

Trabalho imaterial, cultura e dominação

Silvio Camargo*

Resumo A postulação do trabalho imaterial como algo central no atual momento histórico é, ao mesmo tempo, algo que se refere às transformações da cultura contemporânea, na forma de produção cultural. Procuramos conceber o entrelaçamento entre trabalho imaterial e produção cultural como aspecto chave de um novo momento histórico do capitalismo, ou, do capitalismo tardio. Neste sentido procuramos investigar alguns problemas que também derivam da tradição da Escola de Frankfurt, principalmente o conceito de indústria cultural. Nossa hipótese é de que o conceito de indústria cultural e sua superação pela pós-indústria é central para compreendermos como este novo estágio nos exige um novo olhar quanto aos problemas da dominação e da emancipação.

Palavras chave trabalho imaterial; indústria cultural; pós-modernidade; dominação

Immaterial labour, culture and domination

Abstract The idea of immaterial labor as central to the current historical context also regards contemporary cultural transformations. The objective here is to conceive of the intertwining of immaterial labour and the production of culture as a key aspect of a new moment in the history of capitalism, or late capitalism. In this sense, this article examines issues deriving from the Frankfurt School tradition, mainly the concept of Cultural Industry. The hypothesis is that the concept of Cultural Industry and its demise by post-industrial approaches is central to the understanding of how this new stage demands from us a new way of looking at domination and emancipation.

Keywords immaterial labor; cultural industry; post-modernity; domination

Introdução

*Bacharel em Filosofia pela UFRGS, Mestre e Doutor em Sociologia pela Unicamp. É autor dos livros: *Modernidade e Dominação: Theodor Adorno e a Teoria Social Contemporânea* (São Paulo: Annablume/Fapesp: 2006), e *Trabalho Imaterial e Produção Cultural: a dialética do capitalismo tardio*. São Paulo: Annablume: 2010 (no prelo); dentre outras publicações. Atualmente é professor titular de Sociologia na Universidade Presidente Antonio Carlos/GV. Rua Prof. Sinval Silva, 310/303. Cep: 35020-450; Governador Valadares – MG. Email: silviocc@terra.com.br

Neste ensaio, pretendemos apontar alguns elementos quanto à hipótese de que a categoria trabalho imaterial só é compreensível em sua indissociabilidade do conceito de cultura. Tal hipótese, por si problemática, se apóia em dois pontos de referência teóricos: as teses acerca do capitalismo cognitivo, expressas por autores como Gorz (2005), Negri e Lazzarato (2001), Moulier-Boutang (2007), Vercellone (2007), Giuseppe Cocco (2000) e outros, e por outro lado, nas formas de abordagem do conceito de cultura que pertencem à tradição da Teoria Crítica da Escola de Frankfurt, assim como em Fredric Jameson (1997). Nossa argumentação se refere ao entendimento de que o capitalismo vivencia um novo momento histórico, que podemos nomear como um novo regime de acumulação, que representa no momento atual uma fase de transição na história do capitalismo, transição, ao que tudo indica, para uma nova forma de capitalismo. Esta fase representa uma nova forma de articulação entre cultura e trabalho imaterial.

Embora ao longo das últimas três décadas, aproximadamente, tenham surgido diferentes designações para o período histórico iniciado na década de 1970 (sociedade da informação, sociedade em rede, sociedade de consumo), que se associaram a idéia de sociedade pós-industrial (BELL, 1999), a idéia de capitalismo cognitivo ao mesmo tempo em que se apropria de algumas teses presentes em tais conceituações inova a forma de compreensão da história do capitalismo, na medida em que os defensores deste conceito associam claramente a emergência do trabalho imaterial, do conhecimento e do saber a uma nova fase que tem estes como fundamento. É a partir de tais conceitos que se elabora a tese de que a riqueza capitalista está sendo produzida de uma forma diferente daquela da sociedade moderna, onde se questiona, dentre outras categorias modernas, a teoria do valor trabalho de Marx.

A compreensão do capitalismo cognitivo por parte de seus teóricos, a maioria dos quais colabora na revista *Multitudes*, possui em comum a idéia da centralidade do conhecimento, mas diferem em alguns pontos, tanto mais quando tomamos os pensamentos de Gorz e Negri ¹. Mas mesmo Moulier-Boutang, por exemplo, desenvolve teses que não são idênticas às de Negri e Lazzarato. Uma das críticas feitas a estes pensadores, que parte geralmente do campo do que vamos aqui chamar de marxismo tradicional (LESSA, 2005), consiste na dificuldade que por vezes se mostra na obra destes autores de apresentarem uma definição clara e precisa do que é o trabalho imaterial, o que de fato nos parece evidente, sobretudo em alguns textos bastante divulgados de Toni Negri, mas que não chega a ser algo que possa simplesmente desqualificá-los como teóricos da sociedade contemporânea, na medida em que a referida clareza pode ser encontrada em outros textos dos colaboradores de *Multitudes*.

Parte da crítica se deve também ao fato de que autores como Negri e Gorz buscam no pensamento de Marx um ponto de partida para a idéia de capitalismo cognitivo, principalmente em sua apropriação dos *Grundrisse*, entretanto os caminhos posteriores que tomam suas idéias aparentemente se afastam do *corpus* marxiano adentrando em um terreno discursivo muito mais próximo do pós-estruturalismo e da fenomenologia do que da tradição marxiana. O ponto de partida é o chamado *general intellect* de Marx, base para a concepção da intelectualidade de massa, que representaria na atual fase do capitalismo a base sobre a qual podemos pensar em uma teoria de caráter normativo. A tese geral, que aos poucos passa a ser mais divulgada no âmbito das ciências sociais, é de que com o advento do pós-fordismo o tempo de trabalho de produção de bens materiais deixa de ser o núcleo de produção capitalista, passando a ser crescentemente substituída por uma produtividade social geral, interposta inclusive pelo tempo

¹Nos referimos aqui aos diferentes autores que colaboram em *Multitudes* que de um modo geral partilham a tese sobre o capitalismo cognitivo. Por isso em alguns momentos nos referimos aos teóricos de *Multitudes* como recurso argumentativo.

de não-trabalho, que representa uma nova forma de subjetividade, seja na forma da multidão (Negri) ou de um comunismo do saber (Gorz).

