

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS**

GABRIEL RAMPONI

O CONCEITO DE TRABALHO EM MARCUSE:
interpretação do artigo *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da
ciência econômica*

**GUARULHOS
2017**

GABRIEL RAMPONI

O CONCEITO DE TRABALHO EM MARCUSE:

interpretação do artigo *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica*

Dissertação apresentada à Universidade
Federal de São Paulo como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Filosofia
Área de concentração: Política, Conhecimento
e Sociedade
Orientação: Silvio Rosa Filho

**GUARULHOS
2017**

RAMPONI, Gabriel.

O Conceito de Trabalho em Marcuse: interpretação do artigo *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica*. / Gabriel Ramponi. – 2017.

1 f.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2017.
Orientação: Silvio Rosa Filho.

1. Marcuse. 2. Trabalho. 3. Marxismo heterodoxo. I. Rosa Filho, Silvio. II. O Conceito de Trabalho em Marcuse.

GABRIEL RAMPONI
O CONCEITO DE TRABALHO EM MARCUSE:
INTERPRETAÇÃO DO ARTIGO SOBRE OS FUNDAMENTOS FILOSÓFICOS DO
CONCEITO DE TRABALHO DA CIÊNCIA ECONÔMICA

Dissertação apresentada à Universidade
Federal de São Paulo como requisito parcial
para obtenção do título de Mestre em Filosofia
Área de concentração: Política, Conhecimento
e Sociedade.

Aprovação: ____/____/____

Prof. Dr. Silvio Rosa Filho Orientador
Universidade Federal de São Paulo

Profa. Dra. Jacira de Freitas
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Silvio Gomes Carneiro
Universidade Federal do ABC
Instituição

AGRADECIMENTOS

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, Luciane e Marcos, pelo apoio incondicional.

Ao professor Silvio Rosa, pela orientação fundamental para a realização deste trabalho.

Aos amigos já antigos, mas nunca velhos, de Pinhal, a Turma da Rena, Jess, Dadá, Ana, Laura, Gordo, Riki, Carlão e Gu.

Aos mestres Borges e Flávio pelo companheirismo em Campinas, ao som de Jorge Ben.

À Ju Franco, pela amizade e ajuda durante todo o processo.

Aos amigos que os tempos de faculdade me presentearam e que presentes sempre se fazem no coração, André, Queiroz, Pedro, Gá, Karel, Bruno, Arten, Dan.

À Pérola Parón, pelo carinho e braços abertos.

A todos e todas que, durante o processo da pesquisa colaboraram, direta ou indiretamente, para o pensamento.

À Unifesp e a todos os professores que fizeram parte desse percurso.

À CAPES e ao Instituto de Filosofia, pelo auxílio financeiro.

RESUMO

A dissertação busca explorar as fontes teóricas para o desenvolvimento do conceito de Trabalho na obra de Herbert Marcuse. Especificamente, se trata do primeiro período da obra do filósofo, sendo o centro gravitacional da pesquisa o artigo *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica*. Ali, Marcuse recorre a Hegel e Marx para fundamentar o conceito de Trabalho, contraposto ao delimitado pela ciência econômica. Assim, dedica-se um capítulo ao *Hegel de Marcuse*, como o coloca Andrew Feenberg, autor pelo qual nos pautamos para discorrer sobre as marcas na leitura que Marcuse fez de Hegel. Num segundo momento, a discussão passa ao marxismo marcuseano que, acompanhando a interpretação de Douglas Kellner, se caracteriza por sua heterodoxia. Isso se deve, em grande medida, pela descoberta e publicação dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* de Marx, texto ao qual Marcuse concede grande importância, principalmente para nossa problemática. O capítulo final da dissertação, então, é justamente o de apresentação do artigo supracitado. Espera-se, com a prévia discussão pormenorizada dos autores que ali servirão de fundamento a Marcuse, que se enriqueça a interpretação e reflexão sobre o conceito de Trabalho, bem como sua relação com a ciência econômica.

Palavras-chave: Marcuse. Trabalho. Marxismo heterodoxo.

ABSTRACT

The dissertation seeks to explore the theoretical sources for the development of the concept of Labor in Herbert Marcuse's work. Specifically, the focus is on the first period of the philosopher's work, with the article *On the philosophical concept of Labor* being the center of the research. There, Marcuse goes to Hegel and Marx to fundament the concept of Labor, counterposed to the posed by economic science. So, one chapter discuss *Marcuse's Hegel*, as Feenberg puts it, author by which we based ourselves to develop the influences on the interpretation that does Marcuse on Hegel. In a second moment, the discussion goes through the marcusean marxism that, according to Douglas Kellner, is characterized by its heterodoxy. That is due, in great measure, by the discovery and publication of Marx's *Economic-philosophical Manuscripts*, text which Marcuse grants major relevance, specially to our problematic. The dissertation's final chapter, then, is exactly that that presents the article quoted before. Hopefully the previous closer discussion on the authors that will serv as Marcuse's foundations enriches the interpretation and reflection about the concept of Labor, as well as its relation with the economic science.

Keywords: Marcuse. Labor. Heterodox Marxism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
1 ARISTÓTELES, HEIDEGGER E AS MARCAS DO <i>HEGEL DE MARCUSE</i>	15
2 MARXISMO HETERODOXO	24
2.1 A heterodoxia de Marcuse segundo Kellner	24
2.2 Os <i>Manuscritos</i> e o “homem” marxiano.	31
2.2.1 A recepção de Marcuse aos <i>Manuscritos</i> de Marx	31
2.2.2 O conceito de “homem” nos <i>Manuscritos</i>	35
3 DA ESSÊNCIA DO TRABALHO E SUA RELAÇÃO COM A TEORIA ECONÔMICA	45
3.1 Dos fundamentos filosóficos do trabalho	45
3.2 Do trabalho como categoria ontológica.	59
3.3 Trabalho no conjunto da existência humana.	65
CONCLUSÃO	69
REFERÊNCIAS	73

INTRODUÇÃO

No início de seu livro *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, Douglas Kellner afirma que Marcuse foi, durante os anos 60, o filósofo mais presente nas discussões tanto políticas e acadêmicas, quanto dentre a juventude que tomava as ruas em manifestações. Suas críticas à sociedade industrial avançada e defesa de ações políticas radicais teriam levado o autor a ser posicionado como “pai da Nova Esquerda” (KELLNER, 1984: 1). Não só fazia parte dos debates acadêmicos e filosóficos, como também da grande mídia, que o colocavam como conciliador de perspectivas destoantes na época assim como força manifesta de novas fantasias e utopias sociais. Como pode um filósofo alemão-americano ter se tornado uma espécie de celebridade internacional? Kellner ressalta que, se olharmos em retrospecto, as ideias de Marcuse encontravam um encaixe bastante notável com o sentimento revoltoso principalmente da juventude na época, que insurgia contra noções de conformismo diante do trabalho alienado, cada vez mais burocratizado a partir de uma administração totalizante da vida, além da opressão flagrante de parcelas marginalizadas da sociedade e do consumismo que dominava as que estavam inseridas; o cenário ganhava contornos ainda mais dramáticos no pano de fundo da Guerra do Vietnam. Esse quadro fez com que os revoltosos encontrassem em Marcuse um “porta-voz” de suas reivindicações e o avistassem como “aliado”; apesar de nunca ter se declarado líder de qualquer movimento, Marcuse, em contraste com os intelectuais de sua geração, recebia com bastante entusiasmo tanto a juventude que o aclamava em seus protestos quanto as discussões que configuravam a dita “Nova Esquerda”.

Essa caracterização midiática do autor o conferiu destaque e popularidade internacional, uma peculiaridade que pode por vezes ofuscar as análises de seus trabalhos teóricos e de suas contribuições filosóficas e políticas, como sugere Kellner. (1984: 4). Nesse sentido, o caráter de “filósofo da revolta dos jovens” pode constituir um obstáculo aos estudos que pretendam dar enfoque ao “professor universitário, o bom comentador de Hegel, que colocava seu primeiro trabalho (1932) sob o patrocínio de Heidegger”. Assim, pretende-se tratar, na dissertação que segue, do Marcuse estudioso dedicado de Hegel e Marx, antes mesmo de sua filiação e determinante participação no Instituto de Pesquisa Social sob a direção de Max Horkheimer, que contava também com a participação de teóricos como Theodor Adorno e Walter Benjamin. Dito isso, a exposição terá como foco o primeiro período da obra de Marcuse, antes dos anos 1960 bem como de seu ingresso no Instituto, em 1934,

que o conferiria *status* de um dos principais expoentes do que se convencionou chamar Escola de Frankfurt.

Comumente a obra de Marcuse é dividida em 3 fases, sendo a primeira até o ano de 1933 (MAAR, 2006: 16), ano em que o texto que constituiu o centro de interesse em nossas investigações, *Sobre os Fundamentos Filosóficos do Conceito de Trabalho da Ciência Econômica*¹, foi publicado. O texto encerraria, então, a primeira fase da obra de Marcuse, o que o posiciona, em certa medida, como nosso ponto de partida bem como o de chegada. Quer dizer, o conceito que instiga a pesquisa é justamente o de “trabalho”, e, então, questiona-se como o autor o delimita; assim, pretende-se dedicar um capítulo a apresentação do texto, percorrendo de maneira detida o caminho traçado. Isso possibilita uma apropriação do texto com maior demora, ao mesmo tempo em que nos permite indagar e discorrer sobre suas principais influências, já que é expressão do período de formação de Marcuse. Como o próprio autor afirma, os escritos que ali se destinam a fundamentar filosoficamente o trabalho buscam referência principalmente em dois autores que acompanharão Marcuse por todo seu desenvolvimento, a saber, Hegel e Marx.

Em 1932, sob orientação de Heidegger, Marcuse concluiu seu livro *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit*, traduzido para o inglês sob título de *Hegel's ontology and the theory of historicity*, e que seria sua tese de habilitação², onde eram expostos os resultados de seus estudos sobre Hegel. No mesmo ano, publicou também o artigo *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*. Segundo Wolfgang Leo Maar, em nota de rodapé a tradução de *Sobre os Fundamentos Filosóficos do Conceito de Trabalho da Ciência Econômica*, “essas duas obras configuram o enfoque marcuseano da época: uma leitura heideggeriana de Hegel e a descoberta dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx. Trata-se da tentativa de uma aproximação teórica entre filosofia existencial-concreta e marxismo.” (MAAR, In: MARCUSE, 2010: 45) Esse é o prisma determinante do período em que nos aprofundaremos a partir do texto indicado, na tentativa de contemplar a influência de Heidegger em seus estudos hegelianos, bem como sua leitura de Marx. Nesse sentido, é digno de nota o significado que a descoberta dos *Manuscritos* de Marx

¹Título original: “*Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs*”, in *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 69, n. 3, 1933.

² O que não aconteceu, já que Heidegger não chegou a aceitá-la.

tiveram sobre o autor, principalmente sobre sua leitura de Heidegger, como ele mesmo afirma em uma conversa com Habermas:

O que acontecerá após a falência da revolução? Esta era uma questão muito decisiva para nós. A filosofia era então principalmente (...) dominada pelo neo-kantismo, pelo neo-hegelianismo, e então de repente surgiu *Ser e Tempo* (de Heidegger) como uma filosofia efetivamente concreta. Ali se falava de 'existência', de 'Dasein', de 'a gente', de 'morte' (...). Isto parecia nos dizer respeito. Mas lentamente percebemos – e digo nós, porque não se tratava de um desenvolvimento apenas pessoal – que esta concretude era bastante falsa (...) Conceitos aparentemente tão concretos como existência, eram novamente dissolvidos em conceitos abstratos. Durante todo este tempo eu já lera Marx e continuei a fazê-lo, quando apareceram os *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. Esta foi provavelmente a virada. Aqui encontrava-se num certo sentido um novo Marx, que era efetivamente concreto e ao mesmo tempo ia além do enrijecido marxismo prático e teórico dos partidos. (Jürgen Habermas, Silvia Bovenschen et al., *Conversas com Herbert Marcuse*. Frankfurt, Suhrkamp, 1978, p. 11. In: MAAR, 1998: 19)

Para além de seu próprio pensamento e suas próprias indagações, Marcuse vê nos *Manuscritos* uma grande importância para a reflexão marxista em geral:

A publicação dos *Manuscritos Econômico Filosóficos* escritos por Marx em 1844 deve se tornar um evento crucial na história dos estudos Marxistas. Estes *Manuscritos* poderiam colocar a discussão sobre as origens e o significado originário do materialismo histórico, e toda a teoria do 'socialismo científico', sob nova posição. Eles também tornam possível por a questão da real conexão entre Marx e Hegel num caminho mais frutífero e promissor. (WOLIN e ABROMEIT, 2005: 86)

Essa última passagem constitui o parágrafo de abertura do ensaio *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*, ao qual dedicaremos análise mais detida ao discorrer sobre seus estudos em Marx.

Em recapitulação, então, os estudos se delimitarão ao primeiro período da obra de Marcuse, principalmente para que possamos aprofundar a compreensão do texto citado como central à pesquisa. Para desenvolvermos de modo satisfatório os principais pontos, seguiremos o caminho proposto por Kellner nos três primeiros capítulos de seu livro, onde o

autor elenca e comenta os principais textos de Marcuse nessa fase de sua formação. A partir da leitura desses textos, pretende-se expor os momentos fundamentais do itinerário de Marcuse até o texto *Sobre os Fundamentos Filosóficos do Conceito de Trabalho da Ciência Econômica*, de modo a revelar suas bases de sustentação. Tal proposta pode parecer injustificada mediante a afirmação do próprio Kellner de que “o ensaio sobre o conceito de trabalho tem uma curiosa posição na obra de Marcuse. É a culminação da primeira tentativa de Marcuse de desenvolver uma síntese entre Marxismo e filosofia burguesa e mostra claramente as deficiências dos primeiros esforços teóricos de Marcuse” (KELLNER, 1984: 88). Quer dizer, a dissertação se dedicará a um período notadamente “falho”, em termos de esforço teórico, da obra de Marcuse? Ainda mais: seu centro de gravidade é um texto que exponha justamente as principais falhas? A isso, diríamos que tais “deficiências” são justamente o que nos leva ao estudo. Seria melhor, inclusive, dissolvermos a noção de deficiência como falha, defeito. A porosidade dos esforços teóricos que Marcuse empreendeu nos leva a crer que ali se encontra um terreno fértil, frutífero à compreensão da obra do filósofo. Num sentido próximo, talvez, ao que o próprio Marcuse tenha se deparado nos *Manuscritos*. Ainda, esses textos são expressão das fontes de formação intelectual do autor e do momento de “virada” em seu desenvolvimento. O itinerário até esse escrito, vislumbrado através das mesmas análises de Kellner, pode se revelar como dos mais interessantes.

