ideia que se quer expressar, a partir desse contexto, é que os indivíduos, uma vez controlados em espaços fechados, o que Foucault definiu como “instituições de sequestro” – tais como fábricas, hospitais gerais de internação, escolas, etc. – exerciam sobre todos um controle “polimorfo e polivalente”, uma vigilância total e permanente aos indivíduos que ficou conhecida como um “modelo compacto de dispositivo disciplinar”. Ora, uma vez visto mas sem poder ver, o indivíduo era disciplinado para que seu trabalho fosse extraído pelo capital. O tempo dos homens que, por sua vez, deveria ser oferecido – em sua integralidade – ao capital, já era, nessa época, uma mercadoria. Todo o tempo deveria ser tempo de trabalho. Curiosamente, é desse contexto que emerge o discurso do mérito – espreado em todas as esferas da sociedade contemporânea – de modo que, a partir do momento em que pune-se, avalia-se, classifica-se, recompensa-se, a vida dos

⁶² MARX, Karl. *O Capital. Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.

⁶³ Foucault, Michel. *Microfísica do poder*. São Paulo: Editora Graal, 2004, p. 295.

homens é reduzida a mera força de trabalho cuja manipulação do mérito tornou-se instrumento do capitalismo para sinalizar quem é o melhor ou o pior, sinalizar a disciplina para a produção. A lógica operante por trás disso é que o sentido da vida dos homens aparece como trabalho, apenas ele. Um poder microfísico, “vascularizado” por toda a sociedade e mais, uma noção de poder deslocada, isto é, um poder epistemológico constituído pelo “saber vivo” que fora extraído do trabalhador e apropriado pelo capital, tal como na empresa flexível contemporânea. Ainda, pode-se dizer que ele configura um poder circular – uma vez que ecoa até hoje – enquanto instrumento de manutenção para que certos aparatos do capital funcionem, até mesmo os de exceção, tais como a prisão, por exemplo; imagem invertida de sociedade enquanto imagem de ameaça que, por sua vez, pode ser compreendida enquanto desemprego, vadiagem, preguiça, loucura etc. Irracionalidades – da perspectiva weberiana da racionalidade ocidental – das quais a estrutura de produção rescindia e, mais que isso, deslocava-as para espaços de exceção, a exclusão e o confinamento –. Nesse sentido, uma vez enquadrado em alguma das categorias ditas “irracionais”, o sujeito seria inútil para a produção, um “louco” e desviado dos padrões socialmente desejados e, como tal, o espaço para ele reservado era o espaço da exclusão. Só o trabalho – ainda que forçado – poderia regenera-lo da “loucura” improdutiva.

Foi com a consolidação do fordismo, no início do século XX, que o controle do trabalho tornou-se sistemático. Nesse contexto, aquela inteligência coletiva era ambígua e perigosa para o capital. Era uma forma de inteligência que conferia aos trabalhadores uma poder de “manifestação”, isto é, um poder de sabotar a produção. Com efeito, essa pode ser considerada uma das razões pelas quais o trabalho no capitalismo, atualmente, tornou-se hegemonicamente imaterial. A tentativa de se livrar da materialidade do processo produtivo – a partir da formação de uma rede de trabalho fragmentado – impossibilitou a sabotagem da produção. Ainda, no contexto fordista, o capitalismo, ameaçado pela possibilidade de uma organização das “massas” – uma vez que o saber é instrumento de controle – percebeu que a centralização da informação dissipava essa ameaça às suas estruturas produtivas.

Paralelamente, pode-se dizer que foi desse contexto que surgiu a “indústria cultural” enquanto um sistema de dominação social e, sobretudo, do trabalho, de modo que a padronização, a reprodução em série do “sempre novo” conferia uma falsa imagem de autonomia e de “transgressão” ao trabalhador a partir do consumo compulsivo. Mais que isso, conferia ao trabalhador um “norte” para a produção sem que houvesse, no entanto, um sentido a esse trabalho; na rigidez das estruturas produtivas do fordismo, não havia sentido falar em motivação, portanto. Excluía-se, assim, toda e qualquer diferença pela padronização, e o que se apresentava como “sempre novo” era vivido enquanto “sempre igual”. Por trás dessa lógica reside o cálculo da obsolescência programada, a lógica da descartabilidade. Além disso, a partir do momento em que a indústria cultural fornece aos sujeitos uma “realidade pronta”, da qual nada diferente possa surgir, uma “fórmula dada”, cria-se uma sociedade sem oposição – unidimensional – obediente e disciplinada para a esfera da produção e, nesse sentido, a indústria cultural tornou-se uma solução encontrada pelo capitalismo para transformar aquela “dominação foucaultiana” em uma dominação indireta do trabalhador, sem a necessidade da mediação humana.

