

Trabalhando Marx: o marxismo e o fim da sociedade do trabalho¹

Frédéric Vandenberghe

Tradução: Gabriel Peters

Resumo

Lendo o *Manifesto comunista* contra o pano de fundo contemporâneo do desemprego em massa, argumento que a teoria do trabalho de Marx não mais é adequada para lidar com o problema dos “trabalhadores sem trabalho” e sugiro que ela tem de ser reformulada para que suas intuições normativas e impulsos críticos possam ser mantidos. Na primeira parte, apresento uma crítica filosófica do marxismo inspirada em Jürgen Habermas e Hannah Arendt. Na segunda, formulo uma crítica sociológica do marxismo e argumento que a teoria da alienação do trabalho implica uma justificação do mesmo e da própria sociedade do trabalho. Finalmente, na última parte, avanço uma crítica ideológica do marxismo inspirada na sociologia da dádiva de Marcel Mauss. Criticando as suposições contratualistas das propostas que vinculam a assistência pública à obrigação do trabalho, proponho um pacote de soluções para uma desmercadorização radical do mercado de trabalho por meio de uma disjunção entre trabalho e renda.

O *Manifesto Comunista* é um monumento histórico. Considerado, entretanto, não como monumento, mas como um documento histórico, isto é, como um texto mais ou menos coerente do passado cujo significado desejamos reconstruir hermeneuticamente no presente (Foucault, 1969: 14-15 e 182), podemos analisá-lo de dois modos. Podemos, por um lado, adotar a postura historicista do historiador de idéias e nos projetarmos no passado para compreendê-lo em seus próprios termos ou, alternativamente, escolhermos a postura presentista do teórico social e projetarmos o documento no presente para compreendê-lo nos nossos próprios termos (Skinner, 1969; para uma crítica, ver Seidman, 1983).

No primeiro caso, tentamos compreender o que o texto realmente significa reinserindo o autor e o texto no seu contexto histórico. Suspendendo todos os julgamentos

¹ O autor gostaria de agradecer a Gabriel Peters pela excelente tradução deste artigo, escrito na ocasião do aniversário de 150 anos do *Manifesto Comunista* e publicado pela primeira vez na revista australiana *Thesis Eleven* (2002, 69: 21-46).

referentes ao significado atual ou à utilidade do texto, esquecemos nosso presente e nos projetamos no passado com o objetivo de reconstruir o sentido dos fragmentos textuais reconectando-os às suas condições concretas de produção. Considerado como um intertexto, o significado da obra só pode assim ser entendido, de acordo com o historicista, se visto como um fio em uma teia de textos e ligado às circunstâncias práticas que existiam no tempo de sua produção. Dessa forma, para entender adequadamente o *Manifesto Comunista*, temos de saber que ele foi comissionado em 1847 por uma associação semiclandestina e radical de intelectuais alemães baseada em Londres (a “Liga dos Justos”, que havia acabado de renomear-se como “Liga Comunista”), bem como que, ao escrevê-lo, sozinho ou juntamente com Engels, Marx estava na realidade entrando em um debate com Moses Hess, Wilhelm Weitling, Charles Fourier, Joseph-Pierre Proudhon, Auguste Blanqui, Etienne Cabet, Robert Owen e Ludwig Feuerbach, todos os quais tinham seus adeptos e advogados no interior da Liga (Beamish, 1998).

Se o historicista busca interpretar o texto do passado nos seus próprios termos, o historiador das idéias presentista tenta compreendê-lo em termos do presente. Lendo o texto anacronicamente, ele interpreta sistematicamente as respostas do passado como se estas oferecessem respostas para as questões teóricas e práticas do presente. Ao invés de retornarmos ao passado, projetamos o texto do passado no presente, procurando respostas para questões que o autor do texto pode nunca haver concebido, pela simples razão de que elas eram inconcebíveis naquele momento. Assim, por exemplo, podemos ler o *Manifesto Comunista* para reformularmos os objetivos do socialismo nos termos da teoria da ação comunicativa de Habermas ou para nos contrapormos ideologicamente à interpretação neoliberal dos processos contemporâneos de globalização.

Neste artigo, me ocupo do problema contemporâneo do desemprego em massa nas sociedades pós-industriais. Dessa forma, minha leitura dos textos de Marx será, necessariamente, de tipo presentista. Se acreditarmos nas estimativas mais recentes da Organização Mundial do Trabalho, as fileiras do exército de reserva de desempregados e subempregados chegam a contar agora com 800 milhões de pessoas. Tendo como pano de fundo a miséria contemporânea dessa “não classe de não trabalhadores” (Gorz, 1980: 101-13), pretendo analisar as concepções filosófica, sociológica e ideológica do trabalho em Marx e questionar sua relevância contemporânea para lidar com a questão do desemprego.

Minha leitura de Marx também será crítica. De fato, inspirado pela reformulação política, feita por Horkheimer (Horkheimer, 1972), da crítica reflexiva de idéias desenvolvida por Hegel, de acordo com a qual uma teoria é crítica na medida em que é consciente de sua historicidade, leva a sério seu contexto genético de determinação teórica e se liga reflexivamente ao seu contexto prospectivo de aplicação, argumentarei que a teoria de Marx é prejudicialmente marcada por sua emergência no contexto inicial do industrialismo e que, como resultado de mudanças históricas, não mais é adequada para lidar com o problema pós-industrial dos “trabalhadores sem trabalho”, devendo ser reformulada de forma tal que suas intuições normativas e impulsos críticos possam ser mantidos.

Na primeira parte do texto, apresentarei uma crítica filosófica do marxismo inspirada em Jurgen Habermas e Hannah Arendt. Rejeitando ou refinando as suposições produtivistas, holistas, estatistas e classistas do marxismo, enfatizarei as forças políticas que emanam do mundo da vida e propõem redefinir o projeto socialista em termos de uma domesticação democrática dos subsistemas do mercado e da administração estatal. Na segunda parte, proporei uma crítica sociológica do marxismo. Argumento que a teoria da alienação do trabalho implica uma justificação do mesmo e da própria sociedade do trabalho, justificação que não mais é adequada para o presente. Incapaz de abarcar o caráter não produtivo do trabalho pós-industrial, o evangelho marxista do trabalho é de pouco uso em um contexto em que este não está mais disponível. Além disso, sustento que esse evangelho bloqueia a transição para uma sociedade pós-trabalhista. Finalmente, na última parte deste artigo, apresento uma crítica ideológica do marxismo inspirada na sociologia da dádiva de Marcel Mauss. Criticando as suposições contratualistas das propostas que vinculam a assistência pública à obrigação do trabalho, proponho um pacote de soluções para uma desmercadorização radical do mercado de trabalho por meio de uma disjunção entre trabalho e renda. Diante do atual retrocesso neoliberal, as propostas de diminuição da semana de trabalho, introdução de uma renda básica, desenvolvimento de uma economia social e apoio a círculos de cooperação podem parecer, de fato, como tantas “edições de bolso da Nova Jerusalém” (Marx, 1972, IV: 491). Não obstante, se passo dos limites, é porque sei que o que é objetivamente possível só pode ser alcançado se nossas visões forem projetadas para além do que é objetivamente possível.

Uma crítica filosófica do marxismo

Início minha crítica do marxismo com uma questão. O colapso de um sistema político-econômico pode decidir a verdade de uma teoria sociofilosófica? O colapso da gaiola de ferro do “socialismo realmente existente” significa que o núcleo duro do marxismo foi refutado de uma vez por todas? Na medida em que o próprio Marx indicou, nas *Teses sobre Feuerbach*, que a verdade de uma teoria seria julgada em última instância pelo sucesso das práticas às quais ela está ligada, poderíamos estar inclinados a responder à questão com um direto e inambíguo “sim”. Entretanto, a partir de uma perspectiva crítico-humanista que se mantém fiel ao projeto emancipatório do Esclarecimento, essa resposta tem de ser categoricamente rejeitada. Em primeiro lugar, dado que o marxismo está antes de tudo preocupado com a crítica do capitalismo, não faz muito sentido, como Jameson (Jameson, 1991: 255) corretamente notou, falar a respeito da falência do marxismo quando este é precisamente a ciência e o estudo desse mesmo capitalismo cujo triunfo global é afirmado para sustentar a tese da suposta morte daquele. Além disso, as práticas desumanas dos regimes socialistas no Leste Europeu certamente não podem ser consideradas como uma autêntica realização do humanismo marxista. O fato de que dissidentes, como o grupo *Praxis* na antiga Iugoslávia ou a escola de Budapeste na Hungria, tenham se baseado nos textos (de juventude) de Marx para criticar os regimes socialistas que faziam mau uso da teoria marxista para legitimar as práticas autoritárias de um burocrático sistema de partido prova não apenas que sempre podemos argumentar com Marx contra Marx, mas também, e ainda mais importante, que o movimento de Lênin em direção ao marxismo soviético dificilmente pode ser justificado pelo recurso à teoria marxista.

Não obstante, o fato de que não possamos simplesmente argumentar que aquela teoria humanista e estas práticas desumanas não tenham nenhuma relação entre si força-nos a reavaliá-la criticamente o marxismo. O objetivo de tal reavaliação crítica de Marx é resguardar seu potencial normativo e crítico – mesmo que isso signifique que a maior parte de seus temas e teses tenham de ser descartados. No que toca a essa e a outras questões, é a crítica reflexiva de uma teoria que nos permite avaliá-la, aferindo a extensão em que a mesma conceitua adequadamente seu contexto social e condições de possível transformação. Se a teoria permanece tão atada ao seu contexto histórico de emergência que

não está mais em compasso com o presente, faz sentido inspecionar criticamente suas premissas e tentar reformulá-la de maneira a adaptá-la a um contexto transformado de aplicação. Quando o mundo mudou, a questão é interpretar a teoria de um modo diferente.

Retornando ao contexto de emergência do marxismo, podemos discernir pelo menos quatro temas principais que revelam a extensão em que Marx e a maior parte de seus seguidores permaneceram ligados às condições sociais iniciais do industrialismo (ver Habermas, 1990: 189-190).