O trabalho imaterial, deste modo, não significa apenas os serviços, embora estes tenham um importante papel na nova etapa, e também não significa tão somente uma desmaterialização dos bens materiais, como parece pensar Rifkin (2001), mas o trabalho imaterial diz respeito a uma nova forma de atividade, um novo labor, consubstanciado em uma mutação da força de trabalho que se mobiliza quase que integralmente em prol do capital, na medida em que as novas qualificações do trabalhador são adquiridas e amadurecidas mesmo, ou principalmente, fora do tempo e do espaço de trabalho industrial, nas atividades de lazer, convívio social, cursos, turismo, esportes, etc., que representam um cotidiano em que a sociabilidade humana é permeada, como afirma Gorz, pela obtenção de saberes, saberes estes colocados como a base da nova produtividade. Uma das definições do imaterial diz que:

De um modo preliminar, podemos definir trabalho imaterial como a atividade que produz o conteúdo cultural e informativo da mercadoria e de seu ciclo de produção. O trabalho imaterial constitui a atividade de uma força de trabalho que obriga a questionar as definições clássicas de trabalho e de força de trabalho, porque a qualificação do produtor de trabalho imaterial resulta de uma síntese de tipos de saber-fazer [...] (CORSANI, LAZZARATO e NEGRI, 1996, p. 29).

Embora a dimensão quanto ao conteúdo cultural da mercadoria e de seu ciclo de produção seja apresentada em quase todas as definições do imaterial é justamente este aspecto que é ainda o menos explorado por seus teóricos, e mais que isso, trata-se do aspecto central para a compreensão do trabalho imaterial. Podemos dizer que: *trabalho imaterial são aquelas atividades que produzem um bem material ou imaterial, que se caracteriza pela prevalência da comunicação, informação, cooperação e cultura na produção de uma determinada mercadoria.* Deste modo, seu conteúdo é fortemente marcado por atributos simbólicos, criativos, imaginativos e imagéticos que demarcam uma atividade fundamentalmente intelectual e subjetiva, mobilizados externamente ao processo moderno de produção, e que, por conseguinte, não são redutíveis à mensuração do tempo de trabalho.

Assim sendo, o trabalho imaterial representa também a crise da teoria do valor-trabalho e até mesmo o questionamento quanto ao fato de que a riqueza capitalista se apóie exclusivamente na produção de mais-valor. Tal possibilidade em alguma medida se desprende do próprio texto marxiano (o famoso “Fragmento das Máquinas”) dos *Grundrisse*, mas implica, por outro lado, e como não é difícil perceber, uma necessidade de reformulação de inúmeras teses clássicas de Marx, como o protagonismo do proletariado, a luta de classes como motor da história ou até a conceituação de trabalho improdutivo. Mas, o problema no momento não é o da canonização da letra marxiana, e sim a maneira pela qual principalmente os pensadores de *Multitudes* reelaboram uma teoria emancipatória tendo como base a noção de intelectualidade de massa.

Os pensadores de *Multitudes* propõem uma concepção do capitalismo cognitivo muito mais devedora de Deleuze, Foucault e da noção de biopolítica do que da tradição dialética marxiana. Para eles o chamado comunismo do saber é algo iminente de existir historicamente, ou já

existente, tendo como base a cooperação de milhões de cérebros, que ao comunicarem seu saber através da rede tornam possível o surgimento de uma nova forma de produtividade.

Esta nova produtividade se constrói, ao mesmo tempo, como potencialidade emancipatória, mediante, principalmente, as possibilidades da sociedade em rede, do *software* livre, da existência do código aberto (WEISSBERG, 2003). Tais possibilidades com potencial emancipatório decorrem de que o conhecimento, em suas formas múltiplas e moleculares, tem substancialmente a capacidade de resistência à apropriação privada por parte do capital (NEGRI, 2005), residindo nesta resistência uma abertura ao futuro quanto a uma limitação da apropriação privada da riqueza, limitação esta que seria também uma resposta à própria crise do capitalismo.

Mesmo que consideremos a veracidade destes fenômenos, os quais sem dúvida são pontos em que podemos sustentar um discurso emancipatório no presente, a ausência de um tratamento mais acurado do fenômeno da cultura pode nos levar facilmente a uma minimização das formas de dominação social que permeiam estes mesmos fenômenos históricos. Na medida em que conceitos antigos como o de indústria cultural não são claramente reelaborados para o contexto histórico atual, a dominação presente na cultura contemporânea parece ser relegada a um papel secundário.

Tais conceitos, como o de reificação e indústria cultural, até recentemente procuravam elucidar a maneira pela qual a racionalidade moderna se constitui como novo fundamento da dominação capitalista, principalmente a partir da propagação incontida da racionalidade instrumental (ADORNO & HORKHEIMER, 1985). Adorno e Horkheimer propuseram, exemplarmente na *Dialética do Esclarecimento*, uma crítica ao que chamavam de capitalismo tardio colocando no centro desta crítica o papel que a cultura de massas passava a ter como forma de reprodução das relações capitalistas de produção.

O sentido do termo cultura é evidentemente um dos mais controversos nas ciências humanas, tendo sido passível, apenas para nos referirmos à teoria social contemporânea, de interpretações tão diversas como de Benjamin, Gramsci, Raymond Willians, Bourdieu, etc., além do tipo de interpretação predominante na antropologia, ou mesmo, mais recentemente, no interior dos debates acerca do multiculturalismo e do pós-colonialismo. No caso dos frankfurtianos encontrava-se na origem de sua teoria crítica a separação entre os termos civilização de cultura [Kultur], em que este segundo conceito faz referência mais propriamente ao campo das artes, da literatura e da música, como algo distinto dos aspectos materiais inerentes à idéia de civilização.

Por outro lado, cultura pode significar as normas, valores e tradição de um grupo social, as representações simbólicas partilhadas por uma determinada sociedade, termo assim muito próximo ao comumente utilizado pela antropologia. Neste sentido, cultura nos remete a uma determinada forma de apreensão da diferença, apontando para um caminho bastante distinto daquele que tem início com o iluminismo, a partir do qual a cultura virá a ser também uma crítica do capitalismo. A idéia de cultura (EAGLETON, 2005) pode ser apreendida, em traços gerais, como crítica utópica, modo de vida ou criação artística.