Com efeito, o ponto que se pretende desenvolver a partir da recapitulação de algumas das formas históricas de dominação do trabalho, – para efeitos dessa pesquisa, o sentido do trabalho – é apresentar a predominância estrutural dos processos de dominação do trabalho enquanto fator de deslocamento do sentido da vida dos sujeitos para a esfera do trabalho enquanto fim em si de suas vidas.

Isto posto, paralelamente à transição do capitalismo em sua forma industrial ao regime de acumulação flexível, da sociedade disciplinar que fora tornou-se, atualmente, o que Gilles Deleuze

caracterizou – a partir das teorias disciplinares concebidas anteriormente por Foucault –, como “sociedade do controle”, uma sociedade cuja dominação se mantém, mas através de novos dispositivos, mais sutis e mais perversos que os de outrora, um controle “modular” de passagem e permanência.

Foucault situou as sociedades disciplinares nos séculos VIII e XIX; atingem seu apogeu no início do século XX. Elas procedem à organização dos grandes meios de confinamento. O indivíduo não cessa de passar de um espaço fechado a outro, cada um com suas leis: primeiro a família, depois a escola ("você não está mais na sua família"), depois a caserna ("você não está mais na escola"), depois a fábrica, de vez em quando o hospital, eventualmente a prisão, que é o meio de confinamento por excelência. [...] Foucault analisou muito bem o projeto ideal dos meios de confinamento, visível especialmente na fábrica: concentrar; distribuir no espaço; ordenar no tempo; compor no espaço-tempo uma força produtiva cujo efeito deve ser superior à soma das forças elementares. [...] Encontramo-nos numa crise generalizada de todos os meios de confinamento, prisão, hospital, fábrica, escola, família. [...] Trata-se apenas de gerir sua agonia e ocupar as pessoas, até a instalação das novas forças que se anunciam. São as sociedades de controle que estão substituindo as sociedades disciplinares. [...]. Os confinamentos são moldes, distintas moldagens, mas os controles são uma modulação, como uma moldagem auto-deformante que mudasse continuamente, a cada instante, ou como uma peneira cujas malhas mudassem de um ponto a outro. (DELEUZE, 1992, p. 219-220.).

Nesse sentido, a difusão dos novos aparatos tecnológicos engendrou novas forças de controle mais sutis e mais violentas – imperceptíveis – uma vez não são mais restritos ao parâmetro de um olhar disciplinador característico do capitalismo industrial. O olhar de ontem tornou-se, pois, o “caleidoscópio” – multidimensional – de hoje, a partir do qual o controle faz-se presente em absolutamente todas as esferas da sociedade, por isso ele é definido como “modular”. Partindo do pressuposto de que uma forma de poder não exclui a outra, vale afirmar que aquele poder – da sociedade disciplinar – do olhar fez-se modular; ele não é mais um “centro fixo” cujo *modus operandi* é restrito a esse e facilmente legível. Ele espalhou-se por todas “teias” da nova sociedade “em rede” e, uma vez organizado sob módulos, tudo torna-se mais flexível. A “sociedade do controle” é, nesse sentido, um panótipo flexível que transforma todo o tempo dos sujeitos em tempo de produção. O controle que fora restrito aos limites de espaços confináveis de exceção foi deslocado para fora do domínio do privado e estendeu-se para toda a esfera pública.