1) Produtivismo: A análise do capitalismo construída por Marx constitui a epítome da compreensão produtivista do trabalho no capitalismo industrial inicial, não antecipando ou transcendendo os limites da “sociedade do trabalho”, mas generalizando características específicas da sociedade do século XIX e projetando-as no passado e no futuro. Como resultado, essa análise não concebe a possibilidade de uma sociedade na qual o trabalho não seria mais o fato societário fundamental moldando a estrutura da sociedade, programando seus conflitos, socializando seus membros e alcançando a síntese social por meio da articulação dos mesmos. Marx estava certamente certo quando escreveu que todas as sociedades são obrigadas a estabelecer um “metabolismo entre homem e natureza através do ‘trabalho’” (Marx, 1972, XXIII: 57) e a organizar esse metabolismo de maneira que as necessidades primárias dos seus membros possam ser satisfeitas, mas isso não significa que todas as sociedades do passado ou do futuro eram ou serão organizadas através da categoria trabalho. O conceito de “trabalho” (*Arbeit, Travail, Work*), compreendido no sentido contemporâneo da palavra, isto é, como a troca “livre” ou “contratual” de certa quantidade de tempo de atividade produtiva em troca de um salário, não constitui um invariante histórico ou um *a priori* antropológico, mas uma invenção da modernidade, mais particularmente do capitalismo industrial. Com efeito, enquanto a economia estava “imersa” (*embedded*) no social, a produção para um mercado anônimo permaneceu marginal e a maior parte das necessidades era satisfeita principalmente através da produção doméstica e da economia da vila (Polanyi, 1944). A categoria do trabalho como tal, do trabalho “*sans phrase*” (Marx, 1953: 25), como Marx a chamou, simplesmente não existia. As pessoas estavam certamente cultivando a terra, tecendo seu vestuário ou fabricando móveis; estavam produzindo bens úteis para o mercado local, mas não trabalhavam, e

certamente não por um salário. As atividades do fazendeiro, do tecelão ou do carpinteiro eram incomensuráveis. Dado que não eram homogeneizadas sob uma medida comum, tais atividades não eram substituíveis e não podiam ser trocadas por um salário. Foi apenas quando um mercado de trabalho veio a existir e a força de trabalho passou a ser tratada como uma “mercadoria fictícia” (Polanyi) que o trabalho se tornou central para a totalidade da sociedade como o nexo que a mantém integrada. Marx identificou a emergência do mercado de trabalho com o surgimento do capitalismo. Ainda que ele fosse altamente crítico quanto à mercadorização da força de trabalho, como pode ser visto nos seus ataques depreciativos aos economistas burgueses que justificavam a exploração capitalista ao tratarem o trabalho como uma mercadoria como outra qualquer, ele não obstante aceitou e incorporou suas visões quanto à centralidade do trabalho e ao seu significado positivo (Meda, 1995: 92-129).

A glorificação do trabalho que caracteriza o marxismo pode facilmente ser vista no produtivismo de Marx e na importância que ele empresta aos meios de produção. Para Marx, os meios de produção são inseparáveis da emancipação do proletariado. É pelo fato de que os trabalhadores estão concentrados nas fábricas e sendo tratados como um “mero apêndice da máquina” (Marx, 1972, IV: 468) que eles se tornam conscientes do vínculo interno que existe entre o seu trabalho e a acumulação do capital, decidindo afinal pela ruptura de tal vínculo. Expropriando os capitalistas através da reapropriação dos meios de produção, a classe trabalhadora torna-se classe dominante e redistribui a riqueza coletiva, resultante do trabalho de todos, a cada um conforme sua contribuição à criação coletiva da riqueza. Tendo libertado os trabalhadores da opressão do capital, a abolição da propriedade privada também liberta os meios de produção dos “grilhões” do modo de produção. As forças produtivas podem, então, ser plenamente desenvolvidas e o processo de trabalho coletivo organizado de acordo com os ditames da racionalidade técnica. Esse cenário produtivista de “administração das coisas” (Saint-Simon) não apenas é cego às consequências ecológicas do industrialismo, mas também negligencia as forças sociais e políticas que mantêm a sociedade unida além ou abaixo da esfera da produção.

Baseando-nos na clássica interpretação de Aristóteles feita por Hannah Arendt (Arendt, 1961), poderíamos acusar Marx de reduzir a categoria política da “ação” à categoria econômica da “produção”, com o resultado de que a hierarquia entre as esferas

econômica e política é invertida, com a esfera econômica liberada para reinar suprema. As convicções de Marx de que a ordem social está baseada na produção e de que todos os problemas sociais podem ser resolvidos na esfera produtiva o levam a negar a necessidade de uma esfera especificamente política que poderia não apenas regular e limitar o impacto da esfera econômica de produção, mas também constituir um espaço civil autônomo, que não teria nada a ver com a atividade produtiva, no qual os cidadãos poderiam reunir-se para discutir publicamente a política da “boa vida”.

2) **Holismo:** A análise de Marx permanece atada a uma concepção holista e vagamente idealista de sociedade, concepção que é de origem hegeliana. Reconceituando a história como a história das lutas de classe, Marx concebe-a como um processo trifásico: no começo, na era do Pai, por assim dizer, reina o comunismo primitivo. A sociedade não é dividida por nenhuma oposição e forma, como diz Hegel, uma “bela totalidade”. Com a separação entre trabalho manual e intelectual, essa “bela totalidade” é cortada em pedaços, de forma que, junto com a história, a luta de classes se inicia. A pressuposição (onto-teo-)teleológica implícita nessa visão é a de que a luta de classes levará em algum momento ao advento de uma sociedade sem classes e, assim, à restauração da “totalidade ética” do passado. Nessa perspectiva hegeliana, a autonomização do sistema econômico aparece como uma ilusão fetichista cujo feitiço pode ser quebrado quando o proletariado reconhecer que o sistema econômico não é nada mais que o produto de seu próprio trabalho. Uma vez quebrado este feitiço, a autonomia do sistema econômico pode ser abolida e este reinserido no seu contexto comunitário, de maneira que o processo de produção possa ser racionalmente organizado e o trabalho de cada um conscientemente coordenado por meio de um plano para a produção e distribuição de bens.

O problema com essa leitura hegeliana do sistema econômico como um sistema de produção alienado é que ela não reconhece a hipercomplexidade sistêmica de uma sociedade funcionalmente diferenciada (Luhmann, 1997, II: ch 4). Defendendo uma desdiferenciação do subsistema econômico, ela simplesmente falha em reconhecer que a economia de mercado não pode ser dirigida por meio de um planejamento regulativo da administração estatal sem que a liberdade individual seja ameaçada. A abolição da autonomia da economia caminha a par e passo com a autonomização do Estado, e tal autonomização não abole a alienação, mas introduz uma forma específica de alienação

política que é independente do sistema econômico e só pode ser resolvida democraticamente na esfera pública da sociedade civil – esta é uma das principais lições que o século do totalitarismo nos ensinou.

3) **Democracia:** Seria um exagero afirmar que a questão da democracia constitui o ponto cego de toda a tradição marxista, de Marx a Mao e Marcuse? Não acredito que seja. Na melhor das hipóteses, Marx possuía uma concepção puramente instrumental e estratégica de democracia. Nos seus humores mais reformistas, ele concebeu o sufrágio (masculino) universal como um meio que permitiria à maioria dos trabalhadores adquirir poder, reconhecendo que estes poderiam alcançar seus objetivos através do voto. Na pior das hipóteses, Marx tinha apenas desprezo pelo formalismo vazio da democracia liberal e considerava-a como uma forma tipicamente burguesa – e, nesse sentido, transitória - que o comunismo “realizaria” na agourenta forma da ditadura revolucionária do proletariado. Com a vantagem da visão retrospectiva, podemos agora observar claramente que ele subestimou a importância que o liberalismo político emprestava à noção de liberdade em geral e à democracia parlamentar em particular. Ao invés de confrontar a tensão dialética existente entre liberdade e igualdade, Marx concedeu toda prioridade à igualdade na sua crença de que uma sociedade igualitária seria, necessariamente, também uma sociedade livre. Entretanto, esta crença é largamente errônea. Na medida em que a “igualização de condições” (Tocqueville) pressupõe uma intervenção ativa do Estado, a qual pode se tornar despótica, é necessário que o seu poder seja democraticamente checado e limitado. Isso só pode ser feito se as associações da sociedade civil não forem controladas pelo Estado, mas se a elas for permitido controlar o processo legislativo através de seus representantes. A efetividade de associações democráticas pressupõe que a liberdade seja institucionalizada em uma democracia representativa parlamentar e que a administração do Estado possa intervir legitimamente na sociedade civil apenas se estiverem satisfeitas as condições formais necessárias para justificar democraticamente tal intervenção. Marx não tinha nada a dizer, no entanto, a respeito da institucionalização da liberdade e da democracia parlamentar. Isso está ligado não apenas ao seu estatismo, mas também ao seu produtivismo. É apenas quando a inversão produtivista do trabalho é reinvertida e a ação comunicativa deixa de ser reduzida à ação instrumental que a ação política democrática torna-se concebível. Somente então podemos pensar em uma esfera pública autônoma na

qual os cidadãos reúnem-se para discutir os fins da sociedade e os meios para controlar e domesticar os subsistemas econômico e político.