Cabe lembrarmos, que o mote originário da teoria crítica da sociedade, a emancipação humana, busca precisamente na cultura como *Bildung* a possibilidade de constituição de um sujeito liberto de dominação, o que se tornava possível pela distinção entre cultura de massas e alta cultura. Haveria nesta última um resíduo de autonomia possível, na medida em que a cultura de massas, ou a indústria cultural, havia-se incorporado amplamente aos mecanismos da mercadoria e sua

valorização. O advento da cultura pós-moderna, entretanto, parece ter rompido com a possibilidade desta distinção, na medida em que esfera econômica e esfera cultural perderam sua autonomia, orientando-se por uma mesma lógica.

A interpretação que propomos enfatiza cultura muito mais como o que diz respeito ao campo da arte, da pintura, da literatura, do cinema, etc., como o fizeram os frankfurtianos, com a qual podemos lidar com a noção de produção cultural. Mas, ao mesmo tempo, entendemos que se tornou atualmente difícil a distinção entre os diversos sentidos do termo cultura, justamente pela dificuldade de separarmos a esfera específica da cultura, em suas diferentes acepções, daquela da economia e do mercado. Nesse sentido, propomos uma apreensão da cultura contemporânea que a aproxima de um conceito corrente entre os teóricos do capitalismo cognitivo, que é o de subjetividade.

Se entendermos o conceito de cultura com ênfase na dimensão de produção cultural é preciso que o situemos em relação a esta subjetividade produtiva que caracteriza o chamado capitalismo cognitivo. É quanto a esta relação entre cultura e subjetividade que entendemos serem pertinentes algumas objeções a este conceito de capitalismo cognitivo. A teoria crítica da sociedade já na década de 1930 constituiu um conceito de capitalismo tardio, em oposição ao capitalismo liberal, em que se destaca, dentre outros aspectos, o papel central da cultura como expressão de uma dominação que migrara para dentro dos indivíduos, para a sua subjetividade. O conceito sofreu reparos, adquiriu outros contornos com Habermas, e na década de 1990 foi em alguma medida retomado por Fredric Jameson, que se pautando por Adorno de um lado, e Mandel de outro, procurou nomear a nossa era, esta das três últimas décadas, como aquela do capitalismo tardio. Este é o período histórico da pós-modernidade no qual o modo de produção capitalista funde-se com novos formatos culturais, assentados na completa inseparabilidade das esferas econômica e cultural.

Deste modo, Jameson se refere ao mesmo período histórico ao qual se referem os teóricos do cognitivo, mas com uma ênfase na cultura e não no conhecimento. Seguindo o espaço teórico por ele aberto, partimos do entendimento de que o que há de efetivamente diferenciado neste período histórico é não apenas o trabalho imaterial, conceito que ele não utiliza, mas o que entendemos ser um processo de estetização da riqueza que vai além, inclusive, das constatações empreendidas pelos primeiros teóricos do pós-modernismo. Ao mesmo tempo, constatações até o momento insuficientemente tratadas pelos teóricos de *Multitudes*. Para os teóricos pós-modernos, atualmente já chamados de obsoletos, os próprios conceitos de capitalismo e modo de produção são uma meta-narrativa, inexistente como totalidade histórica. Para os segundos, estando a ênfase colocada sobre o conhecimento, a estetização do econômico surge como uma tese subsidiária do foco principal que é a centralidade do saber. Conforme vemos, por exemplo, em outra definição de imaterial dada por Lazzarato:

Por outro lado, considerado a atividade que produz o “conteúdo cultural” da mercadoria, o trabalho imaterial envolve uma série de atividades que não são normalmente reconhecidas como “trabalho” – em outras palavras, os tipos de atividades envolvidas na definição e fixação de padrões artísticos e culturais, modas, gostos, padrões de consumo, e, mais estrategicamente, a opinião pública. Outrora o domínio privilegiado da burguesia e suas crianças, estas atividades tem desde o fim da década de 1970 se tornado o domínio daquilo que nós temos definido como “intelectualidade de massa” (LAZZARATO, 1996: p. 133).

Lazzarato está fazendo referência ao que chama de conteúdo informacional e cultural da mercadoria. A tese do capitalismo cognitivo enfatiza com bastante clareza a dimensão do conteúdo informacional, mas, cabe perguntarmos: a que se refere este segundo aspecto, o do conteúdo cultural? Entendemos que as tentativas de sua explicitação poderão nos conduzir a uma melhor compreensão acerca de como a riqueza começa a se constituir hoje de uma forma totalmente diferenciada. Ao adotarmos o conceito de capitalismo tardio, em detrimento do de capitalismo cognitivo como nosso marco teórico referencial, apontamos para a hipótese de que no capitalismo tardio *de transição*, no nosso momento presente, a substância da riqueza se efetiva na esfera estético-cultural. E antes de sermos acusados de culturalismo, o que propomos é a inseparabilidade de ambas esferas, e não a prioridade lógica ou ontológica de uma ou outra.

Postulamos aqui que as formas de dominação social que possibilitaram o surgimento das primeiras concepções sobre o capitalismo tardio ainda se fazem presentes, embora estejam se alterando radicalmente aspectos centrais da base histórica que as possibilitaram. Referimo-nos principalmente ao capitalismo tardio tal como pensado por Adorno e Horkheimer. Ao mesmo tempo aquelas formas de dominação não são excludentes à concepção de capitalismo tardio de Jameson, mas se incorporam a ela, em seus aspectos centrais, na medida em que a pós-modernidade é a efetivação de um novo estágio da dominação capitalista.