Partindo do princípio de que o trabalho fragmentado e disperso nas “redes” precisa ser controlado pelo capital para que suas atividades sejam coordenadas e para que a produção funcione e, mais que isso, supondo que a rede não tenha nenhum tipo de limite preestabelecido, pode-se dizer que a “modulação” dos indivíduos tornou-se permanente. A noção de tempo, nesse sentido, também é flexibilizada a partir dos novos dispositivos tecnológicos, uma vez que a velocidade com que eles operam e a qual o sujeito deve submeter-se, acabado por transtornar a noção de temporalidade. O tempo fez-se, pois, modular – um *continuum* – a partir do qual todo o tempo de não-trabalho e tempo de trabalho se confundem, “o tempo livre é acorrentado ao seu oposto. [...] Nele prolongam-se as formas de vida social organizada segundo o regime do lucro”⁶⁴. Mais que isso, dessa indistinção entre os dois tempos perde-se o sentido atribuído ao trabalho já que, se todo o tempo é tempo de produção, tudo torna-se interminavelmente permanente, isto é, um imperativo da “eterna” capitalização de si, da vida tornada *business*, uma “subsunção completa da produção de si”⁶⁵ para que se mantenha sempre em condições de capital humano em concorrência, para que se mantenha a “empregabilidade”. Não faltam exemplos para esse tipo de situação: do celular que mantém o trabalhador disponível – a qualquer hora e em qualquer lugar – para o capital, até o estagiário que

⁶⁴ ADORNO, Theodor W. “Tempo Livre” In: *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1995, p.70-3.

⁶⁵ GORZ, André. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo, Annablume, 2005, p. 24.

precisa valorizar seu currículo, um “investimento em si”. Por trás do discurso da capitalização de si, do “investimento”, há o retorno de uma condição precária de trabalho que espera “ser chamada” pelo capital. Um trabalho gratuito que não aparece como trabalho, mas como investimento em seu próprio capital, condição de sobrevivência nos tempos em que nada mais é estável. Desemprego, nesse contexto, pressupõe invisibilidade, é ter o próprio capital humano desvalorizado, é ser inútil e isso significa, em última instância, exclusão.

O homo economicus é um empresário, e um empresário de si mesmo. [...] sendo ele próprio seu capital, sendo para si mesmo seu produtor, sendo para si mesmo a fonte de sua renda. [...] mas é produtor e, na medida em que é produtor de um lado e consumidor de outro, está de certo modo dividido em relação a si mesmo. É portanto uma mudança completa na concepção de homo economicus, ainda que haja efetivamente um retorno à ideia de um homo economicus como grade de análise da atividade econômica. Logo, chega-se à ideia de que o salário não é nada mais que remuneração, que a renda atribuída a certo capital, capital esse que vai ser chamado de capital humano na medida em que, justamente, a competência-máquina de que ele é a renda não pode ser dissociada do indivíduo humano que é seu portador. De que é composto esse capital? [...], os liberais dizem [...]. Pois bem, é composto, dizem eles, de elementos que são elementos inatos e de outros que são elementos adquiridos. (FOUCAULT, 1979, p.).

Uma mordaz mutação antropológica na forma de trabalho cuja dominação opera dentro de cada um dos indivíduos mas não aparece como tal. Com efeito, o poder microfísico da sociedade industrial é, senão, uma conversão silenciosa e expandida a ao “biopoder”⁶⁶ que se opera hoje, uma coerção – de dentro para fora e de fora para dentro – a qual toda e qualquer ação se encontra permanentemente circunscrita a um controle difuso. Isto é, um biopoder ao qual todos os módulos da existência, seja ela individual ou coletiva, foram transformados em instrumento de regulação, de subsunção total da vida ao trabalho e ao cálculo. “O homem da disciplina era um produtor descontínuo de energia, mas o homem do controle é antes ondulatório, funcionando em órbita, num feixe contínuo. Por toda parte o surf já substituiu os antigos esportes”⁶⁷.

A empresa flexível contemporânea aparece, nessa perspectiva, como espaço de valorização, por excelência, do “Eu/SA” seu capital humano. Tudo deve ser colocado à venda no mercado, um espaço – de exceção – privilegiado onde todas as habilidades são julgadas, avaliadas e reconhecidas na qualidade de um valor. Para tanto, é regra que o indivíduo seja polivalente e permanentemente reciclável, de modo que, na mercantilização dos saberes, o que gera “valor” é o trabalho “intangível” objetivado em mercadoria imaterial. Outra mutação antropológica na esfera do consumo “de si”, um consumo subsumido ao capital. Uma vez agindo na qualidade de “coisa”, “o capital humano, tudo que somos, fazemos ou com o que nos relacionamos – deve funcionar como dinheiro, deve fazer-se abstração”⁶⁸.