4) **O proletariado:** As pressuposições produtivistas, holistas e estatistas aparecem juntas, em Marx, na concepção substancialista do proletariado como um megassujeito social que porta e leva adiante os processos de produção e reprodução social. Mais uma vez, estamos confrontados com o legado do idealismo absoluto: dado que o mundo existente não é mais criado por atividades espirituais, mas por sujeitos trabalhadores, o proletariado simplesmente substitui o Espírito como o “sujeito-objeto idêntico da história” (Lukács). Ainda que o conceito materialista de trabalho substitua o conceito idealista de Espírito, a idéia subjacente permanece claramente hegeliana. A história da humanidade é a história da objetivação dos povos através do trabalho. Na medida em que o trabalho se torna alienado, a história não mais é feita com vontade e consciência, mas as pessoas passam a ser dominadas pelos produtos de seu próprio trabalho. Uma vez que a alienação fosse reconhecida pelo que é e os trabalhadores reconhecessem que são dominados pelos seus próprios produtos, estes se tornariam conscientes de seu papel histórico e reapropriariam os produtos de seu próprio trabalho. Na medida em que a abolição da propriedade privada é sinônima da abolição da autonomia do sistema econômico, toda a narrativa metafísica da objetivação, alienação e ressubjetivação do trabalho disfarça, apenas fracamente, sua incapacidade de levar em consideração a hipercomplexidade das sociedades modernas. As sociedades modernas são altamente diferenciadas, no sentido sistêmico do adjetivo. Elas não possuem um centro que controle a totalidade ou uma primeira instância que sobredetermine as demais. Conseqüentemente, a tentativa de capturar e controlar o poder do Estado de maneira a abolir a autonomia da economia erra o alvo. Contra Marx, deveria ser ressaltado que a questão não é abolir o mercado ou o Estado, mas defender a sociedade civil contra os danos advindos da colonização pelos subsistemas do Estado e da economia. Nesse sentido, uma política radical tem de ser “autolimitadora” (Cohen e Arato, 1990). A luta democrática pretende reorganizar o relacionamento entre a economia, o Estado e a sociedade civil de forma que aqueles se tornem mais solícitos às demandas desta.

Reformulada em termos positivos, a crítica antiprodutivista e antimetafísica de Marx que apresentei pretende defender a primazia do político, o que não deve ser confundido

com a primazia da política (Lefort, 1986). “Política” é um termo sistêmico que se refere à luta institucionalizada pelo poder levada a cabo por políticos profissionais. “Político”, ao contrário, é um termo fundacional. Inspirados em Hannah Arendt (1958) e Jürgen Habermas (1992), podemos defini-lo como a totalidade das atividades comunicativas que ocorrem na esfera privada e prolongam-se na esfera pública quando os cidadãos se reúnem para discutir os fins da sociedade e os meios mais adequados para alcançá-los. A introdução (da esfera) do político como fundação reverte a concepção produtivista de sociedade. A vida não é mais concebida como produção, mas como ação ou, mais precisamente, como uma combinação de produção e ação comunicativa. A produção ainda desempenha um papel, é claro, mas, dado que tal papel é agora definido e circunscrito pela ação, aquela se torna subserviente a essa última.

Esta reversão da hierarquia entre produção e ação joga nova luz sobre o problema da ordem. A comunicação, não o trabalho, é a cola do vínculo social. Com efeito, de uma perspectiva comunicativa, a sociedade é mantida unida não tanto pelo fato de que as atividades produtivas de cada um são coordenadas *ex post* pelas leis de um mercado anônimo ou integradas *ex ante* em um plano apresentado como a “vontade geral” dos produtores associados, mas porque cada um dos cidadãos tem a capacidade de discutir e deliberar em um plano comum, bem como de coordenar suas ações de forma que a autodeterminação de cada um seja combinada com a solidariedade de todos. Quando a associação de produtores de Marx é, assim, transformada em uma associação democrática de cidadãos, a “vontade geral” de um sujeito hipostasiado não é mais sobreposta aos elementos. A vontade geral emerge a partir de baixo; é o resultado da deliberação de todos (Manin, 1985). A vantagem dessa concepção comunicativa de democracia deliberativa é que, nela, as implicações totalitárias do marxismo são excluídas *a priori*. O projeto socialista de autodeterminação coletiva da sociedade não é abandonado, mas perseguido reflexivamente de modo a não entrar em conflito com o direito negativo de liberdade do indivíduo. Ainda que formal, essa liberdade não é vazia. Na medida em que garante que os fins da sociedade não sejam dados, mas resultem da deliberação de todos, ela pressupõe e projeta uma sociedade democrática na qual as decisões políticas são legítimas porque encontram, contrafactualmente, a aprovação de todos os cidadãos envolvidos.

Com a dissolução comunicativa do Sujeito em uma pluralidade de sujeitos deliberadores que buscam articular um projeto político hegemônico através da comunicação e da deliberação (Laclau e Mouffe, 1985), a metafísica do trabalhador coletivo como sujeito-objeto idêntico da história é também anulada. Dada a complexidade das sociedades modernas, o projeto de abolição da autonomia do sistema econômico, com vistas a tornar a sociedade co-extensiva ao mundo da vida, deve ser considerado como um sonho anacrônico e regressivo com nuances familiares e comunais. A sociedade moderna simplesmente não é uma colônia de férias em larga escala. Dado que as sociedades complexas necessitam garantir a produção em massa de bens, elas só podem reproduzir-se com a condição de que a lógica autopoiética de uma economia desencaixada (*disembedded*) e autonomizada seja deixada intacta. A barganha constante de preços simplesmente não funcionará. A produção de mercadorias é mais eficientemente coordenada pelo meio sistêmico do dinheiro. Nesse sentido, o dinheiro é, de fato, a melhor moeda. O fato de que o mercado não possa ser abolido não implica, entretanto, que ele possa reinar livremente e não tenha de ser regulado. O projeto social-democrata de corrigir e limitar as conseqüências sociais do mercado deve ser perseguido, mas este não pode ser substituído pelo Estado (Habermas, 1985). Se o planejamento do Estado se estende a todas as formas de troca, a esfera da autonomia individual é negada como tal. Os efeitos desumanizantes da burocratização do aparato de Estado são tão deletérios quanto aqueles da economia; no entanto, dada a complexidade das sociedades modernas, o Estado não poderia dissolver-se mais do que a economia.

Combinando a ênfase antiprodutivista do político (como esfera) com a ênfase antimetafísica do realismo sistêmico, podemos agora partir da distinção habermasiana entre mundo da vida e Sistema para reformular o significado do projeto socialista (Gorz, 1991; Habermas, 1981; Wellmer, 1993). Nem o mercado nem o Estado podem ser abolidos, mas eles podem ser democraticamente “reencaixados” na sociedade de forma que o impacto reificante do dinheiro e do poder sobre o mundo da vida seja reduzido. Sob um ponto de vista habermasiano, a questão “como o socialismo é possível?” é transformada na pergunta “como uma domesticação democrática das estruturas sistêmicas do mercado e da burocracia é possível?”. Em outras palavras, como os impulsos democráticos que emanam do mundo da vida podem ser mobilizados contra o Sistema? Como as forças políticas da comunicação podem pressurizar o Sistema e torná-lo mais solícito às demandas do mundo

da vida? Formulado dessa maneira, o projeto socialista parece, em princípio, meramente defensivo: a tarefa consiste em mobilizar as associações do mundo da vida em direção a um movimento social anti-sistêmico que exerça uma pressão democrática sobre o sistema político e force-o a regular e a domesticar o Sistema, de modo que lógica do mercado e a lógica normalizante da burocracia não transgridam as fronteiras do mundo da vida. Na medida em que a domesticação e o controle democráticos das estruturas sistêmicas pretende garantir, fortalecer e desenvolver a existência de uma esfera de convivialidade comunicativa na qual os indivíduos possam engajar-se livremente em ações socialmente úteis ou recompensadoras em si mesmas, inclusive e especialmente se elas não são recompensadoras em termos econômicos, a reformulação comunicativa do projeto socialista não é simplesmente defensiva. A tarefa consiste em explorar modos alternativos de vida para além do mercado e do Estado e desenvolver experimentalmente espaços público-privados desmercadorizados nos quais estas atividades sociais, que não perseguem primariamente fins econômicos, sejam reconhecidas como atividades úteis, não apenas para os indivíduos concernidos como também para a integração da própria sociedade.

Uma crítica sociológica do marxismo

O trabalho, compreendido e valorizado como uma atividade produtiva e criativa, é uma invenção da modernidade que emergiu no século XVIII e irá talvez, como um desenho na areia, desaparecer de novo em um futuro não muito distante (Arendt, 1958; Meda, 1995). Tradicionalmente, o trabalho era considerado uma atividade vulgar e degradante. Considerado como uma maldição na Bíblia (e.g. Gênesis, III, 17), a sua associação com “labuta” (*toil, ponos, labour, travail, Muhe*) ainda é proeminente. Os gregos também não o valorizavam: o trabalho era bom para os escravos e, ainda que produzissem riqueza, estes eram simplesmente considerados como parte de tal riqueza pelos seus senhores. Apenas além do reino da necessidade começavam as atividades realmente livres e valiosas, isto é, as atividades teóricas (*theoria*) e políticas (*praxis*). Os romanos tampouco valorizavam o trabalho. Com efeito, será apenas na Idade Média cristã, quando Santo Agostinho condenará o ócio e exortará os monges de Cartago a engajarem-se no trabalho manual, que a hierarquia entre atividades “nobres” e “vulgares”, entre as atividades de lazer da

aristocracia e as atividades meramente úteis dos plebeus, começará a ser nivelada. Posteriormente, durante a reforma, quando Lutero apresentou o trabalho como uma vocação (*Beruf*) e como o melhor meio para honrar a Deus, a hierarquia foi revertida. Por fim, os economistas políticos britânicos introduziram o trabalho como a mais estimada das atividades humanas. Locke fundou a propriedade privada no trabalho, Adam Smith afirmou que o trabalho era a origem da riqueza das nações e Marx considerou-o como o primeiro fator de produção (antes da terra e do capital). Entretanto, Marx não apenas incorporou a teoria do valor dos economistas políticos como também forneceu, baseado na filosofia “expressivista” do trabalho de Hegel (que o considera como a mais alta expressão da atividade criativa do homem e como o meio de autodesenvolvimento da humanidade), um fundamento antropológico para a crítica da alienação do trabalho sob o capitalismo.