O texto de Marcuse traduzido sob o título *Novas fontes para a fundamentação do Materialismo histórico* constituiria “um dos mais importantes” textos de seu período de formação, ao mesmo tempo em que representaria o começo de uma “tendência de reinterpretar Marx à luz de seus primeiros escritos e de contínuos esforços de desenvolver as fundamentações filosóficas do Marxismo” (KELLNER, 1984: 77)³. Assim, poderemos nos dedicar a interpretar os *Manuscritos* de Marx apoiados na leitura de Marcuse.

O livro *Hegel's ontology and the theory of historicity*, segundo Kellner, constitui uma “sistemática interpretação das categorias básicas da ontologia de Hegel”, que o coloca em posição de grande interesse para estudiosos de Hegel, ao passo que alguns destes consideram, inclusive, como o “melhor livro de Marcuse” (KELLNER, 1984: 76). Para a sua investigação, acompanharemos o trajeto conceitual proposto por Feenberg, em capítulo dedicado a

³Tradução própria, do original “Marcuse’s review article on Marx’s *Economic-Philosophical Manuscripts* is one of the most important of his early essays. His interpretation begins a tendency to reinterpret Marx in the light of his early writings and continues efforts to develop the philosophical foundations of Marxism”.

explicitar as influências ali entrelaçadas por Marcuse bem como suas interpretações. Procuramos nos pautar pela brevidade ao tratar do tema, intenção que se prolonga por toda a dissertação.

Portanto, o que se pretende ao final do trabalho é que tenhamos desenvolvido suficientemente o trajeto de Marcuse até o texto *Sobre os Fundamentos Filosóficos do Conceito de Trabalho da Ciência Econômica*, de modo que, ao chegarmos ao terceiro capítulo e nos debruçarmos especificamente neste artigo, os conceitos tratados anteriormente possam ainda ecoar. O primeiro capítulo a lançar voz até ali gravita em torno da hipótese interpretativa de Feenberg endereçada à tese de Marcuse, onde esperamos suprir a necessidade de costurar as influências de autores como Heidegger e Aristóteles, na leitura que Marcuse fez de Hegel. Em seguida, a voz que faz coro será a do marxismo heterodoxo de Marcuse, conduzida por Kellner, além de uma leitura pormenorizada do conceito de "homem" nos *Manuscritos*, interpretado por Marcuse.

1. ESTUDOS EM HEGEL

A apreensão de Marcuse da filosofia Hegeliana é concentrada, no período de seus primeiros trabalhos, principalmente em duas publicações: o artigo de duas partes *Sobre o Problema da Dialética*, e sua tese *A Ontologia de Hegel e a Teoria da Historicidade*⁴. As duas publicações, como pode-se imaginar, dialogam entre si. Como afirma Kellner, “Na segunda parte do artigo, Marcuse resume suas teses sobre a ontologia de Hegel, as quais são desenvolvidas em seu livro sobre o assunto” (KELLNER, 1984: 73). As teses em questão levariam Marcuse a concluir que a ontologia hegeliana lança as bases reais sobre as quais se desenvolve sua dialética, o que, por sua vez, seria articulada através da "vida" como “conceito chave”, inclusive do “movimento da vida sócio-histórica” (KELLNER, 1984: 73). Como sugere já o título de sua tese, para o autor, a historicidade em Hegel está relacionada à sua ontologia, o que faz com que seja necessário trabalhá-la em pormenores para compreender seu conceito de historicidade, o qual, na interpretação de Marcuse, estaria então compreendido entre as categorias “vida” e "movimento". Como ressalta Kellner, essas categorias são, para Marcuse, melhor desenvolvidas por Dilthey, que mais avançou em seus trabalhos sobre a historicidade e suas principais características. Essa constatação fez com que Marcuse pudesse atribuir a Dilthey e sua *Lebensphilosophie* (tradição da "Filosofia da vida") o título, por assim dizer, de "verdadeiro herdeiro de Hegel" (KELLNER, 1984:75). "Marcuse define *Lebensphilosophie* como a escola de pensamento que reconheceu 'o Ser da vida humana como pertencente à fundação da filosofia e que a investigou ao longo dessas linhas'. Seu único verdadeiro representante é Wilhelm Dilthey" (BENHABIB, *Translator's Introduction*: xv. In: MARCUSE, 1987).

⁴ A tese (pré-requisito para obter a "habilitação" necessária para se tornar professor universitário na Alemanha da época, início da década de 1930) de Marcuse foi submetida a Heidegger, e nunca chegou a ser aceita formalmente, fato que contribuiu para que a opinião de Heidegger a respeito da tese seja desconhecida (KELLNER, 1984; FEENBERG, 2005). Seyla Benhabib, tradutora da tese para o inglês, apresenta duas versões do episódio: uma conta que Heidegger teria rejeitado a tese por diferenças políticas, enquanto a segunda que Marcuse, antecipando a impossibilidade de se tornar um acadêmico sob o regime nazista, não teria chegado a submeter a tese à faculdade de Freiburg; sendo assim, Heidegger nem a teria lido, possibilidade a que a tradutora se atém como mais provável, apesar de admitir que as circunstâncias "permanecem obscuras" (tradução própria) (BENHABIB, *Translator's Introduction*: x, xi. In: MARCUSE, 1987).

À centralidade das categorias de "vida" e "movimento" acompanha-se o conceito de trabalho, indicativo de sua amplitude na filosofia hegeliana trabalhada por Marcuse:

A explicação de Marcuse sobre a categoria dialética de 'negação' em termos de prática humana é especialmente interessante e significativa como uma chave para seu *mind-set* filosófico. A modalidade básica da prática é a "verdadeiramente criativa e transformadora" negação de objetos e condições sócio-materiais da vida. Vida humana, ele argumenta, vai além, ou transcende, suas 'determinações... ao superar sua própria imediata situação presente e orientando a si mesmo a avançar desde suas atuais possibilidades a situação mais elevada'. Ele reivindica que a análise de Hegel do desejo e do trabalho na *Fenomenologia do Espírito* expõe a 'qualidade essencial da ação de "negação"' enquanto o trabalho se torna consciente de sua natureza criativa, sua habilidade de modificar e transformar a si mesmo e seu em torno" (KELLNER, 1984:73).

Como sugere a passagem, Marcuse não entende a negação como negação total, mas, antes, uma "negação determinada", consciente do potencial libertador da situação que nega e, então, preserva, ao mesmo tempo em que supera suas condições "obsoletas ou repressivas"⁵ (KELLNER, 1984:73), o que se revela no processo do trabalho humano.

Nesse momento do trabalho, portanto, nos dedicaremos ao aprofundamento nas categorias centrais da tese de Marcuse, procurando dar ênfase especial às categorias relacionadas ao conceito de trabalho, bem como ao próprio conceito. Para tanto, nos apoiaremos nos comentários de Andrew Feenberg.

*

⁵ A atitude que a negação dialética, como exposta acima, promove na abordagem do objeto a ser trabalhado, se faz presente, por exemplo, na abordagem de nosso autor em seu texto "A obsolescência da psicanálise", em que analisa a teoria freudiana e afirma sua negação, ou obsolescência: "Assim, a psicanálise extrai sua força da sua obsolescência: de sua insistência nas necessidades e possibilidades individuais, que foram ultrapassadas pelo desenvolvimento social e político. Mas o que é obsoleto nem por isso é falso. [...] A verdade da psicanálise consiste em manter a fidelidade às suas hipóteses mais provocadoras" (MARCUSE, 2010: 109,110).

A abordagem de Feenberg à tese de Marcuse é exposta em seu livro *Heidegger e Marcuse: a Catástrofe e Redenção da História*⁶. Ali, no capítulo *A Dialética da Vida: O Hegel de Marcuse*, o autor busca explorar as influências que perpassam a leitura marcuseana de Hegel, bem como as influências que o próprio Marcuse identifica em Hegel, através da apresentação e desenvolvimento de alguns conceitos chave da tese. Benhabib enfatiza que *Ontologia de Hegel* "permanece central não apenas para a compreensão da relação filosófica de Marcuse com Heidegger mas igualmente para iluminar sua leitura altamente original e criativa de Hegel e avaliar a marca Hegeliana de seu Marxismo crítico" (BENHABIB, *Translator's Introduction*: xi, xii. In: MARCUSE, 1987). Próximo a essa interpretação, Feenberg apresenta "A hipótese [que] concerne à referência implícita de Marcuse à relação da dialética histórica de Hegel com o modelo produtivo do ser em Aristóteles, sua repetição Heideggeriana, e conceitos relacionados no Marxismo⁷" (FEENBERG, 2005: 50). Nesse sentido, logo de início, Feenberg chama atenção à centralidade de Aristóteles para o Hegel de Marcuse, e como esse Aristóteles seria "Heideggeriano". A proposta ali presente, ao estabelecer essas conexões entre os autores, não se endereça à investigação da "fidelidade" de Marcuse à leitura de um ou outro autor, mas, antes, como já sublinhado acima, à identificação dessas influências, bem como à "tradução" moderna de alguns conceitos.

A hipótese e a tradução que a acompanha é trabalhada desde o início do texto, quando Feenberg afirma que Marcuse, em sua tese, "dá seguimento à Heidegger afirmando que a categoria aristotélica central na base da *Lógica* de Hegel é *kinesis*, 'movimento', *Bewegtheit*" (FEENBERG, 2005: 47). O conceito aristotélico *kinesis* é contraposto à visão empirista de que "as coisas existentes são tudo o que há", quer dizer, excluindo o movimento interno de como a coisa se constitui tal qual existe, seu vir-a-ser. Curiosamente, essa dinâmica, se tratando da relação entre Aristóteles e Hegel, é quase auto-explicativa: "a explicação de Hegel dessas dinâmicas começam onde Aristóteles parou" (FEENBERG, 2005: 55). Quer dizer, a explicação da dinâmica está próxima da dinâmica mesma. Mas, é claro, seria simplista demais

⁶ Tradução própria. Título original da publicação é *Heidegger e Marcuse: the Catastrophe and Redemption of History*.

⁷ Vale destacar que ambos autores fazem referência a questões relacionadas ao marxismo de Marcuse já presente na tese, ainda que de maneira implícita; como o próprio autor afirma, em um cartão postal à Karl Löwith em 28 de Julho de 1931, "A questão *Hegel-Marx* não é endereçada explicitamente, embora eu espere que essa interpretação jogue alguma luz nova nessa conexão" (MARCUSE apud BENHABIB, *Translator's Introduction*: xii. In: MARCUSE, 1987). Apesar disso, o presente capítulo não se deterá nessas relações, tratadas com maior centralidade no segundo capítulo do trabalho.

nos contentarmos com essa constatação. Em Hegel, as "coisas que existem" são chamadas ou de "existência" ou "ser-aí (*Dasein*)", enquanto o movimento interno ganha contornos de potencialidades inerentes, essenciais, sua *dynamis* aristotélica: "O que a coisa é em si mesma sempre transcende sua existência" (FEENBERG, 2005: 55). Nos vemos frente a uma bifurcação, como coloca Feenberg:

A bifurcação do ser consiste na separação entre em-si-mesmo e ser-aí. Entes não são apenas divididos em si mesmos, eles estão em movimento pela tensão que sua divisão interna cria. Assim, a bifurcação significa que ser nunca é simplesmente si-mesmo, mas sempre 'em outro', tomado de possibilidades irrealizadas e envolvido no processo de transformação que o move adiante. (FEENBERG, 2005: 55)

Se o ser está em bifurcação entre o que é em si mesmo, e sua existência, e essa bifurcação mesma é que o coloca em movimento, ou *kynesis*, o que o mantém em unidade? O conceito hegeliano de movimento se move na unidade da própria mudança. "Essa unidade é realidade, *energeia*, mas assim como no Aristóteles de Heidegger, também no Hegel de Marcuse, realidade não está simplesmente 'aí' mas é ela mesma um tipo de movimento" (FEENBERG, 2005: 55). Portanto, a unidade não está *em* movimento, mas *é* movimento⁸. Daí a unidade na própria mudança enquanto realidade: "ser-por-si-em-outro". "Esse é o termo que abrange *energeia* e *dynamis* em sua necessária relação" (FEENBERG, 2005: 56). A "tradução" do conceito aristotélico à ontologia hegeliana, então, encontra seus termos: "o ser para si (*energeia*) do em si (*dynamis*)" (MARCUSE, 1987: 148).

Deve-se destacar que a unidade que é movimento, o é na realização de si mesma, no sentido mesmo de conceber realidade a seu em-si, fazer real sua essência em existência. Ao mesmo tempo, essa realidade "envolve uma temporalidade específica, uma conexão com aquilo que desde sempre foi, sua essência" (FEENBERG, 2005: 60).

De qualquer modo para que exista, isto é, para que seja um ser que é fundamentado e que é sustentado ao longo dessa unidade substancial fundamentada, ser deve já *ter*

⁸ Ver capítulo 5 de *One-dimensional Man*: "To the Plato of the later dialogues and to Aristotle, the modes of Being are modes of movement - transition from potentiality to actuality, realization." (MARCUSE, 1964: 127)

sido; deve ter uma *essência*; a cada momento a verdade de seu ser está por trás dele. É sempre à frente de sua própria verdade, sempre foi além. (MARCUSE, 1987: 81).

Segundo Feenberg, Marcuse lança mão de um neologismo de Heidegger para explicar a temporalidade da essência, a de que seu processo de realização envolve "essencialização" do ser, "de uma realização a próxima. A essência é a unidade dessas várias manifestações" (FEENBERG, 2005: 60). Em tais manifestações, os "acidentes" também tem um papel a desempenhar em relação à substância do ser. Ou, antes, "a substância é a totalidade de acidentes", o que faz com que, mais uma vez, seja sublinhado o caráter de unidade, e, além disso, de unidade em realização de si mesma: "Ser é assim auto-gerador e auto-unificador" (FEENBERG, 2005: 60). Daí que inicialmente afirmou-se a essência de movimento do ser, face a uma outra leitura daquilo que é simplesmente como existe. "O que quer que seja é em movimento entre sua forma dada e sua potencialidade" (FEENBERG, 2005: 60). O manifestar-se da realidade do que se é, movimento pela bifurcação entre a essência e a existência, da relação entre *energeia* e *dynamis*, rompe com noções estáticas de todas as coisas, fazendo essencial o processo de constituição de si mesmo auto-gerido, substancialmente acidental.

A unidade do ser que, como já vimos, nasce da constante mudança e transformação de si mesmo, estabelece, assim, um "aspecto normativo" (FEENBERG, 2005: 61). Quer dizer, ao conservar a unidade na relação bifurcada do ser, a realidade, ou *energeia*, é revelação de potencialidades inscritas essencialmente.

Quando Hegel diz que o real é o racional e o racional é o real, ele não está apenas descrevendo o estado existente das coisas. Ele está fazendo uma exigência. O ser não-verdadeiro tem de abrir caminho ao verdadeiro ser. A revelação do verdadeiro ser é um processo de desenvolvimento. (FEENBERG, 2005: 61).