A categoria do trabalho imaterial se apresenta neste estágio como aspecto central de uma nova fase do modo de produção capitalista, mas é ao mesmo tempo, conforme o entendemos, o substrato real e epistemológico da dominação moderna que se faz nele ainda mais presente. Assim, partilhamos apenas parcialmente de algumas teses centrais apresentadas por pensadores como Negri e Gorz, notadamente quanto à ênfase que eles atribuem aos aspectos emancipatórios, e mesmo utópicos, presentes na chamada intelectualidade de massa. O antigo conceito adorniano de indústria cultural não pode simplesmente ser relegado a um segundo plano, na medida em que produção cultural e saber são coisas distintas, e parte mais que considerável do que se apresenta como cultura na pós-modernidade pode ser tomada como uma extensão histórica do conceito dialético de reificação (LUKÁCS, 1986) como categoria decisiva para um entendimento das formas atuais de dominação social.

A definição do imaterial na voz de seus principais postulantes o entende como aquela atividade que diz respeito ao papel do saber e do conhecimento em sua constituição. Este saber, na visão de Gorz, por exemplo, é não formalizável, constituindo-se, como mencionamos acima, por aprendizados e qualificações que se formam no trânsito cotidiano, que permeia os atributos de criatividade, imaginação, iniciativa, discernimento, cooperação, capacidade de comunicação, etc. São qualificações que norteiam o conceito de intelecto geral, que em nosso entendimento, são características que ao perfazerem o saber produtivo ao mesmo tempo são essencialmente culturais.

A subjetividade que perfaz a produção da riqueza em termos imateriais se forma na esfera cultural em um duplo sentido: naquele dos saberes aprendidos no cotidiano, como atividades artísticas, educacionais, religiosas, etc., e na estetização da produção mercadológica, isto é, na maneira pela qual a imagem, o gosto e os atributos simbólicos passam a representar o aspecto principal da própria produção. Este segundo aspecto já estava presente, por exemplo, na obra de Guy Debord (1998), e é central na teoria da pós-modernidade de Fredric Jameson. Entendemos que a hipótese do imaterial pode ser vista como um desdobramento necessário para a tese de

Jameson, que a nosso ver não explorou um aspecto decisivo da atual mutação do capitalismo: o entrelaçamento entre cultura e trabalho. Embora tenha mostrado o modo pelo qual cultura e economia se fundem no capitalismo tardio, Jameson não mostra a maneira pela qual esta cultura é não apenas mercadológica, mas *ao mesmo tempo trabalho em sentido imaterial*, e, portanto, a base da riqueza hoje produzida no capitalismo.

Cabe lembrar que tanto para Gorz como para os teóricos de *Multitudes* o conhecimento não é apenas aquele que se forma nas universidades e institutos de pesquisa, diferente das ênfases de Bell e Castells, por exemplo, mas ao saber que se constrói socialmente como inteligência coletiva. Embora apontem para a esfera do tempo de não-trabalho como aquela que merece hoje ser mais bem compreendida, parece-nos necessário que a teoria social empreenda um esforço ainda mais cuidadoso quanto ao efetivo significado histórico deste saber, na medida em que nem todo saber, conforme entendemos, possui um potencial emancipatório, mas ao contrário, pode servir como um novo fundamento da moderna racionalidade instrumental.

O trabalho imaterial pode ser compreendido como uma problematização quanto à separação entre produção de valor e produção de riqueza (POSTONE, 1997). O problema se coloca como uma referência direta ao tempo de trabalho, isto é, no capitalismo tardio o trabalho social geral, o trabalho abstrato, já não pode mais explicar o como está se formando o atual estágio de acumulação capitalista. Este trabalho, centro do pensamento marxiano, está sendo substituído pelo conhecimento incorporado na atividade do trabalho imaterial, constituindo-se este como forma do valor conhecimento (GORZ, 2005). A insistência dos teóricos do capitalismo cognitivo é de que este conhecimento, enquanto saber, é adquirido fora do tempo de trabalho, como externalidade positiva. O tempo livre, entretanto, não é tão livre, pois passa a ser um tempo de formação do capital humano utilizando-se da mesma racionalidade econômica do tempo de trabalho moderno, tornando imensamente difícil a distinção entre as duas esferas.

Aquilo que é nomeado como capital humano, que tende a substituir a figura do trabalhador assalariado, depende diretamente do que os indivíduos fazem fora de seu tempo de trabalho:

Os trabalhadores pós-fordistas, ao contrário, devem entrar no processo de produção com toda a bagagem cultural que eles adquiriram nos jogos, nos esportes de equipe, nas lutas, disputas, nas atividades musicais, teatrais, etc. É nessas atividades fora do trabalho que são desenvolvidas sua vivacidade, sua capacidade de improvisação, de cooperação. É seu saber vernacular que a empresa pós-fordista põe para trabalhar, e explora. Yann Moulier-Boutang chama de ‘exploração de segundo grau’ essa subsunção ao capital do trabalho coletivo como trabalho vivo, e não como poder da ciência e das máquinas’ (GORZ, 2005: p.19).

Cultura, portanto, adquirida no cotidiano. Mas o tempo livre é também o tempo da cultura pós-moderna, o tempo do consumo. Dentro e fora do espaço e do tempo de trabalho, as mercadorias se constituem como imagem, apreensão estética do real. Este tempo do consumo já não pode mais ser identificado simplesmente à sua representação moderna. O cotidiano vivido fora da fábrica, que já era para o indivíduo moderno um tempo de consumo, adquire na atual fase do capitalismo outro sentido. Até mesmo a imagem do *Shopping Center* como templo moderno do

consumo começa a competir com outros modelos, principalmente aquele representado pelo crescimento vertiginoso do consumo através da rede, da utilização da internet e dos serviços de tele-entrega, por exemplo, como um novo formato que está alterando a própria maneira de apreendermos a experiência da modernidade.