A teoria da alienação do trabalho de Marx, desenvolvida nos chamados *Manuscritos de Paris*, pressupõe uma antropologia filosófica normativa, isto é, uma visão do homem como ser genérico (*Gattungswesen*), como um ser humano plenamente constituído no momento em que ele houver realizado suas capacidades essenciais em uma sociedade comunista (Vandenbergh, 1997: 64-8). Marx atribui três predicados ideais ao homem como ser genérico. 1) O homem é um animal produtivo, que realiza e expressa suas capacidades essenciais no e através do trabalho. Por meio do trabalho, o homem cultiva a natureza e se insere no mundo material, que assim se torna o seu mundo, o seu trabalho. Idealmente, o trabalho expressa e realiza a personalidade do trabalhador: o trabalhador reconhece o trabalho como seu trabalho e reconhece e realiza a si mesmo nos produtos do mesmo, os quais, como diz Marx, refletem a essência do homem “como tantos espelhos nos quais nosso ser resplandece” (Marx, 1968, II: 33). 2) O trabalho não é, entretanto, apenas uma atividade expressiva e instrumental. Em essência, ele é também uma atividade social e (implicitamente) comunicativa. Para Marx, a ficção atomista de um indivíduo isolado que vive e trabalha por conta própria em uma ilha deserta é um absurdo. O homem é essencialmente um ser social ou, como Marx afirma (citando Aristóteles), um “ser político” (Marx, 1953: 6) que, por meio de sua interação com a natureza, também interage e coopera necessariamente com seus companheiros, individualizando-se. Cooperação, trabalho e socialização, assim, caminham juntos. 3) O homem não apenas se distingue dos animais por meio de seu trabalho e da sociabilidade cooperativa que este implica, como também pelo

fato de que, ao cultivar a natureza, ele também cultiva a si mesmo e é, dessa forma, capaz de escapar à condição natural na qual se trabalha pela mera sobrevivência. Idealmente, o trabalho não é apenas um meio, mas também um fim em si próprio, algo que se faz pelo seu próprio valor e não por razões pragmáticas.

A partir dessa perspectiva utópica, o capitalismo aparece como uma genuína catástrofe antropológica. De fato, sob o capitalismo, todas as três determinações essenciais do ser humano desaparecem e, como resultado, o homem é alienado do ser da sua espécie e, assim, de sua identidade essencial. 1) Em primeiro lugar, os produtos do trabalho não mais refletem as capacidades essenciais do homem. O trabalhador não se reconhece mais no produto do seu trabalho, mas confronta-o agora como algo estranho a ele e que o nega no seu próprio ser, algo que se volta contra ele e o oprime na forma de capital. A razão subjacente para essa reversão da auto-expressão em direção à autonegação é a exploração: dado que o trabalhador produz um excedente pelo qual não é pago e que é embolsado pelo capitalista, ao trabalhar o indivíduo necessariamente produz capital que o domina e o oprime. 2) Em segundo lugar, o trabalho não é mais um meio de sociabilidade. Dado que o produto do seu trabalho é apropriado pelo capitalista, o trabalhador é *eo ipso* alienado de si mesmo. Ele é, da mesma forma, alienado de seus companheiros trabalhadores, não apenas porque tem de competir com eles, mas também porque a distribuição do trabalho não é mais organizada em uma base associativa de cooperação, mas sistematicamente regulada por um mercado anônimo. A cooperação é substituída pela competição, e a sociedade é mantida coesa pela circulação de mercadorias. 3) Finalmente, quando a dimensão expressiva e comunicativa do trabalho desaparece, o trabalho é reduzido a atividade instrumental e se torna labuta (*toil*). Quando não é mais um fim em si mesmo, mas um meio de se ganhar a vida, quando não é mais livre, o trabalho torna-se trabalho forçado. O que era antes um meio de auto-expressão apresenta-se agora como um mero instrumento de sobrevivência.

Ainda que Marx localize as causas da alienação na divisão do trabalho, no mercado e na propriedade privada, ele concebe essa última como o fator que “sobredetermina” os demais fatores da totalidade. Isso explica porque ele considera (erroneamente) a abolição da propriedade privada não apenas como uma condição necessária, mas também suficiente para a abolição de todas as formas de alienação – da “*Entfremdung*”, para ser entendida

pelos filósofos” (Marx, 1972, III: 34). Com a abolição da propriedade privada, o trabalho recupera assim sua essencial determinação como um fim em si que é, ao mesmo tempo, um meio de expressão e de sociabilidade. Como diz Marx mais tarde, em uma passagem freqüentemente citada da sua *Crítica do programa de Gotha*, “em uma fase mais avançada da sociedade comunista, ...o trabalho não é mais apenas um meio de se manter vivo, mas tornou-se ele mesmo uma necessidade vital” (Marx, 1972, XIX: 21).

O problema com essa posição utópica não está simplesmente relacionado ao fato de que, por identificar trabalho e *free play*, ela reincide nos sonhos icarianos de um “socialismo crítico-utópico” à Fourier. O problema está mais ligado ao fato de que esse “evangelho secularizado” do trabalho é absolutamente inadequado para o tempo presente. Há pelo menos duas razões para isso.

Em primeiro lugar, a concepção expressivista de trabalho em Marx não abarca nem a essência do trabalho industrial nem aquela do trabalho pós-industrial (Gorz, Parte 1; 1991: 111-134). Inspirada como era pelo artesanato das guildas da Idade Média, ela falhou em capturar a essência funcional do trabalho industrial e já era, assim, anacrônica quando Marx formulou-a. Dado que o trabalho industrial necessariamente pressupõe uma divisão funcional de tarefas, o trabalhador da fábrica não mais manufatura um produto completo e acabado. A unidade do produto não é de tipo orgânico, mas resulta da integração mecânica das partes do produto em uma totalidade agregada. A fragmentação ou “taylorização” do produto pode ser reduzida por meio de uma democratização do local de trabalho, mas a divisão macrossocial do trabalho não pode ser eliminada. Na medida em que o trabalhador não está mais engajado em um ofício, mas executa uma função técnica no quadro de uma organização que coordena as diferentes funções, sempre haverá uma remanescência de alienação que não pode ser eliminada.

Além disso, se a concepção de trabalho de Marx é inadequada para a sociedade industrial, ela se torna completamente inadequada para a emergente “sociedade pós-industrial” (Bell, 1974), dirigida pelo “princípio axial” do conhecimento e dominada pela economia de serviços. Com efeito, dado que Marx define o trabalho genericamente como a intervenção produtiva do homem no mundo material, ele não pode captar os processos contemporâneos de “desmaterialização” que caracterizam tanto o trabalho produtivo do setor secundário quanto o trabalho de serviços do setor terciário. No setor secundário, o

trabalhador manipula ou produz cada vez menos produtos materiais. A sua tarefa consiste não tanto na produção propriamente dita como no controle e governo do processo de produção. Na medida em que as suas habilidades não mais pertencem à materialidade do trabalho como tal, mas ao sistema de governo do processo produtivo, o trabalhador não é mais ativo ou produtivo, mas um operador da máquina; ele permanece, por assim dizer, “em serviço”. No setor terciário, o trabalho de serviços tampouco é produtivo. Os trabalhadores do “colarinho branco” (*white collar*) e do “colarinho rosa” (*pink collar*)² não produzem nada. O trabalho deles é, literalmente, “desmaterializado”. Estejam esses trabalhadores manipulando informação ou orientados para pessoas, as suas atividades têm pouco mais que o nome em comum com aquelas que Marx denominava “trabalho”.

Em segundo lugar, e ainda mais importante, na medida em que a teoria do trabalho de Marx foca unilateralmente a libertação do homem no e através do trabalho, e não a sua libertação *do* trabalho, a teoria da alienação se arrisca a degenerar-se em uma ideologia da (e para a) sociedade baseada no trabalho que agora está desaparecendo. Diante do ataque neoliberal ao Estado de Bem-Estar e da política global da “flexploração”, o imperativo de humanizar e democratizar as condições de trabalho implicado pela crítica da alienação certamente permanece importante. A tentativa utópica da classe capitalista transnacional de realizar politicamente os modelos puros do mercado livre e, assim, impor forçosamente uma regressão histórica à situação de onde o socialismo brotou é moralmente inaceitável e tem de ser resistida em nome da solidariedade, por meio da defesa organizada do Estado de Bem-Estar social (Bourdieu, 1998, 2001). No entanto, ao mesmo tempo, a crítica da alienação esconde o fato de que a situação de não alienação pode, na verdade, ser pior do que a própria alienação do trabalho. De fato, a falta de esperança dos desempregados desesperadamente procurando empregos que não mais existem tem mostrado que a ausência de exploração pode ser pior do que a própria exploração. Na medida em que estão excluídos do emprego, a ausência de trabalho aliena-os da sociedade, e a sua alienação mostra que eles não estão propriamente “excluídos” de uma sociedade baseada no trabalho, mas “forçosamente incluídos” nesta (Forrester, 1996: 20). Tendo interiorizado os valores

² N.T: A expressão “*white collar*” designa a categoria de trabalhadores do setor de serviços, indivíduos cujas possibilidades de mercado são determinadas por qualificações técnicas e educacionais, em contraposição aos trabalhadores manuais e aos proprietários dos meios de produção. Os trabalhadores “*pink collar*” são aqueles dentre os *white collar* que atuam no setor de serviços pessoais.

oficiais e os padrões de legitimação da sociedade do trabalho, eles sequer podem imaginar uma situação em que o emprego teria perdido o valor que lhe é normalmente imputado. Enquanto o trabalho for considerado uma obrigação e não um direito, enquanto os rendimentos não forem sistematicamente desligados do trabalho, aqueles sem emprego serão forçados a expressar continuamente sua aliança à ética do trabalho, a provar que estão com desejo de trabalhar e a aceitar empregos mal remunerados, o que significa que eles terão de aceitar o trabalho alienado para escapar à condição alienante da não alienação do trabalho.