É fácil fazer corresponder a cada sociedade certos tipos de máquina, não porque as máquinas sejam determinantes, mas porque elas exprimem as formas sociais capazes de lhes darem nascimento e utilizá-las. As antigas sociedades de soberania manejavam máquinas simples, alavancas, roldanas, relógios; mas as sociedades disciplinares recentes tinham por equipamento máquinas energéticas, com o perigo passivo da entropia e o perigo ativo da sabotagem; as sociedades de controle operam por máquinas de uma terceira espécie, máquinas de informática e computadores, cujo perigo passivo é a interferência, e o ativo a pirataria e a introdução de vírus. Não é uma evolução tecnológica sem ser, mais profundamente, uma mutação do capitalismo. [...] O homem não é mais o homem confinado, mas o homem endividado. Não há necessidade de ficção científica para se conceber um

⁶⁶ FOUCAULT, Michel. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

⁶⁷ DELEUZE, Gilles. Post-scriptum sobre as sociedades de controle. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992, p. 219-226.

⁶⁸ VIANA, Silvia. *Rituais de sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2012, p. 111.

mecanismo de controle que dê, a cada instante, a posição de um elemento em espaço aberto, animal numa reserva, homem numa empresa (coleira eletrônica). [...] No regime da empresa: as novas maneiras de tratar o dinheiro, os produtos e os homens, que já não passam pela antiga forma-fábrica. São exemplos frágeis, mas que permitiriam compreender melhor o que se entende por crise das instituições, isto é, a implantação progressiva e dispersa de um novo regime de dominação. [...] muitos jovens pedem estranhamente para serem "motivados", e solicitam novos estágios e formação permanente; cabe a eles descobrir a que estão sendo levados a servir, assim como seus antecessores descobriram, não sem dor, a finalidade das disciplinas. (DELEUZE, 1992, p. 226.).

Isto posto, para além da subsunção formal⁶⁹, a subsunção real do trabalho ao capital, de forma plena e direta, – ritmo ditado pela máquina, por exemplo – envolve mecanismos extra-econômicos de dominação, tais como os dispositivos de controle que atuam na esfera da consciência e da subjetividade individual dos agentes na sociabilidade contemporânea. Nesse sentido, a dominação pelos aparatos tecnológicos transformou a natureza do trabalho humano. Da dominação formal pelo contrato – da perspectiva da sociedade disciplinar, um micropoder – à dominação maquinal – subordinação real –, a lógica de subordinação permanece a mesma. No regime de acumulação flexível, no entanto, ela é modificada de modo que a subordinação opera – imperceptivelmente – na esfera da subjetividade, o espaço onde a lógica é efetivamente modificada para o princípio do “CO-laborador” que, por sua vez, labora sozinho.

Mais que isso, ao obter sua remuneração a partir de ações, por exemplo, o sujeito passa a ter em seu imaginário a mistificação de que ele é um capitalista propriamente dito, “o patrão sobre si”, pelo fato de possuir uma cota-parte da empresa. Com efeito, isso acontece justamente porque, sob capitalismo, todos os trabalhos são igualados e “reduzidos” a trabalhos abstratos, isto é, mera geração de valor. Troca-se tudo, por tudo. Nesse processo em que as “coisas” são todas redutíveis, quem opera “por trás” é o mercado. Ora, enquanto “coisa” para o sistema, as pessoas tornam-se, pois, meros “apêndices” desse e não os sujeitos reais da relação trabalho-capital. Inverte-se, dessa forma, a relação entre o sujeito-predicado; reifica-se o primeiro e “fetichiza-se” o segundo.

Posta essa questão de outra maneira, essa relação de inversão entre “sujeito-predicado”, no contexto do “capital humano”, deriva de uma formulação de Marx sobre o conceito “fetichismo”. – Vale ressaltar que, para os fins desta pesquisa, não há pretensão de se alongar nesse conceito, tampouco de se estender no campo teórico-conceitual marxista. Contenta-se, pois, em apresentar a ideia do conceito para evitar interpretações equivocadas –. Isto posto, o termo “fetichismo” vem, então, de “fetiche” propriamente dito. Esse, por sua vez, deriva da palavra “feitiço” que, nesse sentido, deve ser apreendida a partir da noção de “coisas” que, por natureza são inertes, tornam-se “animadas”, como se nelas residisse um substrato anímico, isto é, uma “mão invisível” que as desse movimento, vida própria ou um fantasma que fizesse com que elas se comportassem como seres humanos. Dessa maneira, portanto, a ideia da capitalização de si pode ser compreendida nessa perspectiva do fetichismo uma vez que coisas – inertes – passam a se comportar na qualidade de seres humanos, isto é, o capital comporta-se enquanto verdadeiro sujeito da relação capital-trabalho – embora ele seja, naturalmente, “coisa”, o predicado⁷⁰ –. A relação sujeito-predicado se inverte e o predicado – a coisa, o capital – passa a funcionar enquanto sujeito. Nesse sentido, a face contrária dessa moeda é que o sujeito, uma vez reduzido à categoria de “coisa” ou, em outras palavras, – o predicado do seu predicado (o capital) – os indivíduos, enquanto verdadeiros sujeitos dessa relação, acabam por tornar-se meros “apêndices” – coisas – para o sistema produtivo. Ora, se é a esfera da produção – o trabalho – o fator estruturante das relações sociais – na perspectiva das sociedades