Ao contrário dos Gregos, a tradução moderna desse processo de revelação, ou mesmo da ideia de *energeia*, não pressupõe uma essência fixa, pré-estabelecida. Assim, a revelação não aponta a um *eidos* prévio, a ser realizado, mas, antes, é afirmação de que sua "auto-criação é teleológica sem um *telos* anterior, [que] aponta a um fim que ela mesma cria. Esse é o trabalho da história" (FEENBERG, 2005: 61). Pela primeira vez, a história aparece na dinâmica do ser. Mas o que se quer dizer com história nesse sentido?

Ao passo que a essência perde, na passagem para a modernidade, sua estabilidade como essência fixa, a relação entre o ser e a infinitude também se transforma. Abandonada a concepção teológica, o infinito passa a ser imanente à finitude do ser, ao seu próprio movimento, ou melhor, é o movimento próprio do ser. "Não é um progresso sem fim – o 'mau infinito' de Hegel – mas um movimento interno de auto-realização" (FEENBERG, 2005: 58).

Desse ponto em diante, Hegel inaugura a dimensão inteiramente nova da *historicidade* universal do ser e abre o caminho para compreender a essência do *histórico*. O processo de acontecer do ser finito não é um desenvolvimento em direção a algum objetivo previamente determinado ou indeterminado. Não é de forma alguma um acontecer ao e desde [o objetivo]. É um puro acontecer em si mesmo, imanente ao ser mesmo. O ser finito não *tem* história; ele *é* história. A história dos humanos é apenas um *modo* específico do processo universal e deve ser compreendido apenas em unidade com isso (MARCUSE, 1987: 55).

Se o ser *é* história, então a história é fundamentalmente uma categoria ontológica. Isso reforça o que já dissemos sobre a dissolução do caráter pré-determinado da essência, ou sua transcendentalidade; a auto-realização essencial, movimento infinito do ser finito, é, portanto, histórica, o que significa dizer que tampouco a história cessa, independentemente da potencialidade revelada, da realização de si. Em suma, a "essência então não pode mais ser tida em garantia como um significado e propósito atemporal mas é também lançada na história" (FEENBERG, 2005: 59).

Como afirmado acima na passagem de Marcuse, o ser *é* história e a história do ser humano é apenas um *modo* de ser do ser histórico. O processo que caracteriza o ser como histórico é, portanto, universal. E "no que a universalidade desse processo consiste? Ela abrange a natureza assim como a história humana? Ou a natureza transcende a história sob o controle de leis eternas?" (FEENBERG, 2005: 59). Segundo Feenberg, ao se orientar em direção a tais questionamentos, Marcuse lembra que Hegel tomava a natureza como um momento do auto-desenvolvimento da vida e, ao mesmo tempo, seu pressuposto. Ela é incorporada pelo espírito, que faz dela sua existência, seu "mundo": faz da natureza ahistórica, histórica. "Isso ainda deixa em suspenso a questão de o que era natureza antes de ser tão generosamente

incorporada ao espírito como mundo. Marcuse tenta explicar essa afirmação ambígua do caso em seus contemporâneos escritos Marxistas⁹" (FEENBERG, 2005: 59). Esse ato constitutivo do mundo, por assim dizer, revelado na forma de um processo que é, em si mesmo, movimento infinito na finitude do ser histórico, também encontra tradução entre Aristóteles e Hegel na leitura de Marcuse.

A historicidade em Hegel, perpassada por seu conceito de Vida, é trabalhada por Marcuse como conceito análogo à *techné* de Aristóteles.

Vida requer um mundo no qual desabroche a si mesma. O sujeito vivente 'faz' esse mundo e confrontando-o confronta a si mesmo. Esse mundo não é natureza no sentido de ciências naturais. Antes, é correlato às tendências da vida, suas necessidades, movimentos, percepções (FEENBERG, 2005: 62).

O "sujeito vivente" que "faz" o mundo, pressuposto da Vida e pressuposto de si mesmo, delinea sua existência em relação com a objetividade, de maneira a criar e se apropriar dessa objetividade. Dessa constatação, Feenberg sugere que não se conclua uma "relação de conhecimento" (FEENBERG, 2005: 62), formadora do conhecer, mas, antes, da "atividade" própria da coisa. O que aqui se chama de atividade, é análogo a todo o processo que viemos descrevendo ao longo da seção; a diferença, ou melhor, continuidade, talvez se revele no que concerne à objetividade: "atividade envolve fases de 'objetificação e desobjetificação, recaindo à alteridade e reabsorvendo de volta ao ser para si, um processo de externalização e unificação" (MARCUSE, 1987: 296). Desse modo, a apresentação de Feenberg chega, enfim, ao conceito de trabalho.

Aqui a atividade de fazer um mundo assume a forma literal no conceito de trabalho como objetificação desenvolvida na *Fenomenologia*. Desejo e trabalho são formas de atividade na qual a vida manifesta a si mesma e a seu mundo. Os conteúdos intrínsecos do si são objetificados no mundo através do trabalho. A vida então é um processo concreto de revelação, a mais elevada e plena revelação. É através do

⁹ A relação com a natureza, bem como ela é compreendida, em Marx, e a leitura de Marcuse sobre será tratada com maior delonga no segundo capítulo, especificamente no modo como Marx "antropologiza" essa relação.

trabalho que a coisidade alcança sua plena realização. O objeto como barreira indiferente, como o outro 'negativo' da vida, é superado. (FEENBERG, 2005: 62)

É notável como o conceito de trabalho parece encerrar todo o processo que viemos descrevendo até aqui. Encerrar, tanto no sentido de conter o movimento fruto da bifurcação entre a essência e a existência do ser, que agora se revela na objetificação e desobjetificação que dão forma ao seu mundo, quanto no sentido de ponto final do processo, ainda que um final análogo à finitude do ser. Um fim que ele mesmo se coloca, como na infinitude imanente do ser finito e histórico, a teleologia sem um fim pré-estabelecido, a auto-criação. Como atividade auto-geradora, criadora do mundo manifesto da vida, o trabalho é aqui conceituado como atividade livre. "Vida é o verdadeiro sentido do ser na medida em que assenhora suas próprias possibilidades e existe através do conhecimento e livre disposição de si mesmo" (FEENBERG, 2005: 62). O que concede realidade ao ser, portanto, é o trabalho enquanto "livre disposição de si mesmo". Ou, antes, a "realidade é em essência um objeto do 'trabalho'" (MARCUSE, 1987: 276).

A objetificação e desobjetificação, apesar de terem sido processos relacionados à coisidade, não se limitam a isso, como tampouco o mundo a que dão forma no qual a vida se manifesta. A criação pelo trabalho inclui a objetificação institucional e cultural. "A estrutura da atividade produtiva¹⁰ em sentido estrito se torna o modelo da criação histórica em geral" (FEENBERG, 2005: 63). Como cita Feenberg, o "conceito de trabalho como objetificação da vida da comunidade" (FEENBERG, 2005: 63) é visto por Marcuse como "talvez a maior descoberta de Hegel" (MARCUSE, 1987: 300), fundamento da historicidade, de modo a compreender a um só tempo a mudança e as bases da "mundaneidade do mundo em termos de atividade humana" (FEENBERG, 2005: 63). Como foi dito acima, em uma passagem de Feenberg¹¹, o trabalho revela-se, como auto-criação, trabalho da história.

¹⁰ Quanto à "atividade produtiva", e seu papel na hipótese interpretativa de Feenberg, afirma-se que o "tema unificador dessa interpretação é produção, uma categoria central para Aristóteles e conseqüentemente para o primeiro Heidegger e também Lukács. Produção é uma das categorias centrais do primeiro Marxismo de Lukács, não apenas produção econômica mas produção da história. Essa é a categoria sob a qual Lukács explica a desreificação da sociedade através da ação revolucionária. Produção histórica é a única prática de auto-feitura que Lukács descreve como unidade da teoria e da prática. Acharemos essa categoria em trabalho na interpretação de Hegel por Marcuse" (FEENBERG, 2005: 49).

¹¹ "Essa auto-criação é teleológica sem um *telos* anterior, aponta a um fim que ela mesma cria. Esse é o trabalho da história" (FEENBERG, 2005: 61)

2. MARXISMO HETERODOXO DE MARCUSE

2.1: A heterodoxia marxista de Marcuse segundo Kellner

Logo no primeiro parágrafo do texto de Kellner, ele sintetiza o objetivo de Marcuse em seu primeiro ensaio publicado: uma síntese, por sua vez, de Marx e Heidegger, ou melhor, uma interpretação fenomenológica do marxismo. Essa proposta de Marcuse visava uma reconstrução do marxismo, que à época era predominantemente marcado pelas interpretações da Segunda Internacional e pelo dogmatismo do marxismo Soviético. Além disso, o texto de Marcuse, segundo Kellner, é um dos primeiros a interpretar criticamente o livro de Heidegger *Ser e Tempo*. Dito isso, é importante ressaltar a tese de Kellner diante dessa tentativa de Marcuse: enquanto outros comentadores desse período da obra de Marcuse afirmam que sua tentativa fracassa miseravelmente por “justaposições mecânicas” (p. 38) que deixariam sua interpretação incoerente, ou até mesmo diminuem a tentativa, por se tratar de um projeto que teria sido rapidamente abandonado, Kellner vai salientar o contrário, em ambos os casos. Além de enfatizar e valorizar o grande esforço de Marcuse para apresentar uma alternativa ao então ossificado marxismo, solidificado em academicismos dogmáticos, e poder assim jogar luz às questões do dia, quer dizer, a crise do capitalismo e a crise do próprio marxismo, Kellner afirma que o tratamento dado aos conceitos ali naquele momento continuaram a dar forma ao pensamento de Marcuse através dos anos durante seu trabalho posterior. Sendo assim, acompanharemos a trilha interpretativa de Kellner, no enalço da aventura marcuseana e sua caminhada heterodoxa pelo marxismo.

Para tanto, de saída é importante ressaltar que Marcuse enxergava no marxismo uma “teoria da prática revolucionária”. Como Kellner faz referência, no começo do texto *Contribuições para uma Fenomenologia do Materialismo Histórico* Marcuse afirma que

O Marxismo, em cujo contexto epistemológico o materialismo histórico adentra a história, não aparece na forma de uma teoria científica – como um sistema de verdades em que seu significado repousaria em sua precisão como conhecimento [*Erkenntnisse*] – mas sim em uma teoria de ação social, do ato histórico [*Tat*]. O Marxismo é ambos teoria da revolução proletária e crítica revolucionária da sociedade burguesa.

Com uma apropriação do marxismo a partir de seu próprio contexto epistemológico, Marcuse empreende uma interpretação que o afastaria da leitura do marxismo como “socialismo científico”, que “o julgaria de acordo com critérios de rigor científico” (KELLNER, 1984:39). Porém, como afirma Kellner, isso não significa dizer que o autor “advoga um conceito de ação radical estritamente voluntarista” (KELLNER, 1984:39), mas, pelo contrário, enfatiza o caráter de unidade da teoria e da prática, sendo ciência, portanto “na medida em que a ação revolucionária que almeja libertar e estabelecer requer compreensão em sua própria necessidade histórica – na verdade de seu ser” (MARCUSE, In: WOLIN e ABROMEIT, 2005:1).

A ação revolucionária tampouco pode ser colocada à prova em qualquer momento ou sob qualquer contexto. Ela surge no auge da contradição entre as potencialidades humanas e sua impossibilidade de realização:

A questão da ação radical pode ser posicionada significativamente apenas no momento em que o ato é apreendido como realização resoluta da essência humana e ainda ao mesmo tempo em que precisamente essa realização parece ser uma impossibilidade factual – isto é, em uma situação revolucionária (MARCUSE, In: WOLIN e ABROMEIT, 2005:1).

Portanto, o marxismo para Marcuse ganha traços de ciência na medida em que concebe uma unidade entre a teoria e a prática, em que a história surge como o fator decisivo entre elas. O autor “ênfatisa acima de tudo a inseparável unidade da teoria e da práxis, ciência e ação, em que toda investigação Marxiana deve preservar como seu mais alto guia” (MARCUSE apud KELLNER, 1984:39). Kellner afirma que um dos elementos característicos da heterodoxia marxista de Marcuse ainda não se faz presente nessas concepções, a saber, a crítica da própria noção de ciência. Porém, frente às vertentes que enxergavam no Marxismo uma teoria do socialismo científico, Marcuse já apresenta alternativas interpretativas. As leis históricas e o determinismo com que tais vertentes compreendiam o processo histórico é justamente o que Marcuse está rejeitando. A leitura marxista do autor, científica no sentido em que a interpretação da necessidade histórica é feita a partir do próprio contexto epistemológico apresentado, que concebe em unidade a teoria e a prática, faz com que ele “inje um elemento subjetivo da necessidade como consciência de um estado intolerável de

interesses que pode levar a ação para superá-lo.” Ao contrário de uma visão predominantemente objetiva da história, então, “Marcuse enraíza sua noção de ‘necessidade histórica’ numa dialética sujeito-objeto” (KELLNER, 1984:42).

Segundo Kellner, o conceito de *necessidade* empregado por Marcuse em seus primeiros ensaios também deriva de uma leitura heterodoxa do conceito.

Quando ele fala de ‘necessidade’ ou ‘necessidade histórica’, ele não quer dizer com isso necessária conexão causal (tampouco necessidade lógica), mas joga com as raízes Alemãs de *Not-wendig*: uma situação histórica, nesses termos, contém uma necessidade (*Not*) à qual indivíduos se direcionam a abolir, produzindo a abolição do que é absolutamente intolerável. (KELLNER, 1984:41).

Portanto, ao negar uma visão determinista do processo histórico, o autor posiciona seu foco sob uma relação dialética de sujeito-objeto. Nesse sentido, a situação revolucionária, em que as potencialidades humanas se veem frente à impossibilidade factual de realização das mesmas, faz dos indivíduos objetos do “intolerável” da situação ao mesmo tempo em que sujeitos de sua abolição. O papel concedido aos indivíduos viria a distanciar Marcuse de uma leitura ortodoxa do marxismo. Apoiado na teoria da reificação de Lukács, “que descreve como a sociedade capitalista objetifica e aliena os indivíduos”, a “consciência” e “fatores subjetivos da revolução” ganharam maior relevância para Marcuse a partir de sua leitura de *História e Consciência de Classe*. Do mesmo modo, chamou a atenção do autor nessa obra a presença de “fatores negligenciados do Marxismo, como a dialética Hegeliana” e “a tentativa de desenvolver uma filosofia Marxiana” (KELLNER, 1984:40). A apropriação de Marcuse da teoria de Lukács e seu conceito de reificação “se refere mais a um processo de desumanização e alienação produzido pelas condições materiais da sociedade capitalista do que à forma da sociedade burguesa e a objetividade” (KELLNER, 1984:40).