De maneira mais geral, na medida em que a crítica da alienação do trabalho é inseparável da glorificação do mesmo, ela mascara a crise da sociedade do trabalho, nega que as energias utópicas do trabalho estejam largamente exauridas e bloqueia, assim, o surgimento definitivo de uma sociedade não mais dominada por ele. Estamos agora no limiar de tal sociedade (Offe, 1985: 129-50). Objetivamente, o trabalho foi deslocado de seu estatuto de fato central e auto-evidente da vida. O fato de que cada vez mais bens estejam sendo produzidos com cada vez menos trabalho mostra que a “composição orgânica do capital” mudou significativamente. A ciência e a tecnologia, não o trabalho, são agora as principais forças de produção. Na medida em que as máquinas entram em cena, os trabalhadores se retiram. Jeremy Rifkin (1995) indica que, no passado, quando novas tecnologias substituíam trabalhadores em um dado setor, novos setores sempre emergiam para absorver os empregados dispensados. Atualmente, entretanto, todos os três setores tradicionais da economia – a agricultura, a manufatura e os serviços – estão experimentando o deslocamento tecnológico, com o resultado de que as ocupações que constituem o setor de serviços estão agora, elas próprias, sendo automatizadas e tornadas redundantes. Provocativamente, um distinto autor, laureado com o Prêmio Nobel em economia, já advertiu que “o papel dos humanos como o mais importante fator de produção está destinado a diminuir, do mesmo modo que o papel dos cavalos na produção agrária foi primeiramente diminuído e depois eliminado pelo papel dos tratores” (Leontief, citado por Rifkin, 1995: 5).

O desemprego em massa tornou-se agora um traço estrutural de todas as sociedades industriais avançadas. Ninguém pode dizer se o desemprego irá subir para 10, 20, 30 ou até 50% da força de trabalho ativa nos próximos 10 ou 20 anos, mas uma coisa é certa: o pleno

emprego keynesiano está acabado. A estratégia tradicional de pleno emprego, seja por meio de “mais crescimento através de mais mercado” ou do “crescimento via intervenção estatal”, parece ilusória (Offe, 1985:59-63, 1996:208-9). Se as próprias taxas de crescimento que podem ser asseguradas pela contínua reprodução expansiva do capital são incertas, aquelas que produziriam o pleno emprego são, então, completamente incertas. Mesmo que a estratégia de geração de empregos através do crescimento fosse realista, ela iria rapidamente confrontar-se com limites ecológicos. Além disso, subjetivamente, o trabalho está perdendo seu papel subjetivo como a força motivacional central na atividade dos trabalhadores. Em relação a outras esferas da vida, o trabalho foi “descentrado”. A ética do trabalho está em declínio, o pós-materialismo em ascensão e os indivíduos procurando e encontrando sentido fora da esfera do emprego. Resumindo a situação atual, podemos concluir, com André Gorz, que “o trabalho não é mais o principal cimento social, o fator de socialização essencial, a ocupação central de cada um de nós, a principal fonte de riqueza e bem-estar ou o significado e centro de nossas vidas” (Gorz, 1991: 52).

É verdade que, em seus escritos tardios, Marx moderou seriamente seu entusiasmo juvenil pela categoria trabalho. Nos *Grundrisse*, por exemplo, ele afirma que a tarefa do homem não consiste tanto em libertar-se no e através do trabalho, mas em libertar-se *do* trabalho graças à mecanização e automação das atividades. Nesse sonho maquinístico, “as máquinas de costura cosem por si próprias” (Aristóteles, citado por Marx, 1972, XXIII: 430), com o resultado de que os homens são liberados do trabalho e podem desenvolver-se plenamente em seu tempo livre. Eles podem caçar e criar gado durante a manhã, pescar durante a tarde e ler *Thesis Eleven* durante a noite. Em *O Capital*, a identificação feita por Fourier entre trabalho e jogo é definitivamente rejeitada e substituída pela clássica oposição aristotélica entre necessidade (ou produção) e liberdade (ou ação), como pode ser visto nas famosas linhas da conclusão do terceiro volume da obra: “na verdade, o reino da liberdade só começa no momento em que o trabalho não é mais ditado pela necessidade e pelo meio externo; ele é assim situado, por natureza, além da esfera de produção como tal” (Marx, 1972, XXV:828). Se esse é o caso, a redução do tempo de trabalho e a diminuição da jornada diária são condições para a libertação da humanidade através da sua libertação do trabalho.

No que toca à concepção anterior de Marx, essa correção é importante, na medida em que permite, em princípio, a superação da redução produtivista e a reintrodução da primazia do político. O próprio Marx, no entanto, nunca realizou completamente essa manobra. Ela é crucial, já que, na ausência do reconhecimento da existência de uma esfera de ação situada para além do trabalho e na qual o significado seja comunicativamente engendrado, a perspectiva utópica de uma sociedade pós-industrial de “trabalhadores sem trabalho”, que se desenvolvem livremente por meio do engajamento em todo tipo de atividades não produtivas e não remuneradas (comunicação, jogo, estudo etc.), se transforma rapidamente na perspectiva distópica de Hannah Arendt de uma sociedade de trabalhadores libertos do trabalho, mas que, diante da perda da dimensão da ação, não mais sabem por que são livres. Arendt escreve: “é uma sociedade de trabalhadores que está perto de ser liberada dos grilhões do trabalho, mas que não sabe mais daquelas atividades mais altas e significativas para as quais essa liberdade mereceria ser alcançada...Estamos confrontados com a perspectiva de trabalhadores sem trabalho, isto é, sem a única atividade deixada a eles. Nada certamente poderia ser pior” (Arendt, 1958: 5).

Uma crítica ideológica do marxismo

Um novo espectro ronda a Europa: o espectro do duradouro e massivo desemprego estrutural (Castells, 1996: 251-279). Produzindo cada vez mais mercadorias com cada vez menos trabalho, a sociedade industrial moderna tardia está sendo confrontada com o *telos* de sua própria abolição. A classe industrial de trabalhadores do passado praticamente desapareceu. Substituída por máquinas, no seu lugar surgiu uma “não classe” pós-industrial de “não trabalhadores”. Em face do desemprego e do subemprego de massa, os quais não são friccionais ou conjunturais, mas estruturais, a reivindicação de pleno emprego não parece mais uma resposta apropriada. Nos quadros do mercado de trabalho existente, o pleno emprego seria concebível apenas nas circunstâncias de uma “brasilianização” forçada do Ocidente, na qual os níveis salariais, as garantias sociais e as condições de trabalho seriam marcadamente deteriorados (Beck, 1999: 93-110). A piada de Craig Miller – um metalúrgico despedido, trabalhador de Kansas City, que respondeu à sua mulher ao ouvir o

alarde da administração Clinton quanto à criação de algumas centenas de milhares de empregos: “Claro, nós temos quatro deles. E daí?” (Rifkin, 1995: 167) – ilustra bem como a política neoliberal de criação de empregos através da flexporação transforma a força de trabalho em uma classe de novos pobres. Além disso, o aumento constante, no Ocidente do pós-guerra, de indivíduos inclinados em uma direção pós-materialista, que dão preferência à auto-expressão, à autonomia e à qualidade de vida em relação à segurança física e econômica (Inglehart, 1977), pode ser uma indicação adicional de que a ressurreição do objetivo do pleno emprego não é mais socialmente desejável. Os indivíduos não desejam apenas um trabalho significativo, mas também uma vida significativa. Na ausência do pleno emprego, a segurança material e uma vida significativa só podem ser garantidas se o direito à renda individual for parcial ou completamente desligado da atividade assalariada propriamente dita. Tal disjunção entre renda e emprego, que libertaria os indivíduos do trabalho, pressupõe necessariamente uma ruptura com a reinante filosofia contratualista da justiça e uma inflexão na direção de uma filosofia solidarista da dádiva. Dado que Marx mantém explicitamente o princípio que liga o direito a uma renda à “igual obrigação de todos ao trabalho” (Marx, 1972, IV: 481), ele não consegue conceber tal direito senão acompanhado dessa correspondente obrigação. Conseqüentemente, se quisermos conceber o direito à renda como um direito incondicional e desligado do dever de trabalhar, temos de procurar em outro lugar – ainda que a *Crítica do programa de Gotha* se aproxime de uma posição não contratualista.

No seu famoso *Ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss formula uma teoria empiricamente fundada da dádiva que é capaz de justificar tal direito incondicional à renda. Para Mauss, a dádiva aparece imediatamente como um fenômeno ambíguo: ela é livre e, ainda assim, coativa; não pode ser imposta e, no entanto, é obrigatória. A dádiva é livre porque pressupõe a espontaneidade do Ego, sendo, entretanto, socialmente coativa. Com efeito, um olhar mais cerrado revela que a dádiva envolve uma tripla obrigação: a) a obrigação de Ego em dar livremente; b) a obrigação de Alter em aceitar a oferta de Ego; c) a obrigação de Alter em retribuir a oferta de Ego (Mauss, 1950:205-14). A obrigação de dar, receber e retribuir a dádiva não é forçada, no entanto. Espera-se que se dê, mas não se pode forçar qualquer indivíduo a dar, receber ou retribuir o dom. Considerada sob essa perspectiva de uma reciprocidade socialmente esperada, mas não imposta, toda oferta livre

de bens e serviços efetuada sem quaisquer garantias de retribuição é uma dádiva, contanto que a oferta seja animada pelo “espírito de dar”. A retribuição pode ser antecipada, mas a dádiva difere da troca na medida em que a retribuição não é o primeiro motor do ato. A doação é aceita, a retribuição é adiada, uma dívida é adquirida e, quando o presente é afinal retribuído, o antigo doador torna-se devedor. Assim, ao invés de ser simplesmente reproduzido, o círculo da dádiva é expandido, na medida em que o devedor torna-se, por sua vez, doador. O que importa na dádiva não é, portanto, a equivalência entre objetos de troca, como é o caso com a economia de mercado, mas o intercâmbio renovado de posições entre os sujeitos. Dado que toda oferta pretende renovar e perpetuar o ciclo de reciprocidade entre os indivíduos, o valor da dádiva não é ligado nem ao uso nem à troca. A dádiva realiza e representa outro valor: o valor relacional ou “vinculatório” (Godbout e Caillé, 1992:244). Com a dádiva, a primazia das relações entre objetos, que caracteriza as relações entre sujeitos – tanto os mediados e alienados pelo valor de troca das mercadorias quanto os mediados, mas não alienados, pelo intercâmbio do valor de uso dos bens –, torna-se, assim, secundária, de forma que a primazia das relações entre os sujeitos é restaurada. Invertendo a caracterização do fetichismo da mercadoria feita por Marx (Marx, 1972, XXIII: 86), poderíamos dizer que as relações entre as pessoas não mais aparecem como uma relação entre coisas, mas que as relações entre coisas agora aparecem como uma relação entre pessoas.