⁶⁹ Força de trabalho como objeto de compra e de venda cuja forma jurídica de dominação é o contrato de trabalho. Na perspectiva das sociedades disciplinares de Michel Foucault, um tipo de “micropoder”.

⁷⁰ Entende-se por “predicado” aquilo que é “propriedade” de algo ou alguém. No contexto apresentado, o predicado é o capital uma vez que foi engendrado pelos homens.

capitalistas “modernas” –, a própria esfera da produção e, portanto, o trabalho em si, já tem o homem enquanto mera força de trabalho. Mais que isso, uma vez que todos são redutíveis à categoria de força de trabalho, todos acabam perdendo o caráter qualitativo e passam a servir apenas como *quantum* e, portanto, coisas intercambiáveis entre si. Mais que isso, independente de quem esteja trabalhando, todos tornam-se meros representantes da “coisa” que lhes é comum: a força de trabalho. Essa, por sua vez, não existe “em si mesma”, ela é em si uma qualidade humana, abstração que, enquanto tal, tornou-se “coisa” a ser vendida no mercado. Portanto, a “*práxis* que gesta” a lógica da economia imaterial, o capital humano.

Finalmente, uma vez que dependemos da grande empresa para vender nossos capitais humanos enquanto “coisas”, mercadorias, o consumo de si, isto é, o “investimento em si” torna-se subsumido à ideia do capital humano. Nesse sentido, se no fordismo, por exemplo, havia a confiança, havia solidariedade entre os trabalhadores, na empresa flexível essa identidade entre eles é pulverizada uma vez que todos são capitais humanos em concorrência mútua. A ressignificação da dominação de um trabalho – gratuito – deve, portanto, tornar-se “virtuosa”: “vista a camisa da empresa e orgulhe-se de sua nova subordinação” ou a “auto comercialização de si S/A”. A camisa de força contemporânea – de novidade – somente a estética.

8. REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ADORNO, Theodor W. “Tempo Livre” In: *Palavras e Sinais: modelos críticos 2*. Rio de Janeiro: Petrópolis, 1995.

AGAMBEN, Giorgio. *Profanações*. Trad. Selvino J. Assmann. 1 ed. São Paulo: Boitempo, 2007.

_____. *Deus não morreu. Ele tornou-se dinheiro*. Trad. Selvino J. Assmann, 2012. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/512966-giorgio-agamben>

ANTUNES, Ricardo L. C. *Os sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2009.

ARANTES, Paulo E. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. 1. ed. São Paulo: Boitempo, 2014.

BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”. In: *Obras escolhidas, v. I: magia e técnica, arte e política*. 6 ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. “O narrador”. In: *Obras escolhidas, v. I: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo, Brasiliense, 1994.

_____. “O capitalismo como religião”. In: LÖWY, Michael. (Org.). *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. “Diálogo sobre a religiosidade do nosso tempo”. In: LÖWY, M. (Org.). *O*

capitalismo como religião. São Paulo: Boitempo, 2013.

_____. “Drama barroco e tragédia”. In: LÖWY, Michael. (Org.). *O capitalismo como religião*. São Paulo: Boitempo, 2013.

BERNARDO, João. *Democracia Totalitária: teoria e prática da empresa soberana*. São Paulo: Cortez, 2004.

BOLTANSKI, Luc e CHIAPELLO Ève. *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

BAUMAN, Zygmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

CASTEL, Robert. *As metamorfoses da questão social. Uma crônica do salário*. Petrópolis, Vozes, 1998.