A consciência reificada da pós-modernidade tende a ser ela mesma produtora de riqueza. Esta consciência não é mais, apenas, uma forma de reprodução, de reflexo distorcido de uma realidade também falsa. As relações humanas vão se tornando pautadas pela lógica da racionalidade econômica e pela posse de símbolos ou de acesso, em uma proporção inigualável a etapas anteriores do capitalismo, porque agora elas não se distinguem mais da lógica antes atribuída apenas à esfera econômica. A indústria cultural irá então alterar o seu sentido no momento em que a produção da imagem é mais importante do que o bem material. Na medida em que a produção industrial deixa de ser o núcleo do capitalismo tardio, entendemos que o conceito de indústria cultural também deve ser pensado em outros termos²

Podemos ainda falar de capitalismo, entre outras razões, porque o mundo continua a ser dominado pela produção de mercadorias, mas a forma pela qual estas mercadorias são produzidas alterou-se radicalmente. Cada vez mais elas tendem a se apresentar, na sua forma, como mercadorias desmaterializadas, como o são os aparelhos eletrônicos, hoje situados como epicentro do consumo no mundo. A proeminência do imaterial se dá, por um lado, pelo uso da ciência e da tecnologia na produção, algo que já havia sido prognosticado por Marx nos *Grundrisse*, mas por outro, por uma modificação do papel da cultura, tornada indistinguível da economia. O valor das mercadorias está passando a ter, necessariamente, um conteúdo estético e simbólico, que não mais se refere a trabalho abstrato, ao contrário do que pensa um dos mais importantes teóricos da sociedade como Robert Kurz.

A dimensão estética não é apenas acrescida ao valor da mercadoria, mas se torna o seu elemento central de valorização. Ao mesmo tempo a mercadoria força de trabalho só se valoriza na medida em que também incorpora esta dimensão simbólica e estética. Alguns autores chamam isso de formação de capital humano, mas que pode igualmente ser compreendido como um conjunto de atributos culturais, pois o saber mobilizado pelo trabalhador se refere a uma subjetividade que dificilmente se distingue do próprio ato de produzir o conteúdo simbólico inclusive de sua própria força de trabalho. Estudar, fazer cursos de especialização, dominar idiomas, freqüentar lugares adequados, participar de trabalhos voluntários, dominar as formas de comunicação em rede (Blogs, Twiter, MSN), saber distinguir bons e maus filmes e músicas, freqüentar a academia de ginástica, se referem a atributos culturais (de distinção) que em grande medida já haviam sido diagnosticados por Bourdieu (2007) há mais de três décadas.

Se retomarmos à primeira geração da Escola de Frankfurt percebemos que os fenômenos culturais mais estudados pelos frankfurtianos, principalmente por Adorno, foram a música e o cinema. Ambas representavam o procedimento por excelência da racionalização técnica. Os procedimentos fordistas de padronização das mercadorias se aplicavam exemplarmente tanto à produção musical dos anos 1940, e ao cinema mais ainda. Os filmes de Hollywood produzidos em série referendavam um determinado momento histórico na forma de produção das mercadorias. Embora esta forma de produção continue a disputar hoje uma parcela do mercado, já não possui o mesmo espaço de duas décadas atrás, pois passou a competir com outros formatos que levam em consideração a diversificação mundial da esfera do consumo.

²Para uma discussão da atualidade do conceito de indústria cultural uma importante obra recentemente publicada é o livro organizado por A. Durão, A. Vaz e A. Zuin (2008).

O problema para os frankfurtianos era o fato de o filme não ser apenas um bem de consumo qualquer, mas a subjetividade humana conduzida diretamente à impossibilidade da reflexão. O trabalhador se tornou apêndice da máquina inclusive em seu tempo livre. É evidente que a racionalidade instrumental passou a abarcar também outras formas de produção cultural; a arquitetura, a literatura, a fotografia e o mercado editorial de jornais e revistas. Em toda a teorização de Adorno da indústria cultural há um sólido embasamento nas categorias marxianas, inclusive a teoria do valor trabalho. São justamente estes aspectos mais claramente marxianos que serão enfatizados por Fredric Jameson para tentar mostrar que aquilo que a partir da década de 1970 passou a designar-se de pós-modernidade poderia ainda ser compreendida pelas categorias desenvolvidas na dialética negativa adorniana, principalmente as categorias de totalidade e modo de produção (JAMESON, 1989).

Para Jameson as mudanças que ocorreram com o esgotamento do alto modernismo não minimizam a atualidade da crítica adorniana. A música, o cinema, a literatura e a arquitetura que haviam sido criticadas por Adorno modificaram-se completamente com a pós-modernidade. Para Jameson o que passou a ser produzido na literatura, no cinema, no vídeo, na arquitetura, na música e em outras manifestações estéticas, ao longo das três últimas décadas, se transformou em algo completamente indistinguível do próprio mercado (CAMARGO, 2006 a). O estético se incorporou aos próprios mecanismos do modo de produção em seu novo estágio. O pós-modernismo é assim a dominante cultural deste novo estágio em que a imagem adquire uma primazia sobre a narrativa e se transforma na grande mercadoria por excelência:

O que caracteriza a pós-modernidade na esfera cultural é a supressão de tudo que esteja de fora da cultura comercial, a absorção de todas as formas de arte, alta e baixa, pelo processo de produção de imagens. Hoje a imagem é a mercadoria e é por isso que é inútil esperar dela uma negação da lógica da produção de mercadorias. É também por isso que toda beleza hoje é meretrícia e que todo apelo a ela no pseudo-esteticismo contemporâneo é uma manobra ideológica, e não um recurso criativo (Jameson, 2001 a, p. 142).

As descrições feitas por Jameson quanto à cultura na pós-modernidade em muito pouco diferem do que dizem os teóricos do capitalismo cognitivo quanto ao aspecto cultural da mercadoria produzida pelo trabalho imaterial. Em última instância estamos falando sobre o como a mercadoria só se valoriza, ou produz riqueza, quando há um componente estético em sua produção. Basta retomarmos um trecho de Corsani:

O que produz o trabalho imaterial? Ele produz emissões de televisão, moda, a organização de nossas cidades, as mercadorias que nós consumimos, os jornais e as revistas que nós lemos. Mais fundamentalmente, ele produz o modo de ver e de sentir, de morar, de se vestir, de pensar, de consumir; ele produz as formas de vida e as subjetividades que estão se tornando os novos setores da acumulação capitalista (1996, p. 42).

No capitalismo tardio a indústria cultural existe e já deixou de existir, tal como as demais indústrias. Ela existe parcialmente em sua forma moderna, ainda fordista, mas vai se transformando aos poucos em uma pós-indústria da cultura. As transformações culturais dos últimos trinta e cinco anos são tão intensas e profundas que até mesmo algumas das características do chamado pós-modernismo parecem estar se alterando. Podemos nos referir à inseparabilidade entre cultura e trabalho imaterial se nos reportamos a ramos tradicionais da produção cultural como a televisão, o cinema e a música.