A dádiva não pertence simplesmente ao passado. Uma vez vista e compreendida como um gerador formal do vínculo social, seu caráter trans-histórico e sua relevância paradigmática para a análise do social tornam-se claros (Caillé, 1996c). Se definirmos “sociabilidade primária” como a totalidade de relações interpessoais que se desenrolam no mundo da vida e “sociabilidade secundária” como a totalidade de relações sistêmicas ou funcionais que governam os subsistemas da economia e do Estado (Caillé, 1993: 242-3), é fácil ver que todo o domínio da sociabilidade primária é estruturado pela lógica da dádiva, pelo menos na medida em que não estiver colonizado pela lógica impessoal e reificante do domínio da sociabilidade secundária. Ainda que a lógica sistêmica da sociabilidade secundária ameace o domínio da sociabilidade primária, os sistemas do mercado e do Estado não poderiam funcionar se não tivessem sucesso em mobilizar a energia afetiva do mundo da vida para os seus próprios fins. Em outras palavras, o domínio da sociabilidade

secundária está imerso (*embedded*) no domínio da sociabilidade primária, mas, ao mesmo tempo, ameaça subverter a relação hierárquica e encaixar as relações interpessoais no domínio da sociabilidade secundária. Nesse caso, a lógica sistêmica do mercado e do Estado iria subverter e substituir a lógica da dádiva e “aniquilar todas as formas orgânicas de existência” (Polanyi, 1944: 163), de tal maneira que as relações entre as pessoas passariam a ser sobredeterminadas pelas relações entre coisas, com as pessoas, no mundo da vida, tratando umas às outras como objetos. Para bloquear essa tendência, é importante que as associações do mundo da vida sejam fortalecidas e que os subsistemas sejam democraticamente domesticados para não minarem a integridade do mundo da vida. Nesse sentido, podemos ver que as reformulações do projeto socialista avançadas por Habermas e por Mauss justapõem-se: o objetivo do socialismo é limitar democraticamente o alcance da racionalidade impessoalizante dos subsistemas do mercado e do Estado em favor da racionalidade comunicativa das associações do mundo da vida. Para dizer o mesmo em termos tomados de empréstimo a Polanyi: o intuito é subordinar os subsistemas político e econômico à esfera social na qual estão imersos e atribuir a estes subsistemas o papel subordinado de meios para a consecução dos fins sociais que os cidadãos democraticamente decidem perseguir. Movendo-se não entre, mas para além da Cila neoliberal de uma sociedade de mercado e da Caríbdis do estatismo de bem-estar social, o projeto político-econômico do socialismo converge com os propósitos de uma democracia associativa que devolve os assuntos da sociedade, tanto quanto possível, às associações auto-organizantes do mundo da vida, que são publicamente fundadas, mas voluntárias (Hirst, 1993). Dado que o intuito não é abolir o Estado ou o mercado, mas garantir que a força mobilizadora da sociedade não seja minada pelo dinheiro ou pelo poder, a questão é encontrar a política certa para uma economia plural que redefina as relações tradicionais entre o Estado, o mercado e as associações, de modo que as atividades pessoalmente e socialmente “úteis” desempenhadas fora do trabalho assalariado tenham uma chance de florescer, revigorando politicamente o tecido social. Como diz Beck, o objetivo é mudar “de uma sociedade centrada em torno do trabalho para uma nova sociedade, uma sociedade política de cidadãos com intenções cosmopolitas” (Beck, 1999: 126).

Retornando agora ao problema do desemprego em massa, gostaria de explorar a “utopia realista” de uma sociedade pós-trabalhista animada pelo espírito da dádiva: a chave

para o advento de tal sociedade é a desmercadorização do trabalho por meio de uma disjunção entre trabalho e renda. Quando o trabalho não for mais um meio de vida e quando a vida não for mais dominada pelo trabalho e pelo dinheiro, as pessoas poderão dar sentido às suas existências por meio do engajamento em atividades livres que sejam recompensadoras em si mesmas e/ou socialmente úteis, ainda que não sejam produtivas ou recompensadas por uma renda. Dado que a desmercadorização pressupõe uma redistribuição substantiva da riqueza pública, o Estado não desaparecerá, tendo um importante papel a desempenhar, não como um substituto do mercado ou como um distribuidor paternalista de serviços, mas como um provedor das finanças públicas necessárias para “completar” o projeto do Estado de bem-estar social; ou, caso um *slogan* seja necessário, para garantir a passagem de um Estado de bem-estar para uma “sociedade de bem-estar social”. Nas páginas restantes deste artigo, gostaria de avançar um projeto para a reorganização do mercado de trabalho que consiste em quatro propostas concretas: a) redução do tempo de trabalho; b) introdução de uma renda básica, garantida pelo Estado, a todos os cidadãos; c) desenvolvimento de uma economia social do terceiro setor; d) extensão dos círculos de cooperação da economia informal e não monetária (ver também Caillé, 1996a: 127-36 e Offe, 1996: 214-7). Para evitar a impressão de que essas propostas são apenas projetos de castelos pairando no ar, quero enfatizar que economistas políticos já desenvolveram simulações macroeconômicas dos efeitos de algumas dessas sugestões e concluíram que elas são, na verdade, realizáveis, desde que, é claro, possam encontrar suficiente apoio político do público. Mesmo sem tal apoio, algumas das propostas ainda poderiam ser implementadas, entretanto, não como uma maneira de realizar a utopia de uma sociedade pós-trabalhista, mas como um simples meio pragmático de redução das fileiras superpopulosas do exército de desempregados.

1)**Redução e redistribuição do tempo de trabalho:** a redução do tempo de trabalho pretende não apenas redistribuí-lo – como expresso no *slogan* italiano “*lavorare meno per lavorare tutti*” –, mas também libertar os indivíduos do trabalho, de modo que estes tenham mais tempo à sua disposição para engajar-se em atividades livres (por exemplo, a contemplação do Verdadeiro, do Bom e do Justo ou o engajamento no trabalho cidadão) (Gorz, 1988: Parte 3; Beck, 2000). Do ponto de vista histórico, a política da

redução do tempo de trabalho, já em curso atualmente na Europa, simplesmente prolonga uma tendência secular. Considerando-se que, nos últimos 50 anos, o tempo anual de trabalho foi reduzido em 45% na França, isto é, em 1379 horas ou o equivalente a 172 dias com jornada de oito horas, podemos advogar que todos trabalham em tempo parcial atualmente. A diminuição do tempo de trabalho pode tomar duas formas: a redução pode ser coletiva (por exemplo, uma jornada semanal de 35 horas para todos os trabalhadores) ou a possibilidade de redução do tempo de trabalho pode ser individualmente oferecida àqueles que desejem trabalhar menos (por exemplo, trabalho em tempo parcial, licença parental, licença sabática etc.). Dado que a redução coletiva do tempo de trabalho não pode ser uniformemente introduzida em todos os empreendimentos e para todos os quadros de trabalhadores ao mesmo tempo, André Gorz “refuncionaliza” a idéia de flexibilidade do empreendedorismo pós-fordista e propõe uma redução gradual, porém constante, da jornada anual de trabalho, a ser realizada em uma base individual. Em um período de 15 a 20 anos, o tempo anual médio de trabalho deveria ser progressivamente reduzido das atuais 1600 horas para 1400, 1200 e, por fim, para 1000 horas anuais. “1000 horas por ano: isso pode significar 20 horas por semana em dois dias e meio, ou 10 dias por mês, ou 25 semanas por ano, ou 10 meses estendidos ao longo de um período de dois anos etc.” (Gorz, 1988: 283). Outros cenários são possíveis: “podemos também definir o tempo de trabalho para todo o tempo de vida; por exemplo, 20.000 ou 30.000 horas por vida, estendidos ao longo de um período de 50 anos de atividade potencial” (Idem). Há ainda outras possibilidades, desde que a redução do tempo de trabalho não seja, no entanto, acompanhada de uma redução concomitante da renda. Mesmo que a manutenção do salário não desconectasse completamente a renda do trabalho como tal, a independência da renda em relação ao tempo de trabalho é importante, pois uma redução não acompanhada pela perda de salário já representaria o primeiro importante passo na direção de uma desmercadorização do mercado de trabalho. Mas isso é exequível? Tal transformação não ameaçaria a competitividade dos empreendimentos? Certamente, mas apenas se os empreendimentos arcassem com todo o salário. Em compasso com o economista francês Guy Aznar (1998:59-64), podemos, entretanto, imaginar um esquema alternativo em que o salário seria composto por dois elementos: o primeiro componente representaria uma recompensa pelo tempo efetivo de trabalho, enquanto o segundo remuneraria as horas de trabalho livre. O

primeiro cheque seria pago pelo empregador e o segundo pela comunidade, sendo financiado por meio de impostos, mas também e sobretudo por uma redistribuição dos ganhos coletivos de produtividade (“o pagamento das máquinas”).