Ao processo de desumanização imposto pelo modo de produção capitalista Marcuse endereça, então, “o objetivo da prática revolucionária”, de “superar todas as formas de alienação para alcançar ‘uma vida à altura de um ser humano’”. A superação desse estado alienado tem como meta, portanto, “um estado do ser mais plenamente humano”. Nesse sentido, ao passo que a tradição marxiana forneceria “uma dimensão normativa” às “reivindicações de que sob o capitalismo as pessoas são alienadas, exploradas e desumanizadas”, (KELLNER, 1984:59) como Kellner ressalta que Marcuse interpretava, a

Fenomenologia poderia conceber e descrever “um conceito normativo do ser humano não-alienado” (KELLNER, 1984:60), de forma a constituir o ponto de vista do qual a crítica poderia ser feita. Kellner, ao tratar desse ponto, faz referência a uma passagem de Marcuse em uma crítica de *Ideologia e Utopia* de Karl Mannheim, que revelaria, como argumenta Kellner, que o autor

acreditava que um Marxismo fenomenológico pudesse superar o dilema do relativismo histórico. Mannheim tinha argumentado que o Marxismo é uma ideologia que meramente reflete a situação histórica de uma dada classe e assim tem uma validade não mais que relativa. Marcuse almejava defender a validade reivindicatória (*Geltungsanspruch*) do Marxismo contra sua desvalorização sociológica, e estabelecer que havia critérios de validade que iriam além da esfera de mudança histórica. (KELLNER, 1984:60).

À essa interpretação, prossegue Kellner, estaria subjacente a consonância com “a distinção Marxiana-hegeliana entre aparência e essência”, a partir da qual se afirmava que seria “tarefa da teoria descrever as estruturas e processos essenciais que sublinham as aparências, menos essenciais, derivativas e passíveis de mudanças” (KELLNER, 1984:60).

A busca de Marcuse por uma interpretação fenomenológica do materialismo histórico revelaria, para Kellner, uma “aversão ao materialismo cru e ao reducionismo econômico” (KELLNER, 1984:61). Essa leitura vai ao encontro da insistência de Marcuse para que a divisão entre o “material” e o “espiritual” seja rejeitada, assim como a noção de que um anteceda o outro, reiterando “que *Dasein*, como ser-no-mundo, já é sempre ‘material’ e ‘espiritual’, ‘econômico’, e ‘ideológico’ a um e mesmo tempo” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:25). Sobre o conceito de *Dasein*, Marcuse afirma que

O ser-no-mundo de *Dasein* significa o lançamento em um com-o-mundo e meio histórico-concreto, tal que a *Dasein* determina e se desenvolve em cada caso desde esse mundo. Relembremos a exibição da interpretação fenomenológica do primeiro modo de conduta de *Dasein* como ser prático, que faz-prover: ser como fazendo a si mesmo em seu mundo, direcionando a si mesmo a seu mundo, utilizando os objetos a serem encontrados em seu mundo ao passo que se provem úteis à seu prover. Isso significa que *Dasein* histórica-concreta deveria ser entendida primeiramente em termos de como proveu a si mesmo em seu mundo e de acordo com seu mundo. A

primeira ocupação de Dasein é consigo mesma, com sua produção e reprodução (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:25).

Nesse contexto e dentro da proposta de ressaltar a leitura heterodoxa do Marxismo de Marcuse, cabe-nos ressaltar a ênfase na situação concreta em que Marcuse busca conceituar a Dasein e sua interpretação fenomenológica. Talvez já tenha ficado claro que um dos fatores mais importantes no que tange à leitura marcuseana é a não aceitação de prioridades entre elementos do processo histórico, como entre “matéria” e “espírito” mas, antes, um foco na simultaneidade dos processos e principalmente nas questões concretas da existência que os formam. Como vimos, o ponto nodal da combinação entre fenomenologia e materialismo histórico para Marcuse em seus primeiros ensaios diz respeito à identificação do permanente dentre as mudanças, do essencial entre as aparências. Assim, Kellner ressalta que “uma possível motivação final à virada de Marcuse ao existencialismo fenomenológico como modo de uma nova sustentação filosófica para o Marxismo é seu comprometimento com a preocupação com os problemas concretos da existência humana e com a situação do indivíduo existente” (KELLNER, 1984: 63). Em comparação com as tendências ortodoxas do Marxismo à época, isso significava uma rejeição da subestimação “dos problemas do indivíduo existente” com que essas correntes abordavam o problema, que “frequentemente viam indivíduos como funções de uma classe ou grupo sem especial interesse ou importância enquanto indivíduos” (KELLNER, 1984: 63). Essa tendência apontada por Marcuse, segundo Kellner é expressada de modo mais presente em seu segundo ensaio, *Da Filosofia Concreta*.

Voltando à relevância da ação radical prevista por Kellner na leitura que Marcuse fazia da teoria Marxista, a Filosofia Concreta seria radical, por sua vez, “no sentido de ir às raízes do fenômeno em causa” (KELLNER, 1984: 63). Quer dizer, as “condições materiais da existência, com a produção e reprodução da vida cotidiana” (KELLNER, 1984: 63, 64). Em certo sentido, ao se endereçar à Dasein, na passagem citada acima, isso já se fazia presente. Porém, agora o autor se dedica mais à “especificidade histórica, com as configurações e características únicas da atual sociedade” (KELLNER, 1984: 64). Assim,

Uma vez que o sofrimento dos indivíduos contemporâneos é determinado pela ‘estrutura da sociedade capitalista’, uma filosofia concreta preocupada com os problemas reais do indivíduo existente deve descrever as estruturas do capitalismo

que causaram sofrimento humano e a crise da vida cotidiana, e deveria engajar a filosofia na luta contra o capitalismo. (KELLNER, 1984: 64).

O ensaio *Da Filosofia Concreta* representa então, como o afirma Kellner, uma combinação entre “a preocupação do existencialismo com a situação concreta do indivíduo com o foco Marxiano nos problemas históricos e sociais e a práxis revolucionária”. Esse ensaio de Marcuse representaria, frente à tendências do existencialismo alemão, uma tentativa de não abandonar “o indivíduo existente aos poderes reais da sociedade e da história” (KELLNER, 1984: 66).

Após termos mapeado alguns pontos pelos quais Marcuse se afasta de leituras ortodoxas do Marxismo e os quais também teriam sido determinantes para a criação de sua própria interpretação, podemos agora nos aprofundar em alguns desses pontos. Em recapitulação, ao conceber a situação revolucionária como uma situação intolerável de impossibilidade dos indivíduos de se realizarem em suas potencialidade humanas, Marcuse se propõe a combinar o marxismo, teoria que fundamentaria os processos pelos quais ocorrem a desumanização e alienação humanas, e a fenomenologia, que seria responsável por conceber o ser humano não alienado. Nesse sentido, exploraremos a seguir a leitura que Marcuse fez dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* de Marx, com especial atenção ao tema do humanismo.

2.2 Os *Manuscritos* e o “homem” marxiano.

2.2.1 A recepção de Marcuse aos *Manuscritos* de Marx

Ao início de sua discussão sobre o artigo de Marcuse, *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*, Kellner ressalta a importância da interpretação marcuseana dos *Manuscritos* de Marx, tanto para a própria continuidade da obra do autor, quanto para a releitura do marxismo. Com a publicação dos *Manuscritos* em 1932, a recepção de Marcuse é um esforço na direção de ler o marxismo à luz de suas origens filosóficas, em meio à síntese com a economia política e a teoria revolucionária.

Ao passo que Marcuse acabara de publicar um ensaio onde interpretava *Ser e Tempo* de Heidegger, sua interpretação dos *Manuscritos* contribuiu para que “Heidegger versus Marx” não fosse mais um problema para ele, como o próprio autor afirma. Ali, Marcuse encontrou bases para problematizar questões filosófico-revolucionárias, a partir da teoria da alienação e do humanismo presentes nos escritos de Marx. No que diz respeito ao marxismo, isso significava uma dissonância em relação à leitura do ‘socialismo científico’, ou antes, o colocava sobre outras bases. Uma das expectativas, por assim dizer, do artigo de Marcuse, era trabalhar num campo mais fecundo as relações entre Marx e Hegel. O argumento do autor era de que dessa maneira poderia ser investigado o “significado original das categorias fundamentais’ de Marx.

Essa proposta revisionista entrava em embate direto com as correntes ‘ortodoxas’, de certa forma dominantes, do marxismo, como o marxismo-leninismo, que evitou trabalhar com as questões contidas nos *Manuscritos* e suas relações com os posteriores escritos de Marx. Eventualmente, com os *Manuscritos* cada vez mais relevantes para a leitura do marxismo, essas correntes ‘ortodoxas’ afirmavam que o “Marx filosófico-humanista” havia sido totalmente abandonado pelo autor em seus escritos posteriores.

Ao avesso, Marcuse afirmava que os *Manuscritos* eram uma “fundamentação e crítica filosófica da economia política no sentido da teoria da revolução”. Marcuse lia a crítica à economia política de Marx como baseada nas categorias da filosofia de Hegel, tais como trabalho, objetificação, alienação, superação e propriedade. Além disso, o autor sugere que a dialética marxiana não é ‘mera abstração da dialética hegeliana’, mas desenvolvida a partir da reflexão dos próprios conceitos da filosofia hegeliana. Talvez o mais relevante assinalar em relação a isso seja que a “teoria da alienação e sua abolição revolucionária” em Marx, seria

alicerçada numa concepção da natureza humana que serviria de base para a crítica da vida humana sob a sociedade capitalista, e, conseqüentemente, à economia política. As categorias e o método hegeliano, então, seguiriam presentes até nos escritos de cunho mais econômico do autor, como sugere Marcuse, o que invalidaria a reivindicação de uma “clivagem” entre o Jovem Marx, e o Velho Marx.

A leitura que considera a clivagem na obra de Marx afirma que sua primeira fase seria filosófica, enquanto a posterior seria científica. O que Marcuse buscava demonstrar, é que a crítica de Marx era, ao mesmo tempo, destinada à economia política clássica e autores como Adam Smith, Ricardo e Say, e também à sociedade capitalista e seus efeitos sobre os indivíduos. Assim, tanto a separação entre uma fase filosófica e outra científica não faria sentido para Marcuse, quanto elas seriam simbióticas. Quer dizer, a crítica de Marx seria realizada partir da fundamentação filosófica dos principais conceitos da economia política, bem como lançava mão de uma nova forma de ciência, uma ‘nova ciência humana’, que tivesse como horizonte a revolução Comunista e unificasse as disciplinas separadas academicamente, já que se tratava de uma ciência que apreenderia o ser humano plenamente, em sua “inteireza”.

A crítica simultânea que Marx faz à economia política e à sociedade capitalista, e que Marcuse enfatiza para negar a clivagem na obra do autor, mira precisamente o “fenômeno que é acobertado pela economia política burguesa”, ou seja, o trabalho alienado. Quer dizer, ao estabelecer a fundamentação filosófica de sua crítica dos conceitos chave da economia política clássica, burguesa, Marx ao mesmo tempo explicita as condições sob as quais a vida humana está submetida na sociedade capitalista. Ao passo, por exemplo, que a economia política lida com o conceito de trabalho como mero fator econômico, Marx busca explicitar o caráter antropológico do trabalho, recolocando a alienação, desenvolvida a partir de sua investigação da filosofia hegeliana, em bases concretas e materiais, resignificando-a em termos de uma “degeneração” da vida humana.

Ao ignorar o ser humano, então, em seus esquemas, o próprio sujeito do trabalho, fundante da atividade econômica, a economia política é vista por Marcuse como uma ciência não-humana, que deriva e descreve um “mundo inumano, de coisas e commodities”. Assim, por meio da leitura que Marcuse apresenta dos *Manuscritos*, deve-se enfatizar a refutação do marxismo como uma leitura do mundo que reduziria o ser humano a um animal econômico. Antes, o marxismo é a crítica desse reducionismo.

Feita essa breve introdução e contextualização, passaremos então a investigação do que Marx entendia por essa “inteireza” do ser humano, que citamos acima. Apoiados pelos comentários de Kellner, buscaremos jogar luz ao modo como Marcuse conduz a interpretação do conceito de “homem” nos *Manuscritos*.

2.2.2 O conceito de “homem” nos *Manuscritos*

Desenvolvendo as reflexões de Marx sobre Comunismo e humanismo em seus primeiros trabalhos, Marcuse enfatiza a satisfação de necessidades, o cultivo dos sentidos, os componentes estético-eróticos numa civilização não-repressiva, e uma nova sensibilidade e consciência como componentes necessários de uma sociedade liberada (KELLNER, 1984: 85).

A partir dessa citação de Kellner podemos identificar alguns dos principais pontos pelos quais teremos de passar se quisermos explorar a interpretação de Marcuse sobre o tema do humanismo e do próprio conceito de ser humano desenvolvidos por Marx nos *Manuscritos*, como, por exemplo, “sensibilidade” e “necessidade”. A ambos os conceitos, Marcuse dedica atenção especial em seu esforço de apresentar a leitura que faz da “determinação de homem” nos *Manuscritos*, e inclusive de seu humanismo, que, segundo o autor, “é a base de um tipo particular de realização da essência humana” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:95). Ao estabelecer os conceitos determinantes para se pensar a essência humana, então, é que Marx lançaria mão da crítica da economia política. Como resume Kellner, “Marcuse argumenta que toda a crítica marxiana da economia política e a teoria da revolução é fundada numa certa concepção da natureza humana e suas potencialidades essenciais” (KELLNER, 1984: 81). Essa concepção é o objeto de estudo da seção que segue, onde tentaremos expor a leitura de Marcuse, identificando e desenvolvendo os principais conceitos em sua interpretação.

A descrição de Marcuse da “essência humana” trabalhada por Marx, começa pela concepção do homem como ente-espécie. O homem faria da espécie, sua própria e outras, seu objeto. Quer dizer, o homem seria capaz de apreender as peculiaridades comuns a um ente específico, a uma espécie específica de ente, assim como a si próprio enquanto espécie. Em outras palavras, ao fazer da espécie do ente seu objeto, o homem pode apreender sua essência. As possibilidades encerradas no objeto poderiam, assim, ser exploradas. Nisso reside a potencialidade humana de se relacionar livremente com seus objetos, através de seu trabalho livre, que se revela aqui como sendo a atividade específica do ser humano, em que sua própria especificidade se realiza: como ente-espécie, o homem tem a liberdade de trabalhar seus objetos, bem como liberar as potencialidades inscritas e implícitas no objeto, através do qual ele mesmo se realiza.

“O homem como ente-espécie”, continua Marcuse, “é um ente universal” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:96). Ao apreender os objetos em sua espécie, o homem seria capaz de lidar universalmente com seu objeto, apropriar-se de sua universalidade, em um relacionamento universal com a objetividade. Tudo se passa como se a natureza se apresentasse como um meio para a vida humana, sobre o qual o homem trabalharia e criaria livremente de acordo com suas necessidades. Como meio da criação humana, a natureza se revela como um “pré-requisito”, assim como na relação do homem com a objetividade. Quer dizer, os objetos são os meios pelos quais o homem se coloca no mundo, em sua capacidade teórica de apreensão da espécie do objeto, assim como na prática lhe permite trabalhar livre e universalmente sobre tal: a práxis objetiva humana. “Ele tem que transformar os objetos desse mundo em órgãos de sua vida, nos quais e pelos quais se manifesta”. (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:96).