Tais ramos da produção cultural se alteraram quanto ao modo como os pensou Adorno entre os anos 1940 e 1960, na medida em que houve mudança quanto ao seu próprio modelo. Naquele momento histórico se constituía não apenas uma popularização do aparelho de televisão, mas havia, como até muito recentemente, a produção de seriados e filmes padronizados quanto a sua forma estética e estrutura narrativa. Produziam-se filmes e seriados como geladeiras. Com o pós-modernismo vemos algumas alterações nesta estrutura. Em primeiro lugar, temos uma mudança quanto à própria forma estética com o surgimento do que Jameson chamava filme de nostalgia. Nesta forma de filme, que começa a ter impacto a partir do final da década de 1970, percebemos todas as características do pós-modernismo: a ausência do novo, a citação, o pastiche, a elaboração de uma temporalidade esquizofrênica.

Temos, por outro lado, o desenvolvimento massivo do vídeo, considerado por Jameson a arte por excelência da pós-modernidade. O vídeo altera não apenas o curso da história do cinema, quanto a própria espacialidade e significado histórico e cotidiano das salas de cinema, mas se refere igualmente a uma modificação na exposição temporal da narrativa, na medida em que permite a intervenção do espectador sobre o andamento do filme. É possível retomar um ponto dele, adiantar, saltar, etc. Aquele que assiste já é, *aparentemente*, menos passivo quanto à obra que seus olhos observam. Mas tivemos nos anos 1980 também uma mudança propriamente estética quanto ao vídeo, na medida em que este possui a característica de durar menos tempo, quinze ou vinte minutos, e isso é exemplar no fenômeno do vídeo clip (vide a popularização da MTV ao longo dos anos 1990 no Brasil), uma seqüência de imagens e músicas que duram apenas alguns minutos. Temos aí uma alteração quanto à temporalidade da narrativa.

As modificações culturais decorrentes do advento do vídeo apontadas por Jameson não chegam a descrever transformações muito rápidas que se deram, e continuam a ocorrer, desde os anos 1990, posteriores ao livro do crítico norte-americano sobre a pós-modernidade. Embora as tendências apontadas por ele quanto ao cinema tenham se mantido, inúmeras modificações se deram quanto à televisão e a produção de imagens na internet. Modificações tanto técnicas, relativas aos dispositivos que transmitem imagens como é o caso recente da televisão digital, das câmeras portáteis digitais, celulares 3G, etc., como estéticas, formando o ambiente de eclosão da subjetividade produtiva. Os mesmos mecanismos perceptíveis em outras esferas de produção pós-fordista se verificam na relação entre espectador e mercadoria televisiva, por exemplo. O apelo à participação do espectador como alguém que decide sobre o bem cultural exibido nas telas é perceptível nas telenovelas, no futebol, reality shows, programas religiosos, programas de auditório. Diferente da narrativa hollywoodiana o caubói só se constitui como o mocinho a eliminar os índios peles-vermelhas se houver uma anuência do tele-espectador.

Outro fenômeno recente que envolve o vídeo é a produção de imagens através de câmeras digitais portáteis e telefones celulares. Qualquer imagem captada no cotidiano pode ser colocada em sites como *You Tube*, ou outros veículos como blogs. Esta produção de imagens pode ser vista como uma espécie de saber coletivamente produzido? Podemos considerar que tais imagens

possuem a potencialidade de resistirem a se transformar em mercadoria, mas nos parece pertinente nos perguntarmos se tais não expressam, ao mesmo tempo, formas de reificação da cultura naquele sentido apontado por autores como Lukács e Adorno. A imagem, mesmo quando não é diretamente apropriada pelo capital, como uma mercadoria que produz valor, não está menos isenta de expressar em sua aparente neutralidade as deformações culturais da sociedade capitalista, em que a capacidade reflexiva dos indivíduos é obstaculizada pela simples banalidade de atos que fogem daquilo que os antigos frankfurtianos chamaram de cultura de massas.

As atividades relacionadas à fotografia, técnicas audiovisuais, design, publicidade estão se tornando o epicentro da própria produção capitalista. O trabalho imaterial representa a formação do gosto do consumidor e ao mesmo tempo a possibilidade de apreensão de determinadas tendências já existentes no mercado. O que é aparentemente contraditório em tal processo é o fato de que esta produção de imagens também já não funciona apenas como no modelo da indústria, mas incorpora em seus mecanismos de funcionamento os elementos da pós-indústria, problematizando o próprio conceito de indústria cultural. O tempo livre, no qual os indivíduos da pós-modernidade consomem determinados bens culturais é apreendido como o próprio sentido do imaterial. Estamos frente a um problema teórico que coloca em xeque a própria economia política: a riqueza deixa de ter sua expressão central na forma do valor trabalho, do tempo de trabalho, e o tempo de não trabalho é tempo da produção cultural.

No campo da música, por exemplo, entendemos que a grande transformação por que passamos não precisa ser buscada necessariamente no âmbito da forma estética. Jameson em alguns momentos mostrou a impossibilidade de distinguirmos alta cultura e cultura de massas, já que inúmeras manifestações musicais contemporâneas evidenciaram a impossibilidade de distinção entre as duas esferas quanto a sua qualificação estética (JAMESON, 1997, p. 88). Vemos, no entanto, que a tese quanto à coexistência de diferentes modos de produção desenvolvida por Moulier-Boutang (2007) e outros, e que nos parece pertinente, pode ser encontrada se analisarmos rapidamente o campo da produção musical. Por um lado, é bastante evidente que o modelo clássico da indústria cultural, quanto à música, se faz presente no cotidiano das pessoas em qualquer lugar do mundo. Por outro lado, está mudando a forma de escutar música e esta mudança é tão profunda que traz à tona outro tema caro aos pensadores do imaterial que é o dos direitos autorais (BARBROOK, 2003).