2) **Introdução de uma renda básica:** se a redução do tempo de trabalho sem perda de renda desconecta parcialmente os rendimentos do emprego, a proposta de introdução de uma renda básica ou salário cidadão, primeiramente sugerida por Thomas Paine, reinventada nos anos 60 por Milton Friedman e reapropriada nos anos 80 por uma multidão de sociólogos, economistas e filósofos de esquerda (Ferry, 1995; Revue du Mauss, 1996; Van Parijs, 1992), separa completamente renda e trabalho. Garantida simplesmente pela virtude da cidadania, a renda básica pode ser definida como “um rendimento incondicionalmente pago a todos individualmente, sem teste de meios ou requerimento de emprego” (Van Parijs, 1992: 3). Em outras palavras, como uma espécie de doação unilateral, o Estado garantiria uma soma bruta para todos os cidadãos adultos, independentemente de sua posição passada, presente ou futura no mercado de trabalho. Sem consideração pela biografia salarial ou pela disposição de trabalhar, todos os indivíduos, incluindo os milionários e aqueles que já possuem uma renda segura, receberiam assim um “democrédito” que seria, em princípio, suficiente para satisfazer suas necessidades vitais ou básicas. No que diz respeito a esse ponto, a renda básica difere das atuais garantias de renda mínima ou dos seguros-desemprego existentes não apenas porque é compatível e cumulativa com outras rendas, mas também porque os indivíduos não são obrigados a permanecer disponíveis para o mercado de trabalho formal. Graças a essa incondicionalidade, a renda básica torna-se irrevogável, o que explica por que sua introdução desarmaria definitivamente a “armadilha do desemprego”. Em todo caso, os indivíduos teriam uma escolha real entre as opções alta renda/mais trabalho ou menor renda/menos trabalho. Como resultado, o mercado de trabalho tornaria-se mais flexível. Porém, dado que os trabalhadores poderiam, em princípio, viver apenas de sua renda básica, condições desumanizantes de trabalho desapareceriam, na medida em que os indivíduos poderiam resistir à exploração e recusar a alienação. De qualquer forma, esses indivíduos teriam a oportunidade de engajar-se em atividades pessoalmente mais significativas ou socialmente mais úteis do que aquelas economicamente mais

recompensadoras. Nesse ponto, a justificação da doação unilateral feita pelo Estado torna-se clara: ainda que o Estado não possa forçar uma retribuição, de algum modo ele espera este retorno, não na forma de atividades produtivas, mas através das iniciativas de cidadãos que fortaleçam a vida associativa da sociedade (Caillé, 1996b).

Substituindo a idéia de equivalência ou reciprocidade pela noção de necessidade – “de cada um de acordo com as suas habilidades, a cada um de acordo com as suas necessidades” -, a idéia de uma renda básica tem sido descrita como a “estrada capitalista para o comunismo” (Van der Veen e Van Parijs, 1986). Reconhecendo o direito ao bem-estar sem impor uma obrigação correspondente ao regime de trabalho, ela rompe com a “norma da reciprocidade” e institucionaliza a “norma da beneficência”, que “reivindica que os homens ofereçam algo em troca de nada” (Gouldner, 1973: 266). “Algo por nada” não é o equivalente a oferecer um almoço livre para todos? Isso é factível? Aparentemente sim. Em primeiro lugar, se uma renda básica, substantiva o suficiente para cobrir despesas básicas, fosse introduzida, os atuais níveis de seguridade social, pensões, seguros-desemprego, créditos estudantis, desconto/alívio de impostos e assim por diante, para os quais cerca de 30% do PNB é atualmente dirigido, poderiam ser eliminados. Em segundo lugar, se a renda básica não fosse nominalmente fixada em certo montante (digamos, 500 euros), mas determinada como uma certa porcentagem do PNB (por exemplo, entre 30% e 50%) a ser redistribuída entre a população, um mecanismo de *feedback* garantindo a sua sustentabilidade seria automaticamente aduzido ao esquema (de Beer, 1995). De fato, se os cidadãos estivessem simplesmente contentes com a renda básica sem procurar contribuir com quaisquer atividades para a riqueza da nação, o PNB decresceria e, com ele, a própria renda básica, de forma que os indivíduos desocupados vivendo, como parasitas, desse rendimento assegurado seriam os primeiros a ser penalizados. Em terceiro lugar, falando tecnicamente, a renda básica seria concebida como um imposto de renda negativo. Assumindo-se que um dado limiar financeiro fosse determinado, todas as rendas concretamente situadas abaixo de tal fronteira seriam aumentadas pelo Estado até atingirem o nível da renda básica. Todos os rendimentos situados além do limiar, por outro lado, seriam taxados pelo Estado, de maneira a contribuir positivamente para as finanças públicas. Graças à natureza progressiva do sistema de tributação, uma redistribuição financeira dos rendimentos seria, assim, automaticamente realizada. Em quarto lugar, a

introdução de uma renda mínima garantida poderia estar associada à introdução de uma renda máxima, eco-impostos, cortes em programas de defesa e em subsídios para corporações. Finalmente, poder-se-ia seguir as proposições do ganhador do Prêmio Nobel Tobin e introduzir um imposto sobre o capital especulativo no mercado financeiro. Dado que 1 trilhão de dólares circulam diariamente nesse mercado, uma pequena taxa de 1% geraria 300 bilhões de dólares por ano, os quais poderiam ser utilizados para financiar uma renda básica. Entretanto, uma vez que tal reforma poderia funcionar apenas em uma base verdadeiramente global, a criação dessa espécie de contra-FMI parece, de fato, um pouco irrealista. Não obstante, na França, uma associação intitulada ATTAC, que milita pela introdução de tal imposto, foi recentemente lançada pelo editor do *Le monde diplomatique*.

3) **Desenvolvimento da economia social:** o propósito de introduzir uma renda básica, garantida pelo Estado, torna-se concreto e tangível com a (e no interior da) assim chamada economia social do setor voluntário e informal (Beck, 1999: 122-51; Eme e Laville, 1994: parte 2; Revue du Mauss, 1998; Rifkin, 1995: parte V). O termo “economia social” refere-se a esse setor híbrido e mal definido da economia no qual as pessoas oferecem voluntariamente seus serviços pessoais a indivíduos ou associações escolhidas e para fins não lucrativos. Fazer compras para deficientes na vizinhança, ser um companheiro para uma pessoa soropositiva, voluntariar na brigada de incêndio, cozinhar para um *café-musique* multicultural, revisar artigos para uma revista, vender calendários para organizações em favor do bem-estar animal ou dos direitos civis, organizar festas juninas; esses são apenas alguns exemplos de serviços relacionais do setor social no qual as pessoas se envolvem e para o qual elas doam livremente o seu tempo, sem esperar retornos materiais, por conta de um senso de lealdade ou até de dever para com a comunidade. Na medida em que essas atividades conviviais são pessoalmente gratificantes e socialmente úteis, esse setor relacional representa, de fato, um “setor utópico que honra as antigas utopias de trabalho não alienado” (Ferry, 1995: 105).

Reencaixada ou reimersa no mundo da vida, a economia social não segue a lógica do mercado, mas a lógica da dádiva. As pessoas doam tempo, e doam-no livremente, porque interiorizaram a norma da solidariedade. O trabalho no terceiro setor, mesmo quando é pago, não é primariamente motivado por interesses materiais, mas, como Weber teria dito,

por “interesses ideais” de sociabilidade e solidariedade. Atividades relacionais fazem sentido, não apenas porque oferecem a estabilidade de um emprego para um número significativo de pessoas (por exemplo, 6,9% da força de trabalho total nos Estados Unidos, 4,2% na França, 3,7% na Alemanha), mas também porque, ao inserirem as pessoas na comunidade, elas renovam os vínculos de sociabilidade e fortalecem as associações. Além disso, como Tocqueville (1961, II: 154-60) já havia notado há 150 anos atrás, graças ao fortalecimento das associações, as atividades relacionais também fortalecem a democracia e mantêm sob controle o suave, porém ubíquo, despotismo de um Estado paternalista.

Combinando a lógica da dádiva recíproca, a lógica competitiva do livre mercado e a lógica redistributiva do Estado igualitário, o setor associativo, no qual a maior parte dos serviços está concentrada, é um híbrido institucional do mercado, do não mercado e da economia monetária. Já que as associações não pretendem primariamente gerar lucro, a participação voluntária dos seus membros e as vendas dos serviços ou produtos que elas oferecem não são, em geral, suficientes para manter seus negócios financeiramente desimpedidos. A “militância empreendedora” não remunera. Doações caridosas de indivíduos ou empreendimentos podem ajudar, mas, em função de sua utilidade social e da redução dos níveis de desemprego que essas associações tornam possível, faz sentido esperar uma contribuição extra por parte das finanças públicas. Ainda que isso transformasse *de facto* as associações cívicas em instituições “semipúblicas” ou “para-estatais”, se elas pretendem escapar à rigidez formal e impessoalizante que caracteriza os serviços públicos, seria importante que elas permanecessem imersas no mundo da vida. Para evitar uma interferência demasiada por parte do Estado, poderíamos entregar a regulação aos cidadãos e imaginar um sistema associativo reformado no qual estes receberiam certo número de “vales” para o sustento das associações, os quais poderiam em seguida ser distribuídos para as associações escolhidas por eles, que poderiam por sua vez trocá-los por fundos públicos tirados do orçamento geral (Schmitter, 1995).