Mas a afirmação de que a natureza é um meio necessário à realização da vida humana limitaria a relação apenas à uma satisfação imediata das necessidades? Marcuse claramente responderia que não. Em sua interpretação do que Marx expõe nos *Manuscritos* fica bastante evidente que tanto a compreensão da natureza não estaria limitada a um meio de mera satisfação física do homem, quanto as próprias necessidades humanas não estariam limitadas às físicas. O livre desenvolvimento do ser humano, ao contrário, é que se demonstra como necessário. Como dissemos acima, a atividade livremente performada, o trabalho livre do homem, é o modo específico com que o homem se relaciona com a objetividade, na criação de seu mundo e de si mesmo. Essa criação, essa potencialidade de explorar as inerentes possibilidades de cada objeto a ser trabalhado, é que distinguiria o animal humano do animal não humano. Um animal não humano estaria sujeito à imediatez em sua relação com a natureza, agindo de acordo com suas necessidades mais imediatas. O humano, por outro lado, agiria de modo a estabelecer mediações com seu meio, ou como já dissemos, trabalhando livremente a objetividade em uma relação universal. Como afirma Marcuse, “Nessa liberdade o homem reproduz ‘o todo da natureza’, e através de transformação e apropriação vai além, ao passo com sua própria vida, mesmo quando essa produção não satisfaz uma necessidade imediata” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:97). Talvez agora já comece a ficar palpável em que sentido a natureza não se limita a um meio do ser humano, ou melhor, como a relação entre homem e natureza não é posta em dinâmica de oposição um ao outro. Nas palavras de Marcuse, “homem é natureza. [...] Onde quer que cruzemos com natureza na história humana é ‘natureza humana’ enquanto o homem por sua vez é sempre ‘natureza

humana' também” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:97). O ser humano, então, como ente-espécie, ente capaz de objetificar sua relação consigo mesmo e com outros entes, enquanto espécies, se relaciona com a natureza de maneira universal e livre, uma vez que ele mesmo é natureza, e, portanto, objeto de si mesmo. O fundamento da unidade entre o homem e a natureza estaria, por fim, no processo de objetificação, compreendido como essencial da natureza humana. Estaria, então, assegurada a liberdade humana pela própria dinâmica de sua essência?

A essência humana seria tingida por uma contradição: “[...] a essência humana – que é em si mesma objetiva – é a raiz do fato de que objetificação pode se tornar reificação e aquela externalização [*Äußerung*] pode se tornar alienação [*Entäußerung*]” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:98). A objetificação, processo essencial pelo qual o homem produz sua própria essência, criando e realizando a si mesmo, cria, ao mesmo tempo, seu mundo. Ainda que esse mundo seja a manifestação essencial das potencialidades humanas, ele se apresenta ao homem como algo externo ao seu ser, enquanto objetividade real, que pode vir a ser uma força sobrepujante, “além de seu controle” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:98). A possibilidade humana de perda de seu próprio objeto se realizaria, segundo Marcuse, no trabalho alienado e na propriedade privada.

“Marx tenta então enraizar a objetificação e o seu conflito interno ainda mais profundamente na determinação de homem”. (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:98). Ao prosseguir na descrição de tal aprofundamento, Marcuse faz movimento semelhante ao que foi feito acerca da relação entre homem e natureza. Quer dizer, assim como havia inicialmente reconhecido uma relação necessária entre o homem e natureza, que posteriormente se revela em dinâmica de unidade, a relação entre homem e a objetividade se torna mais e mais próxima, a ponto de se afirmar que o homem é “posto por objetos” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:98). Pois, então, se a partir de sua atividade vital, o trabalho performedo livremente, o homem era capaz de manipular os objetos que lhe eram apresentados e apreendidos, trazendo à tona as possibilidades inscritas em seu ser – do objeto e do homem –, agora vemos como, ao mesmo tempo, o homem vem a ser a partir da objetividade: tudo se passa como se o homem fosse o pressuposto posto da objetividade. Assim, podemos compreender melhor em que sentido o homem, na definição marxiana que Marcuse procura explorar, é natural e objetivo, ou, ainda, como as duas qualidades se revelam em unidade.

A qualidade de ser posto por objetos é, contudo, a determinação fundamental da ‘sensibilidade’ [*Sinnlichkeit*] (ser dotado de sentidos, os quais são afetados por objetos) e assim Marx pode identificar ente objetivo com ente sensível, e a qualidade de ter objetos fora de si mesmo com a qualidade de ser sensível (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:98).

Como dissemos no início da seção, uma das categorias enfatizadas por Marcuse seria a sensibilidade, e talvez agora já tenha ficado mais palpável sua relevância. Se retomarmos: o homem é identificado como ente-espécie, ente capaz de apreender os objetos a partir da respectiva espécie, assim como a si mesmo (o que em última – ou primeira? – instância é precisamente o que possibilitaria toda a discussão feita até aqui); seu poder de objetificação o coloca em unidade com a natureza, objetividade por meio da qual se realiza e cria o próprio mundo, que pode vir a se colocar como *externalidade*, *alienada* de seu ser, subjugando-o, como força que o afeta para além de seu controle. A qualidade de ser afetado, ou seja, a sensibilidade, é que faz do homem ente objetivo, seu ponto de partida. “Assim ‘sensibilidade’ para Marx se move ao centro de sua fundamentação filosófica: ‘Sensibilidade (vide Feuerbach) tem de ser a base de toda ciência¹²’” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:98).

Já terá ficado claro da dedução acima que ‘sensibilidade’ é aqui um conceito ontológico entre a determinação da essência do homem e que vem antes de qualquer materialismo ou sensualismo. O conceito de sensibilidade aqui acolhido¹³ por Marx (via Feuerbach e Hegel) remonta à *Crítica da Razão Pura* de Kant. Lá é dito que a sensibilidade é a percepção humana única através da qual objetos nos são *dados*. Objetos somente podem ser dados ao homem na medida em que o ‘afetem’. Sensibilidade humana é afetabilidade. Cognição [*Erkenntnis*] humana enquanto sensibilidade é receptiva e passiva. Recebe o que é dado, depende e necessita dessa qualidade de lhe ser dado. Na medida em que o homem é caracterizado por sensibilidade ele é ‘posto’ por objetos, e ele aceita esses pré-requisitos através da cognição. Como um ente sensível ele é receptivo, passivo, e sofredor. (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:98, 99).

¹² Na edição brasileira dos *Manuscritos*, lançada pela Editora Boitempo (2010), essa passagem de Marx se encontra na página 112.

¹³ Na edição traduzida ao português do texto de Marcuse foi utilizado o termo “acolhido”, mantido por parecer uma escolha interessante de palavra, principalmente em vista do desenvolvimento seguinte do conceito de sensibilidade. Na edição em inglês usada como base para a pesquisa, a passagem está como segue: “The concept of sensuousness here *taken up* by Marx [...]”. Grifo nosso.

Para Feuerbach, então, como Marcuse explica após essa passagem, a “receptividade dos sentidos” seria restaurada como “ponto de partida da filosofia” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:99). Quer dizer, ao contrário de Hegel, Feuerbach negaria uma consciência livre, o puro pensar, como determinação do homem, e argumentaria que o ente humano seria “carente”, necessitado de que os objetos lhe sejam dados, um ente passivo, o que seria a substância de sua existência.

Em Marx, Marcuse identifica a mesma tendência a colocar a sensibilidade como fundamental. Como para Feuerbach o homem depende de que os objetos lhe sejam dados, em Marx essa qualidade se transforma na dependência humana da objetividade pré-existente. Novamente, vemos como Marx desenvolve sua determinação do homem na mais profunda relação com a objetividade: passível de ser afetado por objetos, como ente sensível, a objetividade é pressuposto do homem, meio de sua manifestação, o que o torna indissociável do mundo. “Essa tendência está sujeita à ambição de alcançar uma figura real, concreta do homem como um ente objetivo e natural, unido ao mundo, oposto ao ‘ente’ abstrato de Hegel, livre de sua ‘naturalidade, pré-estabelecida, que coloca a si mesmo e toda a objetividade”. (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:99). Ao estabelecer as raízes naturais do homem, Marx enfatiza o seu caráter limitado e condicionado, criatura *sofredora* que é. O sofrimento, como qualidade do ente humano, aparece aqui intimamente relacionado à sensibilidade e passividade, uma outra maneira de dizer que o homem está sujeito a ser afetado – e, mais ainda, depende disso para se colocar no mundo – pelos objetos que lhe são dados. E como sente aquilo que sofre, aquilo que o afeta, o homem é um ente apaixonado. “A paixão do homem, sua real atividade e espontaneidade, é atribuída à sua sofrência e carência, na medida em que é uma aspiração de alcançar um objeto pré-estabelecido que existe fora dele” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:99). A paixão aqui aparece, então, como o que move o homem, a força que o impele a buscar o objeto do qual depende, como ente dependente que é. Nesse sentido, nos encontramos com algo que foi afirmado anteriormente, a saber, com a necessidade do homem de manifestação de totalidade da vida, e em que medida o Comunismo de Marx está intimamente ligado ao seu Humanismo (como Kellner afirma na passagem citada na abertura da seção), enquanto uma forma específica de realização da essência humana – algo que tentamos explorar até aqui. Isso fica claro em uma passagem que Marcuse cita dos *Manuscritos*, e que com certeza vale a pena a leitura em seu parágrafo todo:

Vê-se como o lugar da *riqueza* e da *miséria* nacional-econômicas é ocupado pelo *homem rico* e pela necessidade (*Bedürfnis*) *humana* rica. O *homem rico* é simultaneamente o *homem carente* de uma totalidade da manifestação humana de vida. O homem, no qual a sua efetivação própria existe como necessidade (*Notwendigkeit*) interior, como *falta* (*Not*). Não só a *riqueza*, também a *pobreza* do homem consegue na mesma medida – sob o pressuposto do socialismo – uma significação *humana* e, portanto, social. Ela é o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*). A dominação da essência objetiva em mim, a irrupção sensível da minha atividade essencial é a *paixão*, que com isto se torna a *atividade* da minha essência (MARX, 2010: 112,113).

Marcuse, então, enfatiza em seguida em que medida a sensibilidade e a carência não são de forma alguma qualidades individuais de comportamento, mas sim categorias ontológicas, que tampouco se limitam apenas à cognição, mas sim à realização da essência humana. A comparação de que lança mão o autor, é importante ao nosso objeto de estudo: tanto a configuração da sensibilidade humana, em sua aflição, sofrimento, e carência, não é “apenas questão de cognição”, quanto não o são “puramente econômicos” “como expressos no trabalho estranhado”.

Ao final da seção no texto de Marcuse, o autor justifica então, com o que foi dito, a importância de ter se dedicado com mais demora ao desenvolvimento da sensibilidade em meio a configuração essencial do homem, ao passo que assinala, em sua interpretação, a importância do conceito na direção que Marx toma em relação à filosofia alemã clássica:

[...] em Marx é esse conceito de sensibilidade (enquanto objetificação) que orienta a decisiva virada da filosofia clássica alemã para a teoria da revolução, pois ele insere os traços básicos do ente *prático* e *social* em sua determinação essencial do homem. Como objetividade, a sensibilidade do homem é essencialmente objetificação prática, e por ser prática é que é essencialmente objetificação social. (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:100)

*

Porém, se por um lado Marx lança mão do conceito de sensibilidade em sua interpretação do homem, aproximando-se da filosofia de Feuerbach, por outro retoma o conceito de trabalho que delinea a concepção da práxis humana, retomando Hegel. Portanto, como sublinha Marcuse, “as coisas não são assim tão simples como poderíamos esperar; o caminho

desde Feuerbach à Marx não se caracteriza por uma estrita rejeição a Hegel. Ao invés disso, Marx, nas origens da teoria revolucionária, mais uma vez se apropria de alcances decisivos de Hegel, transformando-as” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:100). Pois então, se até agora Marcuse tratou de explorar o processo de objetificação, a partir da sensibilidade humana, categoria pela qual explica como a objetividade é pressuposto do homem, e como lhe são dados os objetos, agora dá um passo adiante e trabalha a relação do homem com esse mundo que tem, pré-estabelecido, que lhe forma e com o qual se relaciona: “Devemos agora descrever de maneira mais próxima esses modos de ter e de se relacionar com o mundo” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:101).

Segundo Marcuse, em Feuerbach, os “modos de ter e de se relacionar com o mundo” são fundamentalmente teóricos, o que se revela na maneira com que o autor descreve a relação do homem com a realidade, na qualidade de “percepção”. Já em Marx, a relação real do homem com o mundo se dá a partir do trabalho, conceito que substitui, então, a percepção de Feuerbach. Apesar disso, a centralidade do caráter teórico não se perde, mas é “combinada com o trabalho numa relação de interpenetração dialética” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:101).

Já vimos, ainda que rapidamente, em que sentido o trabalho é visto por Marx como a atividade vital do homem, em que suas potencialidades se realizam objetivamente, numa relação universal porque livre, expressão da natureza que o homem enquanto ente-espécie alcança. Agora, porém, podemos nos aprofundar em como o trabalho é responsável por efetivar a universalidade do homem, sua liberdade, quer dizer, torna-las reais, bem como em que condições. Essa passagem é acompanhada de uma virada na descrição de Marcuse: enquanto a categoria de sensibilidade era descrita como qualidade de passividade e receptividade, ao explorar mais de perto a categoria do trabalho nos vemos frente a uma qualidade de atividade, ação em consonância com os instintos. Os objetos dos instintos do homem existem fora dele, e, portanto, sua auto afirmação depende da “apropriação da ‘externalidade’”:

Sua atividade e sua auto-afirmação consistem na apropriação da ‘externalidade’ que o confronta, e na transferência de si mesmo à essa externalidade. Em seu trabalho o homem subverte a mera objetividade dos objetos e os transforma em ‘meios de vida’. Ele imprime neles a forma de seu ser [*Wesen*] e os transforma em ‘seu trabalho e sua realidade’. A peça objetiva do trabalho finalizado é a realidade do homem; o homem é na medida em que tenha realizado a si mesmo no objeto de seu trabalho (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:101).

O trabalho faz do homem objetivo, real, ao ponto de o tornar objeto de si mesmo. E nesse ponto volta-se ao início, quando afirmamos que o homem era caracterizado como ente-espécie, livre e universal, por Marx, precisamente por fazer de si objeto de si mesmo, em uma duplicação real, que não se limita à consciência, mas na própria realidade, no processo de criação de seu próprio mundo. Agora, porém, podemos compreender melhor, ou ao menos ampliar o conceito de objetificação, e mesmo sua qualidade *universal*.

Consolidada a objetificação como processo que acolhe o homem como ente-espécie, ao mesmo tempo em que o possibilita em primeiro lugar, Marcuse sublinha que para Marx, no trabalho, a atividade não é realizada por um indivíduo isolado, mas precisamente aí é que se realiza a universalidade humana. A objetificação “é essencialmente uma atividade ‘social’, e o homem objetificante é basicamente homem ‘social’”. Segundo Marcuse, a objetividade em que se realiza o trabalho é lugar de “atividade-vital comum” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:102), onde, em comunhão, os homens se revelam uns aos outros. “Todo trabalho é com e para e contra outros, sendo que nele primeiramente os homens revelem a si mesmos o que realmente são” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:102).