A grande indústria fonográfica, modelo por excelência de indústria cultural, agora não apenas convive com uma desmaterialização do seu produto, o disco, mas a transformação ainda mais importante é que hoje fazemos “*download*” em nosso computador pessoal da maior parte das músicas e discos que desejamos escutar sem pagarmos por isso. Neste caso, temos um bom exemplo de um objeto cultural que resiste a se expressar como mercadoria, embora aquilo que é produzido, enquanto um conteúdo estético, não passe de uma reprodução da antiga consciência burguesa. Mesmo que os indivíduos possam partilhar coletivamente músicas na rede, fazendo com que tais não sejam tomadas por mercadorias, dotadas de um valor, isto não implica que tais músicas sejam arte, que não sejam o velho entretenimento para as massas, trazendo em sua forma aquilo que Adorno chamou de regressão na audição. Regressão esta que, diferentemente do que pensou o teórico alemão, não está necessariamente associada ao seu valor de troca, pois mesmo não possuindo esta forma do valor, a produção musical traz consigo as características estéticas adequadas aos interesses do capital. Para pensarmos sobre a pertinência desta afirmação basta acessar, muito facilmente, algumas das mais escutadas estações de rádio espalhadas pelo mundo.

O trabalho imaterial, ao se referir a um tipo de entrelaçamento entre produção e consumo que não podia ser visualizado desta maneira na fase anterior do capitalismo, é ao mesmo tempo, e contraditoriamente, a transformação da própria vida em mercadoria, em um sentido possivelmente muito mais amplo do que o abordado em todas as teses contemporâneas sobre a reificação. Embora os teóricos do capitalismo cognitivo prefiram se referir ao biopoder como o que melhor expressa essa apropriação da vida humana a partir de uma sociedade que passou de sociedade disciplinar a sociedade de controle, nosso entendimento é de que os mesmos fenômenos históricos analisados por Gorz, Negri ou Boutang podem ser apreendidos pela tradição do pensamento dialético.

O trabalho imaterial, em nosso entendimento, acaba por se identificar ideologicamente às mesmas funções que na recente modernidade eram cumpridas pela indústria cultural. Uma das diferenças entre a indústria cultural de décadas passadas e o momento presente é que a chamada fragmentação da pós-modernidade já não faz mais a publicidade de uma mercadoria pré-concebida que depois irá formar um mercado consumidor. É este mercado em sua multiplicidade de respostas que interage com a esfera produtiva, e nesse caso, as próprias e tão celebradas diferenças culturais da modernidade tardia se tornam um dos mais promissores ramos de consumo. Nestes primeiros anos do século XXI os apelos ecológicos e os produtos voltados aos *queer*, por exemplo, representam uma fatia significativa do mercado. O multiculturalismo passa muito rapidamente do âmbito da luta por cidadania para mercadoria com cores pós-modernas.

O capitalismo em seu momento presente é profundamente contraditório. Nosso entendimento inicial é de que o tempo de trabalho não é mais a base fundamental do valor, e que este, como a riqueza social, está sendo rapidamente construído por algo outro que não o trabalho abstrato. Para alguns é o saber, mas em nossa hipótese é a subjetividade forjada pela esfera cultural. Paradoxal nesse caso é que aquilo que é referido como o que ocorre fora do tempo de trabalho possui um potencial emancipatório, como diz Gorz e os pensadores de *Multitudes*, se visto como intelectualidade de massa. Mas é ao mesmo tempo, conforme o entendemos, um novo tipo de reificação, em que a vida humana, mais do que em etapas anteriores do capitalismo, está se tornando apropriada pelo capital, fazendo com que a fusão entre o econômico e o cultural aponte para um prolongamento de formas de dominação que tiveram seu início na modernidade.

Passados já trinta anos da conferência de Jürgen Habermas (1992) na bienal de Veneza que demarcou historicamente a sua defesa da *modernidade como um projeto inacabado*, talvez possamos prestar uma homenagem ao filósofo alemão retomando a problemática inicial de toda teoria crítica: a relação entre dominação e emancipação, agora, frente ao contexto de emergência e proeminência do trabalho imaterial. De um modo geral os seus teóricos têm atribuído uma dimensão muito mais potencialmente emancipatória ao seu advento, enquanto que o que propomos acima é a percepção de que estamos frente a um prolongamento de formas de dominação engendrados pela modernidade, cuja expressão contemporânea mais expressiva é conceito de indústria cultural. Quanto à emancipação, é preciso que a teoria social se volte mais uma vez para o seu significado, antes que o termo se torne tão banal quanto os publicitários tornaram o de indústria cultural. Neste caso, não obstante uma predominância do discurso pós-estruturalista na abordagem do imaterial, cabe lembrar que tanto Habermas como Foucault, (conforme Camargo [2006]³ apontaram para a centralidade do *Aufklärung* como base de um pensamento normativo. E o esclarecimento, assim como a [*Bildung*] não parece predominar no atual estágio da produção cultural que domina o cenário contemporâneo.

³ Principalmente cap. 3.

Artigo recebido em 18/12/2009. Aprovado em 08/02/2010

Referências

ADORNO, Theodor. *Dialética Negativa*. Madrid: Taurus: 1984.

_____ & HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar: 1985.

AZAÏS, Christian ; CORSANI, Antonella; DIEUAIDE, Patrick (Eds.) *Vers Un Capitalisme Cognitif*. Paris: L. Harmattan 2001.

BARBROOK, Richard. A regulamentação da liberdade: liberdade de expressão, liberdade de comércio e liberdade de dádiva na rede. In: COCCO, G; GALVÃO, A.P; SILVA, C. (Orgs). *Capitalismo Cognitivo*. Rio de Janeiro: DP & A: 2003. p. 133-150.

BAUDRILLARD, Jean. *The Mirror of Production*. St. Louis: Telos Press: 1975.

BELL, Daniel. *The Coming of Post-Industrial Society*. New York: Basic Books: 1999.

BOLOGNA, Sergio. Durée du travail et post-fordisme. *Multitudes*; septembre 1996. Acessado em 15/5/2007 a partir de <http://multitudes.samizdat.net/>.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil: 2008.

_____. *A Distinção*. Porto Alegre: Zouk: 2007.

CAMARGO, Sílvio César. *Modernidade e Dominação: Theodor Adorno e a Teoria Social Contemporânea*. São Paulo: Annablume: 2006a.