4) Extensão dos círculos de cooperação da economia formal e informal: os experimentos de pequena escala com trocas não mediadas pelo dinheiro e círculos de cooperação, os quais foram iniciados no século XIX por Owen e Proudhon, reemergiram novamente na conjuntura carregada de crise dos anos 80, na forma de SCTL, ou “Sistemas

Comerciais de Troca Local”³ (Bayon e Servet, 1998; Lang, 1994; Offe e Heinze, 1992). Círculos de cooperação podem ser definidos como redes de comércio auto-reguladas, informais e comunitárias que utilizam uma moeda local para facilitar a troca de serviços e bens entre os participantes da associação. A particularidade desse sistema econômico sociolocal está no fato de que ele não usa o dinheiro convencional como um meio formal de troca, mas uma moeda local (por exemplo, *Bobbins* em Manchester, *New Berries* em Newbury) que é baseada em unidades de tempo e não pode ser utilizada fora da comunidade. Ainda que os círculos de cooperação não pretendam se tornar auto-suficientes ou substituir a economia formal – eles se desenvolvem paralelamente a esta -, a introdução do tempo como medida e meio de troca coloca necessariamente o mercado monetário fora de ação, permitindo assim que aqueles que não têm dinheiro, mas bastante tempo a oferecer, possam comprar serviços pelos quais não poderiam pagar de outro modo. Com efeito, graças à substituição do dinheiro por uma moeda baseada no tempo, todas as pessoas envolvidas na rede de trocas podem, sem dinheiro, buscar serviços umas das outras, desde que estejam preparadas para oferecer serviços em troca. A lista de serviços demandados e ofertados na comunidade é exibida em um catálogo. Esses serviços incluem, tipicamente, uma mistura de atividades manuais, intelectuais e relacionais - tais como manutenção de veículos, jardinagem, ensino, serviço de babá ou serviços terapêuticos. Todas as transações da comunidade são comunicadas ao tesoureiro da associação. Atuando como um banco local, este registra todas as transações e mantém um registro dos balanços de créditos e débitos. Como o círculo de cooperação não é motivado pelo lucro, os juros não são nem coletados nem pagos. Além disso, dentro de certos limites, os membros são encorajados a contrair dívidas. Ao gastar unidades de tempo ainda não adquiridas, é esperado que eles provenham a outros a promessa do cumprimento de serviços futuros. No jargão SCTL, isso é descrito como “estar comprometido” e não como adquirir uma dívida (Lang, 1994: 9). Para compreendermos essa transvaloração de dívidas em boas ações, denominada “microkeynesianismo” por Offe e Heinze (Offe e Heinze, 1992: 98), é importante verificarmos que os círculos de cooperação são, na verdade, animados pelo espírito da dádiva. É porque outros doaram seus serviços que os indivíduos se comprometem com a retribuição da doação. Em concordância com a lógica da “reciprocidade serial”, tais

³ No original: *Local Exchange Trading Systems (LETS)*.

serviços não precisam ser retribuídos à pessoa da qual o serviço inicial foi recebido, mas podem ser realizados por qualquer outro membro da comunidade. Isso ilustra o caráter “holístico” da associação: a comunidade possui primazia sobre o indivíduo, o que é apenas outra maneira de dizer que as relações entre pessoas possuem primazia sobre as relações entre coisas (Dumont, 1977). A partir dessa perspectiva, podemos ver que, nos círculos de cooperação, não se trata tanto de indivíduos que trocam serviços e objetos quanto de sujeitos que se encontram através do intercâmbio de serviços e objetos. A economia paralela não pode e não deve substituir a economia formal. Porém, para os desempregados e outros excluídos que não têm mais nada a perder, aquela oferece não apenas a possibilidade de economizar dinheiro ou trabalhar sem estar empregado, mas também uma maneira de adquirir um senso de comunidade e, dessa forma, um senso de humanidade.

Bibliografia

- Arendt, H. (1958): *The Human Condition*. Chicago, University of Chicago Press.
- Aznar, G. (1998): *Emploi: la grande mutation*. Paris, Hachette.
- Bayon, D. and Servet, J.-M. (1998): ‘Les SEL, vers un nouveau monde citoyen et solidaire?’, *Revue du MAUSS semestrielle*, 11, 1, 309-339.
- Bell, D. (1974): *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting*. London, Heineman.
- Beamish, R. (1998): ‘The Making of the Manifesto’, in Panitch, L. and Leys, C. (eds.): *The Socialist Register*. Woodbridge, Merlin Press.
- Bourdieu, P. (1998): *Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l’invasion néo-libérale*. Paris, Liber-Raisons d’agir.
- Caillé, A. (1993): *La démission des clercs. La crise des sciences sociales et l’oubli du politique*. Paris, La Découverte.
- Caillé, A. (1996a): ‘Vers un nouveau contrat social?’, in Goff, J.-P. and Caillé, A.: *Le tournant de décembre*. Paris, La Découverte.
- Caillé, A. (1996b): ‘De l’inconditionnalité conditionnelle’, *Revue du MAUSS semestrielle*, 7, 1, pp. 367-382.

- Caillé, A. (1996c): 'Ni holisme ni individualism méthodologiques. Marcel Mauss et le paradigme du don, *Revue du MAUSS semestrielle*, 8, 2, pp. 12-58.
- Castells, M. (1996): *The Information Age. Vol. 1: The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Cohen, A. & Arato, A. (1992): *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, Mass., MIT.
- de Beer, P. (1995): 'Sociaal-economische mythen en het draagvlak voor een basisinkomen', in van der Veen, R. and Pels, D. (ed.): *Het basisinkomen. Sluitstuk van de verzorgingsstaat?* Amsterdam, Van Genneep.
- Dumont, L. (1977): *Homo Aequalis. Genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris, Gallimard.
- Eme, B. & Laville, J.-L. (eds.) (1994): *Cohésion sociale et emploi*. Paris, Desclée de Brouwer.
- Ferry, J.-M. (1995): *L'allocation universelle. Pour un revenu de citoyenneté*. Paris, Cerf.
- Forrester, V. (1996): *L'horreur économique*. Paris, Fayard.
- Foucault, M. (1969): *L'archéologie du savoir*. Paris, Gallimard.
- Godbout, J. & Caillé, A. (1992): *L'esprit du don*. Paris, La Découverte.
- Gorz, A. (1980): *Adieux au prolétariat. Au-delà du socialisme*. Paris. Galilée.
- Gorz, A. (1988): *Métamorphoses du travail. Quête du sens. Critique de la raison économique*. Paris, Galilée.
- Gorz, A. (1991): *Capitalisme, socialisme, écologie. Désorientations. Orientations*. Paris, Galilée.
- Gouldner, A. (1973): 'The Importance of Something for Nothing', in *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*. Harmondsworth, Penguin Books.
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1985): 'Die Kritik des Wohlfahrtsstaates', in *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine politische Schriften V*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.

- Habermas, J. (1990): 'Nachholende Revolution und linker Revisionsbedarf. Was heisst Sozialismus heute?', in *Die Nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*. Frankfurt/Main, Suhrkamp.
- Habermas, J. (1992): *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Hirst, P. (1993): 'Associational Democracy', in Held, D. (ed.): *Prospects for Democracy*. Cambridge, Polity Press.
- Horkheimer, M. (1972): 'Traditional and Critical; Theory', in *Critical Theory. Selected Essays*. New York, Seabury Press.
- Inglehart (1977): *The Silent Revolution. Changing Values nad Political Styles*. Princeton, Princeton University Press.
- Jameson, F. (1991): 'Conversations on the New World Order' in Blackburn, R. (ed.): *After the Fall. The Failure of Communism and the Future of Socialism*. London, Verso.
- Laclau, E. & Mouffe, C. (1985): *Hegemony and Socialist Strategy*. London: Verso.
- Lang, P. (1994): *Lets Work. Rebuilding the Local Economy*. Bristol, Grover Books.
- Lefort, C. (1986): *Essais sur le politique (XIXe-XXe siècles)*. Paris, Gallimard.
- Luhmann, N. (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft, Zweiter Teilband*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Manin, B. (1985): 'Volonté générale ou délibération? Esquisse d'une théorie de la délibération', *Le Débat*, 33, pp. 72-93.
- Marx, K. (1953): *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (Rohentwurf 1857-1955)*. Berlin. Dietz Verlag.
- Marx, K. (1968): 'Notes de lecture (1844)', dans *Oeuvres*. Tome II: *Economie II*. Paris. Gallimard.
- Marx, K. (1972): *Marx/Engels Werke (MEW)*. Berlin, Dietz Verlag.
- Mauss, M. (1950): 'Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques', in *Sociologie et anthropologie*. Paris, P.U.F.
- Méda, D.: *Le travail. Une valeur en voie de disparition*. Paris, Aubier.

- Offe, C. (1985): *Disorganized Capitalism. Contemporary Transformations of Work and Politics*. Cambridge, Polity Press.
- Offe, C. & Heinze, R. (1992): *Beyond Unemployment. Time, Work and the Informal Economy*. Cambridge, Polity Press.
- Offe, C.(1996): *Modernity and the State. East, West*. Cambridge, Polity Press.
- Polanyi, K. (1944): *The Great Transformation. The Political and Economic Origins of our Time*. Boston, Beacon Press.
- Revue du Mauss (1996): *Vers un revenu minimum inconditionnel?*
- Revue du Mauss (1998): *Une seule solution? Socio-économie du fait associatif*.
- Rifkin, J. (1995): *The End of Work. The Decline of the Global Labor Force and the Dawn of the Post-Market Era*. New York, Putnam.
- Schmitter, P. (1995): 'The Irony of Modern Democracy and the Viability of Efforts to Reform its Practice', in Wright, O. E. (ed.): *Associations and Democracy (The Real Utopias Project, Vol. 1)*. London, Verso.
- Seidman, S. (1983): 'Beyond Presentism and Historicism: Understanding the History of Social Science', *Sociological Inquiry*, 53, 1, pp. 79-94.
- Skinner, Q. (1969): 'Meaning and Understanding in the History of Ideas', *History and Theory*, 1969, 8, pp. 3-52.
- Tocqueville, A.(1961): *De la démocratie en Amérique*. Paris, Gallimard.
- Vandenbergh, F. (1997): *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*. Vol. 1: *Marx, Simmel, Weber, Lukács*. Paris, La Découverte.
- Van der Veen, R. and Van Parijs, P. (1986): 'A Capitalist Road to Communism', *Theory and Society*, 15, 5, pp. 635-656.
- Van Parijs, P. (ed.) (1992): *Arguing for Basic Income. Ethical Foundations for a Radical Reform*. London, Verso.
- Wellmer, A. (1993): 'Bedeutet das Ende des 'realen Sozialismus' auch das Ende des Marxschen Humanismus?', in *Endspiele: Die unversöhnliche Moderne*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.