O mundo dos objetos, a objetividade, se revela então como mundo social, necessariamente compartilhado pelos homens. Nesse sentido, Marcuse afirma que, sendo social, é, portanto, histórico. Como discutido anteriormente, o homem é posto por objetos, ou, dito de outra maneira, a objetividade é o pressuposto do homem. Enquanto situação pré-estabelecida, então, a objetividade se apresenta ao homem necessariamente como histórica: “O mundo objetivo, que é em qualquer situação dada, pré-estabelecido ao homem é a realidade da vida humana passada, a qual, apesar de pertencer ao passado, está ainda presente na forma que foi dada ao mundo objetivo” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:102). Afirmar que o homem é um ser histórico encontra seu sentido forte, então, nessa caracterização da relação entre homem e objetividade, ou melhor, no sentido forte de dizer que o homem é objetivo, e portanto, histórico. Somente através da superação dessa realidade passada é que se abrem possibilidades de uma nova objetividade¹⁴, superação e transformação que se dão através do trabalho.

¹⁴ “Uma nova forma de mundo objetivo só pode vir a ser então com base e através da superação de uma prévia forma já existente.” (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:102). Tendo em vista o que

Podemos vislumbrar, finalmente, o percurso de Marcuse, em sua interpretação dos *Manuscritos*, que o faz ler o conceito de trabalho como conceito ontológico. O trabalho ganha centralidade, inclusive, ao ser o conceito básico que une o homem à natureza, e a natureza à história, social e sensivelmente irmanados na objetividade. Todo o processo é resumido por Marcuse nas seguintes palavras, com as quais encerramos a seção:

O homem se 'relaciona' [*verhält sich*] consigo mesmo e com o que existe, ele pode superar o que é dado e pré-estabelecido, apropriar-se disso e assim dar-lhe sua própria realidade e realizar a si mesmo em tudo. Essa liberdade não contradiz a penúria e carência do homem, de que falamos no início, mas é baseada nisso na medida em que é liberdade apenas como superação do que é dado e pré-estabelecido. A 'atividade vital' do homem é 'não uma determinação com a qual se funde diretamente' como um animal; é 'atividade livre', uma vez que o homem pode 'distinguir' ele mesmo da determinação imediata de sua existência, 'fazê-la um objeto', e a superar. Ele pode transformar sua existência em um 'meio', pode ele mesmo dar a si mesmo realidade e ele mesmo 'produzir' a si mesmo e sua 'objetividade'. É nesse sentido mais profundo (e não apenas biologicamente) que devemos entender a sentença de que 'o homem produz o homem' e de que a vida humana é genuinamente 'produtiva' e 'vida que engendra vida' (MARCUSE in: WOLIN e ABROMEIT, 2005:103).

discutimos até aqui, especificamente o modo com que o homem lida ativamente com a objetividade, quer dizer, o trabalho, seria uma leitura possível a de que o trabalho seria, por sua própria dinâmica, revolucionário? Em outras palavras, poderíamos ler o processo de trabalho (performado livremente) como revolução em processo?

3. DA ESSÊNCIA DO TRABALHO E SUA RELAÇÃO COM A TEORIA ECONÔMICA

3.1 Dos fundamentos filosóficos do trabalho

Marcuse inicia o texto *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho da ciência econômica* nos seguintes termos:

Parece inútil tentar uma determinação fundamental do conceito de trabalho, na medida em que na teoria econômica vigora um acordo tácito para prescindir de uma determinação “definidora” do trabalho enquanto tal, entendendo-se por trabalho apenas a atividade econômica, a prática no âmbito da dimensão econômica. (MARCUSE, 2010, p. 7)

Se o conceito de trabalho, através de seu uso pela linguagem, assume conteúdos diversos e, então, um conteúdo próprio cada vez mais indeterminado, isso de alguma forma daria respaldo aos que representassem a teoria econômica a circunscrever o conceito de trabalho nos limites próprios da economia e, portanto, sem a referência de uma delimitação geral do conceito de trabalho. Com isso, segundo Marcuse, estariam ignorando “decisões acerca da localização, do sentido e da função do trabalho no conjunto da existência humana” (MARCUSE, 2010, p. 7), enquanto, por outro lado, as diferenças de cunho econômico do trabalho seriam contempladas, como entre “trabalho de direção e trabalho dirigido, entre trabalho livre e trabalho forçado, bem como os diversos tipos de trabalho nos diferentes ramos da produção” (MARCUSE, 2010, p. 7), de modo que uma conceituação geral do trabalho pareça não ser exigida pela teoria econômica por si. Contudo, o próprio movimento desse conceito de trabalho nos limites da teoria econômica revelaria os problemas dessa percepção, uma vez que o trabalho se apresenta como um fator último, ou ao menos um dos últimos, em pelo menos três das principais problemáticas da teoria econômica: a doutrina do valor e do preço, a doutrina dos fatores de produção e a doutrina dos custos. Então, segundo Marcuse, por ser fator de convergência entre essas três doutrinas, a falta de um conceito geral de trabalho, em lugar de um que o delimite apenas como atividade especificamente econômica, “começa a se fazer sentir”. A tendência de redução do conceito de trabalho se mostraria, então, com ainda mais vigor diante da atividade assumida por artistas, pesquisadores,

sacerdotes, entre outras. Essas atividades seriam, quando muito, situadas como trabalho num sentido incerto, na medida em que o tido certamente como trabalho deveria derivar de uma “atividade dirigida, não-livre (cujo modelo conceitual é o trabalho do trabalhador assalariado)”. Marcuse cita ainda uma definição de trabalho no âmbito da teoria econômica¹⁵ em que este estaria situado “como conceito contraposto a toda ‘ação efetiva de criação’ (do empresário, por exemplo) como uma *performance* de ocupação temporal ao alcance de qualquer um’ e cujos resultados também são mensuráveis nos termos do tempo””, sendo assim marcada prioritariamente por aquelas atividades circunscritas ao “âmbito de uma empresa”. (MARCUSE, 2010, p. 7, 8). Ora, se aceitarmos a determinação de trabalho como uma atividade em âmbito empresarial, como pensar que esteja essa atividade ao “alcance de qualquer um”? Não estaria, qualquer um, sujeito às demandas e aos interesses circunscritos pelo próprio âmbito empresarial? Tudo se passa com a maior *naturalidade*. Assim, as perguntas de que Marcuse lança mão para justificar uma fundamentação do conceito de trabalho que vá além da meramente econômica vibram no seguinte tom:

Com que direito a atividade econômica é considerada trabalho em seu sentido próprio? Como se comporta a atividade econômica em relação às outras atividades tendo em vista a totalidade da existência humana? Por que no âmbito das atividades econômicas justamente a atividade dirigida, planejada, se apresenta como trabalho em sentido próprio?

As respostas que o autor sugere, e que constituem a força motriz da argumentação e da exploração conceitual que segue, se apresentam da seguinte maneira:

Poderia ser que esta limitação da teoria econômica (*ökonomische Theorie*) ao trabalho econômico (*wirtschaftliche Arbeit*) já pressupõe um conceito de trabalho bem determinado, que nela se expressa um *modo* bem determinado de conduzir a economia, uma concepção bem determinada de essência e sentido do ser econômico na totalidade da existência humana, que portanto essa aparente naturalidade evidente por si só do conceito econômico de trabalho já constitui um prejulgamento das

¹⁵ Gottl, *wirtschaft und Wissenschaft*, Iena, 1931, pp. 31 e 446. Como citado na edição de Cultura e Sociedade em que estamos nos baseando.

decisões iniciais mais importantes. Todas essas questões a nosso ver só podem ser esclarecidas por uma discussão filosófica da fundamentação do conceito de trabalho [...] (MARCUSE, 2010, p. 9).

A discussão proposta pretende então, como aponta o próprio autor a seguir, demonstrar o trabalho como conceito ontológico, quer dizer, capaz de apreender “o ser da própria existência humana como tal” (MARCUSE, 2010, p. 10). Para esse empreendimento, o autor se baseará na obra de Hegel, que teria sido responsável por configurar pela última vez na filosofia, um “pensamento radical acerca da essência do trabalho e seu desdobramento até as esferas concretas da existência histórica” (MARCUSE, 2010, p. 11), bem como em Marx, que teria assumido a base hegeliana e a desenvolvido, principalmente, nos *Manuscritos Econômicos-filosóficos*; e, por fim, também em Lorenz von Stein, que teria constituído sua exposição acerca do desenvolvimento da ordem social a partir da essência do trabalho. Assim, Marcuse monta o cenário sobre o qual o texto se desenvolverá, através da referência ao conceito de trabalho dos três autores citados, ainda que antes descreva e contraponha algumas definições no âmbito da teoria econômica.

Dessas definições, Marcuse deriva um ponto em comum que assinalaria o trabalho como uma “‘atividade’ humana determinada”, como já indicado anteriormente. O que se apresenta além, nesse ponto do texto, é que esta atividade teria então finalidade, objeto e resultado. A partir dessa obviedade esvaziada de pressupostos, segundo Marcuse, pergunta-se, pois, “que restrições se apresentam imediatamente no fenômeno do trabalho que não aquelas em relação à in-atividade de qualquer espécie e quanto a qualquer atividade ‘imprópria’, como, por exemplo, jogo, diversão etc.?” Aqui poderíamos acrescentar, como sugerimos acima, que a própria conceituação do trabalho, se pensada nos moldes da teoria econômica e nas medidas por ela postas, já apresentaria restrições de alguma espécie. Contudo, o próprio itinerário que o autor percorre ao longo do texto talvez desdobre essa questão.

Assim, na tradição filosófica a que recorre o autor, nota-se que, ali, não há qualquer referência ao trabalho como atividade determinada. Na leitura que Marcuse apresenta de Hegel, compreende-se

o trabalho como o fazer (*Tun*) – e não atividade (*Aktivität*); [...] – em que “o puro ser-para-si (*Fürsichsein*) da consciência [...] se insere exteriormente a ela no elemento da

permanência”, elemento em que simultaneamente “encontra a si própria” dando-se ao objeto do trabalho como “substância” (MARCUSE, 2010, p. 12).

Quanto a Lorenz von Stein, o autor destaca a afirmação de que

O trabalho é [...] de qualquer modo a efetivação de sua determinação infinita posta por meio da personalidade individual”, em que a personalidade se “apropria do conteúdo do mundo exterior, obrigando-o por esse modo a se tornar uma parte de seu próprio mundo interior” (MARCUSE, 2010, p. 12)..

Finalmente, em Marx, Marcuse enxerga a continuação das características essenciais que Hegel atribui ao trabalho, ao destacar as seguintes afirmações:

O trabalho é o tornar-se-para-si (*Fürsichwerden*) do homem no âmbito da exteriorização (*Entäußerung*) ou como homem exteriorizado”, o “ato de autoelaboração ou de auto-objetivação do homem” (MARCUSE, 2010, p. 12).

A partir destas últimas citações de Marx, Marcuse destaca que representam determinações abstratas se lidas em comparação com outras correspondentes em *O Capital*, onde ganhariam maior concretude analítica. As primeiras seriam de todo insuficientes à economia política, mas permaneceriam como o alicerce de toda formulação das segundas. Nesse sentido, Marcuse dá destaque à noção de “mediação” e “objetivação” (*Vergegenständlichung*), bem como à transição da “forma da inquietude” à “forma do ser”, que constituiriam momentos pressupostos por Hegel em seu conceito de trabalho. (MARCUSE, 2010, p. 13)

Até aqui, então, Marcuse recorre à tradição filosófica para traçar os limites de sua abordagem, principalmente para enfatizar as diferenças em relação à teoria econômica. Quer dizer, enquanto esta última vai derivar o trabalho de uma atividade determinada, específica, vinculada intrinsecamente à atividade econômica, Marcuse busca demonstrar que o trabalho pode ser apreendido de forma a constituir um “acontecimento fundamental da existência (*Dasein*) humana, como um acontecimento que domina permanente e continuamente todo o

Ser do homem, em que simultaneamente acontece algo com o ‘mundo’ do homem” (MARCUSE, 2010, p. 13).

A essa altura do texto o autor parece sintetizar as noções do conceito de trabalho com as quais seguirá, na seguinte fórmula:

É esse fazer do homem como o modo de seu ser no mundo: mediante o qual ele se torna “para si” o que ele é, voltando-se para si mesmo, adquire a “forma” de seu “ser-aí” (*Da-sein*), de seu “permanecer” e simultaneamente torna o mundo “seu”. O trabalho aqui não é determinado pelo modo de seus objetos, não mediante sua finalidade, conteúdo, resultado etc., mas mediante aquilo que acontece com a existência humana ela própria no trabalho.

A partir dessa citação, que parece condensar as posições de Marcuse acerca do trabalho até este ponto do texto, em que foram recolhidas noções na tradição filosófica proposta pelo autor, e em contraposição às noções da teoria econômica, empreenderíamos a tentativa de interpretação do trabalho, então, como movimento necessário dos homens, movimento apreendido pelo “trabalhar”, em que reconhece-se a si mesmo enquanto sujeito no “trabalhado”, momento de objetivação em que simultaneamente é conhecido o “a ser trabalhado” no retorno a si, que constitui, então, o trabalho de si mesmo do trabalhador. Assim lê-se a tríplice referência que Marcuse vai buscar no dicionário Grimm do significado de trabalho: “o trabalhar, o trabalhado e o a ser trabalhado”. Tudo se passa como se o homem tivesse frente a si o objeto a ser trabalhado e que, no momento em que finalmente o fosse, o objeto se revelasse como o próprio sujeito e, portanto, se deslocasse novamente à sua frente em um momento de reconhecimento. Ou ainda, o “trabalhar” (indicativo de que o fenômeno do trabalho não pode ser apreendido de maneira estática, senão como movimento), seria composto por dois momentos: no primeiro, o sujeito encara o objeto que, ao ser “trabalhado”, objetiva o sujeito ao passo que revela o objeto como o próprio sujeito, compondo o segundo momento como o “a ser trabalhado”. Nesse momento, então, reconhece-se a necessidade de seguirmos adiante na elaboração da interpretação, seguindo o itinerário do texto.