CHAUÍ, M. Introdução. In: LAFARGUE, P. *O direito à preguiça*. São Paulo: Hucitec- Unesp, 1999.

DAHRENDORF, Ralph. “Sociologia e sociedade industrial”. In: FORACCHI, Marialice e MARTINS, José de Souza (orgs.). *Sociologia e sociedade*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1977.

DEJOURS, Christophe. *Da psicopatologia à psicodinâmica do trabalho*. Trad. Franck Soudant. Selma Lancman e Laerte Idal Sznelwar (orgs.). 3 ed. Brasília: Paralelo 15/ Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2011.

_____. *A banalização da injustiça social*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

DELEUZE, Gilles. “Post-scriptum sobre as sociedades de controle”. In: *Conversações: 1972-1990*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

FRAYZE-PEREIRA, João. *O que é loucura*. 9. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 1993

FOUCAULT, Michel. *A verdade e as formas jurídicas*. 3. ed. Tradução: Roberto Cabral de Melo Machado e Eduardo Jardim Moraes. Rio de Janeiro: Nau, 2002.

_____. *História da loucura na idade clássica*. Tradução de José Teixeira Coelho Netto. 1. ed. São Paulo: Perspectiva, 1978.

_____. *O nascimento da biopolítica*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAULEJAC, Vincent de. *Gestão como doença social: ideologia, poder gerencialista e fragmentação social*. Aparecida, SP: Ideias e Letras, 2007.

GORZ, André. *O imaterial: conhecimento, valor e capital*. São Paulo, Annablume, 2005.

HARVEY, David. *A condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 2005.

HELOANI, R. *Gestão e organização no capitalismo globalizado. História da manipulação psicológica no mundo do trabalho*. São Paulo: Atlas, 2009.

- HOBBSBAWM, Eric. *Era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. W.. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Tradução de Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1985.
- LAFARGUE, Paul. *O direito à preguiça*. São Paulo: Editora Claridade, 2003.
- LÓPEZ-RUIZ, Osvaldo J. *Os executivos das transnacionais e o espírito do capitalismo*. Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2007.
- LÖWY, Michael. *A jaula de aço*. Disponível em:
<http://www.boitempoeditorial.com.br/v3/titles/view/a-jaula-de-aco>
- _____. *O romantismo revolucionário dos movimentos de maio*. Disponível em:
http://www.espacoacademico.com.br/084/84esp_lowyp.htm
- _____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio: uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. Trad. Wanda Nogueira Caldeira Brant. São Paulo: Boitempo, 2005.
- LUKÁCS, Georg. *História e consciência de classe*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.
- MARCUSE, Herbert. *A ideologia da sociedade industrial - O homem unidimensional*. Trad. G. Rebuá. Rio de Janeiro, Zahar, 1967.
- MARX, Karl. *O Capital. Crítica da economia política. Livro I: O processo de produção do capital*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2013.
- OLIVEIRA, Francisco de. *Crítica à razão dualista/O Ornitorrinco*. São Paulo: Boitempo Editorial, 2003.
- _____. "Passagem na Neblina" In: *Classes Sociais em Luta pelo Socialismo*. São Paulo, Fundação Perseu Abramo, 2003.
- POE, Edgar A. "O jogador de xadrez de Maelzel". In: *Histórias extraordinárias*. São Paulo: Abril Cultura, 1978.
- SENNETT, Richard. *A corrosão do caráter: as consequências pessoais do trabalho no novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 1999.
- SOUZA, Jessé. *Os batalhadores brasileiros – Nova classe media ou nova classe trabalhadora?*. Coleção Humanitas/ Editora UFMG, 2010.
- THOMPSON, Edward P. *A formação da classe operária inglesa. A árvore da liberdade, Vol 1*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- VIANA, Silvia. *Rituais de sofrimento*. São Paulo: Boitempo, 2012.
- WEBER, Max. "A Ciência como Vocação". In: *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. *A ética protestante e o “espírito do capitalismo”*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *A gênese do capitalismo moderno*. Organização, apresentação e comentários: Jessé Souza. São Paulo: Ática, 2006.

_____. “O conceito de ação social” In: *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva, Vol 1*. Brasília: EDUnB, 2000.

GRAEBER, David. *On the Phenomenon of Bullshit Jobs*. Disponível em: <http://www.strikemag.org/bullshit-jobs/>.