_____. Capitalismo e Utopia na Teoria Social de André Gorz. In: SILVA, Josué Pereira da e RODRIGUES Iram Jácome (Orgs). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume: 2006 b.

_____. *Trabalho Imaterial e Produção Cultural: a dialética do capitalismo tardio*. (Tese de Doutorado). Campinas, IFCH/Unicamp, 2009. 212 ps.

CASTELLS, Manuel. *A Sociedade em Rede*. A era da informação. Vol I. São Paulo: Paz e Terra. 2006.

COCCO, Giuseppe. *Trabalho e Cidadania*. São Paulo: Cortez: 2000.

_____. Já saímos da sociedade salarial. (Entrevista). IHU/on-line. São Leopoldo, abril/2007. www.ihu.com.br;

_____, G; GALVÃO, A.P; SILVA, C. (Orgs). *Capitalismo Cognitivo*. Rio de Janeiro: DP & A: 2003.

CORSANI, A; LAZZARATO, M; NEGRI, A. *Le Bassin de travail immateriel (BTI) dans la Métropole Parisienne*. Paris: L'Harmattan: 1996.

_____. *Naissance de la biopolitique*. Paris: Col Hautes Etudes: Seuil/Gallimard: 2004.

DEBORD, Guy. *A Sociedade do Espetáculo*. Rio de Janeiro: Contraponto: 1998.

DURÃO Fábio Akcelrud; ZUIN, Antônio; VAZ, Alexandre Fernadez (Orgs.). *A Indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo: 2008.

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: editora Unesp: 2005.

GORZ, André. *Metamorfoses do Trabalho*. São Paulo: Annablume: 2003 a.

_____. *Adeus ao Proletariado*. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 1987.

_____. *Ecology as Politics*. Boston: South and Press: 1980.

_____. *O Imaterial*. São Paulo: Annablume: 2005.

_____. *Paths to Paradise*. Boston: South and Press: 1985.

_____. *Misérias do Presente, Riqueza do Possível*. São Paulo: Annablume: 2004 a.

_____. A crise e êxito da sociedade salarial (Entrevista). In: SILVA, Josué P. e

HABERMAS, Jürgen. *Modernidade - Um Projeto Inacabado*. In: ARANTES, Otília & P. Eduardo. "Um Ponto Cego no Projeto Moderno de Jürgen Habermas". São Paulo: Brasilense: 1992. Pp.99-124.

JAMESON, Fredric. *Pós-Modernismo. A Lógica Cultural do Capitalismo Tardio*. São Paulo: Ática: 1997.

_____. Marxism and Postmodernism. *New Left Review*; n.176; 1989. p. 31-46.

_____, . *A Cultura do Dinheiro*. Petrópolis, Vozes: 2001.

LAZZARATO, Maurizio. Du pouvoir à la bioploitique. *Multitudes*, n. 1, 2000. p. 45-57.

_____. Immaterial Labor. In: VIRNO, Paolo e HARDT, Michael (Orgs.). *Radical Thought in Italy*. Minneapolis: University of Minnesota Press: 1996. p. 133-150.

LESSA, Sergio. *Para Além de Marx? Crítica da teoria do trabalho imaterial*. São Paulo: Xamã: 2005.

LUKÁCS, Georg. *História e Consciência de Classe*. Lisboa: Escorpião: 1986.

- MARX, Karl. *O Capital*. Vols. I e II (Livro Primeiro). São Paulo: Nova Cultural: 1985 a.
- _____. *O Capital*. Capítulo VI (Inédito). São Paulo: Moraes: 1985 b.
- _____. *O Capital. Livro Terceiro*. O processo geral da produção capitalista. Vol. VI. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira: 1980 a.
- _____. *Grundrisse: Foundations of the Critique of Political Economy*. Middlesex: Penguin Books: 1989
- MÉDA, Dominique. *Qu'est-ce que la richesse?* Paris: Aubier: 1999.
- MOULIER-BOUTANG, Yann. *Le Capitalism Cognitif*. Paris, Éditions Amsterdam: 2007.
- NEGRI, Antonio. *O Poder constituinte*. Rio de Janeiro: Graal: 2002.
- _____. *Marx beyond Marx. Lessons on the Grundrisse*. Massachusetts: Bergin e Garvey pub.: 1984
- _____. *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-first century*. Oxford: Polity Press: 1989.
- _____. *A Constituição do Comum* (Conferência). Rio de Janeiro, 24/10/2005. <http://www.cultura.gov.br>
- _____. e HARDT, Michael. *Império*. Rio de Janeiro: Record: 2003.
- _____. *O Trabalho de Dionísio*. Juiz de Fora: Pazulin: 2004.
- _____. e LAZZARATO, Maurizio. *Trabalho Imaterial*. Rio de Janeiro: DP & A editora: 2001.
- POSTONE, Moishe. Rethinking Marx (in a Pos-Marxist World). Reclaiming the Sociological Classics: The State of the Scholarship (Edited by Charles Camic). Malden, Massachusetts : Blackwell, 1997, p. 45-80.
- RIFKIN, Jeremy. *A Era do Acesso*. São Paulo: Makron Books: 2001.
- RODRIGUES, Iram I. (Orgs). *André Gorz e seus críticos*. São Paulo: Annablume: 2006. pp. 47-64.
- VERCELLONE, Carlo. É na reversão das relações de saber e poder que se encontra o principal fator da passagem do capitalismo industrial ao capitalismo cognitivo. (Entrevista). Revista *IHU on line*, n. 216. São Leopoldo, abril de 2007 a. p. 1-5. <http://www.ihu.com.br>.
- _____. Sens et enjeux de la transition vers le capitalisme cognitif: une mise en perspective historique. *Multitudes*. Octobre, 2004. <http://multitudes.semizdat.net>.

WEISSBERG, Jean-Louis. Entre produção e recepção: hipermediação, uma mutação dos saberes simbólicos. In: COCCO, G; GALVÃO, A.P; SILVA, C. (Orgs). *Capitalismo Cognitivo*. Rio de Janeiro: DP & A: 2003. p. 109-131.