Marcuse, neste ponto, traz um outro *fazer* para contracenar com o trabalho: o jogo. Esse movimento do autor se justifica ao passo que são elencadas características do jogo tendo em vista o decorrer do texto e as características do trabalho que serão apresentadas. Por conseguinte, o autor afirma que, no jogo, a objetividade assume um sentido diferente em

relação ao trabalho: no jogo, o que orienta o *fazer* não são os objetos ou as leis imanentes a eles, segundo a especificidade objetiva destes ou sua exigência “coisal”, por assim dizer; mas, pelo contrário, o que o jogo empreende seria a supressão do conteúdo objetivo do objeto com que se ocupa, de modo a não se conformar às suas leis objetivas. Assim, essa conformidade às leis, que apresentaria resistência no *fazer* pelo trabalho, no jogo se dispõe segundo a livre vontade do homem. Quer dizer, no trabalho, o homem se orientaria na relação com seu objeto “de acordo com a coisa que é seu conteúdo” (MARCUSE, 2010, p. 15), orientação que seria a própria elaboração formal desta; já no jogo, a objetividade se tornaria até mesmo sem efeito, a realidade objetiva seria superada sem que ocorresse o confronto, resultado e resultante, no reconhecimento do homem, ao passo que “faz com os objetos tudo o que quer, se impõe a eles, ‘liberta-se’ dos objetos neles mesmos” (MARCUSE, 2010, p. 15). O momento de exteriorização no trabalho, pelo qual o homem se objetiva enquanto sujeito, não ocorreria então no jogo, momento de autoelaboração justamente por se orientar pelos objetos. O encontro consigo mesmo seria essencialmente diferente nos dois casos, como fica claro na afirmação de Marcuse de que “o homem jogando está *consigo mesmo* e não com os objetos (enquanto são o outro de si mesmo)” e, além disso, “quando queremos designar na linguagem do cotidiano a função do jogo na vida do homem, então designamos determinados modos de ocorrência do eu (*Selbst*) e não dos objetos” (MARCUSE, 2010, p. 15). Nesse sentido, compreende-se o jogo então como um estado provisório, ao passo que é enfatizado o caráter permanente e contínuo do trabalho, *fazer* fundamental da existência humana, como o requer Marcuse. “Para que a preguiça exista, é preciso que *trabalho* exista”, como afirma Francis Wolff, em sua exposição da *Apologia grega à preguiça*. Nas palavras de Marcuse, “o jogo como um todo necessariamente se refere a um outro, donde provém e para onde aponta – e esse outro também já é, para nos anteciparmos, referido como *trabalho* através das características da concentração, tensão, sacrifício etc.” (MARCUSE, 2010, p. 16). As noções de jogo e ócio se aproximam. Isso fica mais claro quando o autor recorre aos estudos de K. Bücher, e à sua formulação de “que o jogo é mais antigo do que o trabalho” (MARCUSE, 2010, p. 16). Apesar de afirmar que “o trabalho é necessário e eternamente ‘anterior’ ao jogo (MARCUSE, 2010, p. 16), Marcuse reconhece que Bücher destaca o trabalho como conceito mais amplo do que pretende-se ao conceituá-lo originalmente segundo sua dimensão econômica. E aqui podemos ver que por jogo entende-se, de maneira ampla, ócio, quando o autor afirma que Aristóteles tenha definido de modo definitivo essa relação entre jogo e trabalho, ou então, entre ócio e não-ócio. Para enfatizar sua percepção acerca da necessária

precedência do trabalho, Marcuse afirma, baseando-se na leitura que faz de Aristóteles, que “o jogo não constitui em si mesmo *telos*¹⁶” (MARCUSE, 2010, p. 16).

Como passo final da comparação, Marcuse elenca três momentos característicos e essenciais do trabalho que podem ser vistos a partir do jogo: continuidade, permanência, e pena. Esses três momentos remeteriam o trabalho ao lugar do conjunto da existência, em contraposição a qualquer formulação de cunho particular ou atividade determinada. Por continuidade (*Dauer*), entende-se que o trabalho significa algo que não possa ser realizado por um processo singular ou muitos deles, e “que portanto corresponde a essa tarefa um contínuo estar-trabalhando e estar-no-trabalho, uma disposição e um tensionamento de toda a existência nos termos do trabalho”, o que se contrapõe ao caráter individual do jogo, marcado por rompimentos temporais, inviabilizando o que se poderia dizer de “vida como jogo” e possibilitando pensar a “vida como trabalho” (MARCUSE, 2010, p. 17).

Por permanência (*Ständigkeit*) compreende-se, de certa de maneira, o caráter de objetivação que Marcuse busca explorar no conceito de trabalho; por esse *fazer*, por seu sentido próprio, como um acontecer geral e não singular, ocupa-se de um objeto previamente constituído, através mesmo de seu acontecer fundamental, da mesma maneira com que “resulta” em algo que permanece para além do individual, possibilitando a continuidade do

¹⁶ Ver Huizinga: “Para Aristóteles, a preguiça ou ócio é o princípio do universo. É uma coisa preferível ao trabalho e é sem dúvida o fim (*telos*) de todo trabalho. Esta inversão de uma relação por nós bem conhecida pode parecer estranha para quem não souber que na Grécia o homem livre não precisava trabalhar para ganhar a vida, [como citamos acima, o trabalho precisa existir, para que outros gozem de preguiça e ócio, o que na Grécia se configurava como trabalho escravo de um lado, e “nobres ocupações” de outro] e portanto dispunha de tempo para dedicar-se a nobres ocupações de caráter educativo. Para, êle, o problema era como ocupar seu [...] tempo livre. Não deveria ser no jôgo, porque nesse caso o jôgo seria o fim último da existência e isso para Aristóteles era impossível, pois a *paidiá* pura e simples não passa de brincadeira infantil. O jogo pode servir para descansar do trabalho, como uma espécie de tônico, na medida em que dá repouso à alma. Mas o lazer não parece conter toda a alegria nem todo o prazer da vida. Ora esta felicidade, ou seja, o fim da necessidade de lutar por aquilo que não se tem, é o *telos*. Mas nem todos os homens a encontram nas mesmas coisas, e aliás ela é superior quando aqueles que a gozam são melhores e quando suas aspirações são mais nobres. Portanto, fica claro que precisamos educar-nos para esta *diagogué* e aprender certas coisas, mas não, note-se bem, em nome do trabalho, e sim em nome delas próprias”. *Homo Ludens*, p. 180.

processo. Por permanência e continuidade estabelecem-se os nexos espaço-temporais então que constituem o trabalho como *fazer* geral, em relação com outros de si mesmo em sua objetivação. Ao contrário, o jogo não seria capaz de criar os vínculos de mediação objetiva, uma vez que se configura num *fazer* em que o homem está *consigo mesmo*, de modo que não se apropria necessariamente de algo previamente constituído nem mesmo resulta em algo que permaneceria para além de si mesmo. O trabalho configura-se como *fazer* contínuo, por isso mesmo geral e não individual, o que concede permanência ao objeto trabalhado, bem como ao trabalhador. Nos termos que antes no referimos, apropriando-se dos termos de Marcuse e do dicionário Grimm a que o autor recorre, tudo se passa então, como se o “trabalhar” fosse um *fazer* que se sustenta a partir de um objeto previamente “trabalhado”, o que permite a continuidade do processo ao conceder o objeto “a ser trabalhado”, de que resulta algo que permanece, seja outro objeto, seja a própria objetivação do trabalhador. Ou nas palavras de Marcuse:

Aquilo em que se trabalha ou que é elaborado é introduzido pelo trabalho no “mundo” do trabalhador, assim como foi obtido desse “mundo” mediante o trabalho. Deverá constituir algo “que permanece”, que inclusive, após o término do processo de trabalho singular, ainda está lá e está lá para outros [...] (MARCUSE, 2010, p. 17).

Quanto ao caráter penoso do trabalho, o autor enfatiza que este não se trata de qualquer ônus que possa ser evitado por formas diversas de organização do *fazer* laboral, porquanto não se trataria de uma característica desagradável necessariamente deste, mas, anteriormente a qualquer configuração nesses tons, o trabalho seria essencialmente “‘pena’, na medida em que subordina o fazer humano a uma lei alheia, imposta: a lei da “coisa (*Sache*), que é preciso fazer (e que permanece uma ‘coisa’, algo outro que a própria vida, quando o homem é provedor de seu próprio trabalho)” (MARCUSE, 2010, p. 18). Compreende-se o caráter penoso do trabalho, então, primordial e fundamentalmente pelo menos, não como sofrimento, mas como o momento necessário do *fazer* em que o homem está com os objetos definidos como “outro” dele mesmo, como o autor afirmou ao contrapor-lo com o jogo que suprimiria a alteridade do objeto. O caráter penoso apareceria, portanto, no momento de exteriorização. Assim, ao caracterizar o trabalho a partir do jogo como *fazer* contínuo, permanente e penoso, o autor passa a tratar do trabalho como *fazer* humano específico, ainda de modo a se contrapor à noção de fenômeno econômico específico.

Marcuse conduz à questão do sentido e da função do trabalho, num retorno ao foco de seu acontecer no mundo, como *práxis* humana. Nesse sentido, destaca-se que o ser humano *faz*, necessariamente, sua existência, o que constitui uma “tarefa a ser cumprida” (MARCUSE, 2010, p. 19). Quer dizer, esse *fazer-acontecer* do homem no mundo se configura como uma pena, uma imposição alheia de si mesmo à sua vida, por assim dizer. Ainda, permanentemente, seu acontecer no mundo é um *fazer-acontecer*, nunca um *deixar-acontecer* como o seria válido afirmar para a existência animal não humana. Para tais animais, Marcuse afirma que mesmo quando fazem algo, como sair em busca de alimentos, se defender de ataques predatórios, ou mesmo construir ninhos, esses *fazer*es seriam instintivos, biologicamente determinados. Poderíamos dizer, talvez, que nesses casos se trata de um *fazer* natural, enquanto o trabalho humano, como enfatizado acima, à luz do jogo, se configura como *fazer* social, contínuo e permanente, em que o individual se dilui ao mesmo tempo, e por isso mesmo, em que configura uma autoelaboração da objetividade. Essa mediação imposta pela imediatez em que os homens não se reconhecem e, portanto, são impedidos de se *deixarem-acontecer*, é designada pelos conceitos de produção e reprodução.

Tais conceitos, segundo o autor, não se referem originalmente ao âmbito econômico, caráter que lhes foi atribuído a partir de Marx, quando perderam seu significado essencial. Este diria respeito ao próprio movimento que é contemplado pelo “trabalhar”, como

fazer-acontecer da existência humana como um todo; apropriação, superação, transformação e continuação de toda a existência em todas as suas esferas vitais, seja da situação imediatamente preexistente do ‘mundo’, seja da própria existência nela – um trazer-perante-si e um trazer-para-fora e trazer-adiante, como ‘pro-posto’, produção da existência e de seu mundo em todos os planos (portanto: do ser ‘material’ bem como do ‘vital’ e ‘espiritual’)” (MARCUSE, 2010, p. 19, 20).

Assim, esclarece-se de certo modo, o que anteriormente empreendemos como interpretação do “trabalhar” (e que empreende-se uma vez mais) como movimento de deslocamento do objeto à frente do sujeito, em que simultaneamente o sujeito se objetiva e o objeto passa a fazer parte do “mundo” do sujeito, num reconhecimento do sujeito enquanto objeto de seu próprio trabalho.

Esse processo se compõe como *fazer* essencialmente consciente, em que os homens tem perante si uma finalidade, a que o próprio *fazer* se conforma. O trabalho tem seu fundamento

então nesse “fazer consciente mediato, nessa produção e reprodução permanente da existência humana” (MARCUSE, 2010, p. 20). Assim, determinado essencialmente nesse modo de acontecer da existência humana, de forma a perpassar historicamente todos os escritos que de alguma maneira trataram da essência do trabalho – “do trecho do Gênesis (particularmente nos comentários de Santo Agostinho) e das Epístolas de Paulo até Hegel” (MARCUSE, 2010, p. 20). – Marcuse apresenta o ponto em que se vê o conceito de trabalho transferir-se aos poucos à dimensão econômica:

Pergunta-se *por que* o acontecer da existência humana é essencialmente “mediação”, produção e reprodução, por que lhe é essencialmente negado um deixar-acontecer imediato, e se responde remetendo à situação “natural” do homem no mundo: o acontecer da existência humana é trabalho, porque o mundo, tal como o homem o encontra dado, nunca é suficiente para satisfazer as suas “necessidades” (*Bedürfnisse*), de modo que ele necessita de realizações permanentes para poder viver neste mundo (vestimentas, alimentação, habitação, instrumentos etc.) (MARCUSE, 2010, p. 20).

O fim a que se conforma, então, o *fazer* dos homens, se revelaria nessa situação originária de insuficiência natural, em que o impulso para tanto seria a satisfação de suas necessidades. Assim se circunscreve o âmbito em que o trabalho se define como fazer econômico, demonstrado por Marcuse a partir de três definições que o autor toma “ao acaso”. As três, de um modo geral, definem a economia como sujeito do trabalho, seu objeto, para o fim de satisfação das necessidades humanas, por assim dizer. Logo em seguida, Marcuse volta a afirmar: “todas essas determinações se movem num terreno incapaz de sustentar uma apreensão da essência do trabalho” (MARCUSE, 2010, p. 20). A justificativa do autor nesse ponto, se bem entendida, diz respeito à tentativa das teorias econômicas de fundamentar na satisfação das necessidades o conceito de trabalho, e delimitá-lo consequentemente à dimensão econômica, tomando como pressuposto o homem enquanto “ser primariamente orgânico” (MARCUSE, 2010, p. 21). Isso significaria apreender as necessidades dos homens como necessidades essencial e naturalmente orgânicas, biológicas, o que eliminaria a distinção das necessidades dos homens em relação aos outros animais, à outras unidades orgânicas. Ora, o esforço empreendido por Marcuse até aqui parece ser justamente o de demonstrar, pelo trabalho, que o *fazer* do homem, seu acontecer no mundo, é um *fazer-acontecer* mediatizado e consciente, e que portanto seria a base de criação de um “mundo”

humano distinto do “mundo” do restante dos animais. Além disso, segundo o autor, se a discussão proposta fizer referência a especificidade da *práxis* humana no mundo (tal qual a proposta de Marcuse) não bastaria conceber a essência do homem como natural-orgânica e, mais do que isso, estaria se caracterizando a dimensão¹⁷ natural-orgânica, em que se desenvolveriam as necessidades, assim como a determinação da satisfação destas, como absoluta. Ao assumir, pois, esses pressupostos, que recolocariam o trabalho no centro da esfera de satisfação de necessidades (naturais e orgânicas), a teoria econômica assim fundamentada estaria determinando o trabalho ao “mundo material dos ‘bens’” (MARCUSE, 2010, p. 22), derivando daí todas as outras características e fundamentações possíveis do trabalho.

Frente à naturalização orgânica desse cenário, Marcuse acentua o teor crítico de seu empreendimento ao tratar do “ser do homem” como “ser histórico” (MARCUSE, 2010, p. 22), ao que decorreria a percepção do trabalho como categoria histórica. Antes do desenvolvimento do trabalho assim categorizado, Marcuse ressalta que mesmo na teoria econômica não foram poucas as manifestações que se opuseram a essa delimitação do trabalho a esfera econômica a partir da questão da satisfação das necessidades. Contudo, mesmo os enfoques que se pretendiam alterar o rumo dessa apreensão, mantiveram o caráter essencialmente econômico do trabalho, ainda que transformadas as bases em que se fundaria a caracterização. Em mais de um dos autores citados por Marcuse, a teoria das necessidades cede lugar ao “abastecimento da demanda”, ou à “cobertura da demanda”. Assim, a “demanda” se traduziria num conceito capaz de apreender a plenitude do ser do homem, e então a própria economia abandonaria o lugar que lhe era dado primordial e unilateralmente no “mundo dos bens”, ao passo que poderia ser apreendida a “economia como vida”. O que se empreende, então, seria uma “recondução da ação econômica ao acontecer da existência humana” (MARCUSE, 2010, p. 23). O autor que mais radicalmente teria empreendido tal recondução seria Grottl, e no que tange ao interesse do texto poderia ser condensado na seguinte formulação de Marcuse:

¹⁷ Interessante notar que Marcuse, nesse texto, se mostra receoso em tratar do ser humano a partir de dimensões: “se é que o ser humano pode ser dividido em dimensões” (MARCUSE, 2010, p. 21); a “dimensionalidade” ainda não havia assumido o teor conceitual que assumiria em obras posteriores, principalmente em *O homem Unidimensional*.

Em relação ao problema do trabalho, isso significa que o trabalho econômico (e só esse está em questão na ciência econômica) encontra-se por si próprio relacionado com uma tarefa e com um fim que já *não é econômico* (no sentido da satisfação de necessidades no plano do mundo dos bens). Subordina-se à tarefa, como tal essencial à existência humana, da auto-realização, da formação voltada para a continuidade e a permanência. O primeiro e último sentido do trabalho é “elaborar” o próprio ser da existência, “garantir” a ela existência contínua e permanente. Todas as suas demandas individuais se baseiam em última instância nessa demanda originária e permanente da existência em relação a si própria, a sua plena auto-realização como permanência e continuidade. (MARCUSE, 2010, p. 24)

Assim formulada, Marcuse apresenta a caracterização de Gottl, ainda que reconhecendo que a delimita apenas no que se refere a apreensão do conceito de trabalho. Este autor assumiria, então, que a economia não se baseia principalmente na satisfação de necessidades, e passa então a se referir, como dissemos acima, a uma “cobertura de demandas”. Porém, parte do pressuposto que essa cobertura jamais poderia ser satisfeita, uma vez que se origina numa “*necessidade vital* (Lebensnot)”, e justamente vai além do mundo dos bens; estaria, assim, circunscrita uma insatisfação “da existência em relação a si mesma”. Mas, ainda que aqui se aponte, como Marcuse afirma, para uma conceituação ontológica, que vá além de uma finalidade meramente econômica, ao passo que ainda se trata de “demanda”, o trabalho estaria limitado a ser fundamentado segundo pressupostos da economia, ou seja, limitando-o a um *fazer* no mundo dos bens. Ainda que Gottl parta do pressuposto de que a formulação de sua “necessidade vital” conduza a demandas que não se satisfaçam jamais, por sempre restar uma demanda a ser revelada, se pensarmos, com Marcuse, segundo a hipótese de uma sociedade em que fossem supridas todas as demandas, por um período de tempo pelo menos, nesse período, o *fazer* humano deixaria de se constituir como trabalho? Eis que se revela a delimitação, ainda na formulação de Gottl, do trabalho ao âmbito econômico. O trabalho, ao modo como Marcuse dedica-se a fundamentá-lo, não seria um processo passível de interrupção por uma satisfação das carências de bens, precisamente porque seu *fazer* específico se daria na própria relação com a objetividade de maneira independente da organização dos bens; assim, nas palavras de Marcuse,

A situação fatural essencial do trabalho não se baseia numa carência de bens, num atraso do mundo dos bens respectivamente disponíveis e existentes em relação às necessidades dos homens, mas justamente ao contrário, numa profusão essencial da

existência humana para além de qualquer possibilidade de sua própria situação e do seu mundo: o ser dos homens sempre é *mais* do que sua existência respectiva – ultrapassa qualquer situação possível e justamente por isso coloca-se em discrepância insuperável em relação a ela: discrepância que exige um permanente trabalho em sua superação, embora a existência nunca possa sossegar na posse de si própria e de seu mundo. (MARCUSE, 2010, p. 25, 26).

Nesse sentido, Marcuse assume a “necessidade vital” de Grotl, ainda que reconheça que o conceito de trabalho, fundamentalmente, não se circunscreva a partir de seus termos, de modo a que relacione a própria existência humana à incompletude. Quer dizer, a carência em que se encontra a existência humana no mundo, não diz respeito aos bens, mas, antes, a si própria, numa carência de efetividade plena de suas possibilidades; e aí encontra-se, talvez de maneira mais próxima, uma conceituação do trabalho nos moldes que Marcuse busca desenvolver. Pois essa incompletude seria anterior mesmo a qualquer forma de desenvolvimento e – se é que se poderia dizer que há uma – “resolução” desta, abarcando, inclusive, a tarefa a que se prestaria a economia, principalmente nos termos propostos por Grotl. Assim, aponta-se a uma ontologia do homem enquanto ser histórico. Para tanto, Marcuse busca desenvolver o trabalho no caminho de seus nexos objetivos; passa-se a olhar mais atentamente a “realidade material-objetiva”, “para lograr uma concretude maior do conceito de trabalho e em especial o significado de sua aplicação na ciência econômica” (MARCUSE, 2010, p. 26).

3.2 Do trabalho como categoria ontológica.

Ao fazer referência ao “plano dos objetos” como essencial à investigação do trabalho, Marcuse contrapõe “ser-objeto” ao “ser-próprio”. Objeto aqui, então, deve ser compreendido como um “outro”, como alteridade do *eu*, o que, de início, se constitui por qualquer objeto que lhe seja exterior. Nesse sentido é que a questão histórica se torna essencial, já que o *eu*, desde o princípio de seu *fazer-acontecer* no mundo, se vê face uma existência efetiva que não a sua, com uma história própria, com um próprio “passado e simultaneamente ainda efetivamente presente” (MARCUSE, 2010, p. 27). As características que o autor atribuiu anteriormente ao trabalho ganham nova luz: ao iniciar seu próprio *fazer-acontecer*, o *eu* encontra-se num mundo já instituído tanto espaço quanto temporalmente, um mundo que se lhe apresenta enquanto *feito* que permaneceu, ainda que inacabado e por isso mesmo contínuo e instituinte, de modo que o insere na continuidade do processo – como *acontecer* fundamental do homem – através de sua conformação à realidade efetiva, imposição alheia que se configura como pena. Deve-se ressaltar o que foi dito anteriormente, quer dizer, o caráter penoso do trabalho não se configura, nesse momento, primordial e necessariamente, como sofrimento devido às condições do trabalho, mas antes, como uma faceta do *fazer-acontecer* que se vê obrigada a adequar seu “mundo” a um outro. Ou, o que seria dizer o mesmo, adequar-se a esse mundo. E diz-se “obrigação”, pois, o *eu* que se põe a *trabalhar* retira seu objeto desse mundo e de sua história própria, “outra” necessariamente que a sua particular; daí que se apresente como alteridade. Ainda que não seja uma alteridade plenamente separada do *eu*, por ser ele mesmo parte desse mundo, e sua própria história uma continuidade do que não lhe é próprio, constitui-se como impedimento ao *fazer* imediatamente, enquanto sujeito de si. Assim, talvez, possamos vislumbrar o caráter penoso do trabalho: no lugar em que o *eu* se encontra num primeiro momento, “o estágio do desenvolvimento histórico, a família, o clã, os Estados, estamentos, classes etc. aparecem como ‘sujeito’ da ‘conformação do mundo’” (MARCUSE, 2010, p. 27).

O primeiro momento do *fazer-acontecer*, do *trabalhar*, configura-se, então, como “*deixar-acontecer*”. Ora, mas Marcuse não dedicou-se a certa altura do texto a fundamentar o trabalho justamente a partir da diferença essencial desses dois modos de *acontecer*? Diferença que seria a distinção mesma do homem perante o restante dos animais? Deve-se atentar para que o “*deixar-acontecer*”, que seria a primeira fórmula do trabalho, é “*deixar-acontecer*” o plano dos objetos, fruto mesmo do *fazer-acontecer* pretérito, e que assim se confirma presente

ao mesmo tempo em aponta ao “futuro”, um segundo momento, em que tal *deixar-acontecer* possa enfim compor-se enquanto *fazer-acontecer*. Então, ao que lhe é impedido na imediaticidade do mundo, o *eu* só pode alcançar mediante o trabalho,

processo de ‘mediação’, de produção e reprodução [o qual] inicia-se pela superação do passado atuante. Para que a existência possa se situar, se apropriar e adequar a si o seu mundo, precisa se confrontar com esse passado que acontece. Ele está ali como acontecer objetivo que por si próprio apresenta determinadas exigências ao acontecer da existência (MARCUSE, 2010, p. 28).

Somente assim, na mediação com a objetividade e suas exigências determinadas historicamente, é que o “proto-sujeito” pode vir a ser sujeito, movimento que exige orientação consciente por necessidades que transcendam as suas próprias e imediatas: “as necessidades que traz consigo a mera existência do ‘mundo’ já formado e consumado”. Diante disso, o *fazer* é orientado pelo objeto, por sua “normatividade imanente que se expressa em cada procedimento individual de trabalho” (MARCUSE, 2010, p. 28). Por essas linhas é traçada a realidade material-objetiva que filia o trabalho ao plano da coisa. Em outras palavras, o objeto é então convertido em coisa pela própria exigência ao modo do homem de *acontecer* no mundo mediante o *fazer*, uma vez que seu *fazer* constitui-se enquanto se guia pelo “outro de si próprio”, pela coisa. Ainda, a coisa não representa apenas o guia nesse processo, mas subordina o homem à sua normatividade, o que configura o movimento de “exteriorização (*Entäusserung*) e alienação (*Entfremdung*) da existência, essa aceitação da lei da coisa no lugar do deixar-acontecer da própria existência” (MARCUSE, 2010, p. 29).

Aproxima-se, nesses termos, de modo mais definitivo, do caráter penoso do trabalho, em que a realidade material-objetiva é apreendida como essencialmente negativa. Nas palavras do autor:

na medida em que a realização do ser humano no mundo em primeiro e em último lugar é “autoria própria”, fazer-acontecer da própria existência, ser para si mesmo em qualquer existência, e esse ser para si mesmo é possível apenas como deixar-acontecer da *objetividade*, como uma ser em *outro* e para *outro* – por isso o trabalho na objetividade possui caráter essencialmente penoso, anteriormente a qualquer encargo através do *processo* de trabalho. Em última instância esse caráter penoso expressa a negatividade presente na essência da existência humana: que o homem só

pode chegar a seu próprio ser unicamente na passagem pelo outro de si mesmo, que unicamente passando pela “exteriorização” (*Entäusserung*) e pela “alienação” (*Entfremdung*) pode chegar a si mesmo. (MARCUSE, 2010, p. 29, 30).

Desse modo, a exposição de Marcuse segue no sentido de aprofundar-se na relação objetiva do trabalho, observando mais de perto o que *acontece* com a objetividade e com o trabalhador.

A partir do resultado do trabalho, ou seja, do objeto trabalhado, o autor aponta uma transformação fundamental no seu modo de ser-objeto; enquanto em estado “a ser trabalhado”, o objeto ainda era matéria-prima, bruta. No “trabalhar” por que passa o objeto, este toma forma de um “bem”, insere-se no regime das utilidades, disponível em meio às relações concretas da existência humana historicamente determinadas. Sua materialidade e naturalidade, que compunham o ser-objeto, se transformam em elementos históricos, e então os *acontecimentos* que lhe dizem respeito não podem mais serem julgados mediante lentes quaisquer, senão pelas da história humana. Assim, os objetos no registro da vida histórica, encerram em si o próprio trabalho da vida humana, é vida objetivada que, do mesmo modo como resultou da determinação e sujeição dos homens à normatividade objetiva, continua a determinar as condições da vida. Quer dizer, o *fazer* humano se caracterizaria pela subordinação ao objeto trabalhado, ao mesmo tempo em que este objetiva efetivamente sua existência, determinando a vida para além do processo de trabalho e conferindo-lhe substância histórica. Portanto, a historicidade conferida ao objeto é ao mesmo passo historicidade do próprio trabalhador, que se depara a “situação concreta da história, se defronta com a atualidade da mesma, assume o passado dela e elabora o futuro da mesma” (MARCUSE, 2010, p. 31).

Por meio do trabalho o homem efetiva-se enquanto ser histórico; seu *fazer* se traduz na posição que será assumida no *acontecer* histórico e, desse modo, passa a pertencer a uma esfera determinada nos mesmos moldes, criando as raízes que vão lhe permitir circunscrever suas possibilidades efetivas. De outro modo, sua existência poderia se manter na inefetividade e, assim, fora do campo possível de realização. Dito de outra maneira, o trabalho confere a posição ao trabalhador que será responsável por definir suas relações concretas na existência humana, determinadas necessariamente antes do princípio de seu *fazer-acontecer*, e assim delimita as condições reais de efetivação das possibilidades, segundo a camada, classe ou estamento em que se insere na historicidade. Como dirá Marcuse,

Na medida em que o homem se insere pela via do trabalho no objeto de seu trabalho, no objeto trabalhado, elaborado, ele se torna permanente, presente, “objetivamente” real e efetivo em meio ao campo histórico e também ao tempo de vida histórico. Marx destacou muito incisivamente esse estado de coisas na caracterização do processo de trabalho: “O trabalho se uniu ao seu objeto. Ele se objetiva e o objeto está transformado pelo trabalho. O que do lado do trabalhador aparece como inquietude, agora aparece como propriedade aquietada, na forma do ser, do lado do produto”. “Durante o processo de trabalho, o trabalho transita continuamente da forma da inquietude à forma do ser, da forma do movimento à forma da objetividade” (MARCUSE, 2010, p. 32).

A questão do tempo, então, adquire papel fundamental ao trabalho, tanto nos sentidos já assinalados, em que constitui uma ação de superação de um passado que acontece no presente ao passo que se relaciona com o futuro, quanto na temporalidade do próprio trabalhador, que então tem sua existência “dividida” em tempo de trabalho e “tempo livre”. Deve-se atentar, mais uma vez, que o sujeito dessa determinação temporal é majoritariamente o mesmo que configura a situação em que o *eu* se encontra no princípio de seu *fazer-acontecer*, ou seja, sua “comunidade histórica respectiva”, na determinação de seu “tempo de vida” (MARCUSE, 2010, p. 33). Assim, começamos a vislumbrar a relevância que assumem os grupos e as relações entre eles nessa comunidade historicamente constituída, tanto na formulação das condições que confrontarão o trabalhador e seu trabalho individual, quanto na própria determinação do tempo que regulará sua vida.

Certamente, a questão temporal será determinante na diferenciação do que Marcuse chama “populações primitivas” e “populações de cultura”, em que as primeiras viveriam numa “clara ‘desproporção’ em relação ao jogo, dança, à ornamentação etc.” em comparação com o “tempo dedicado ao trabalho”, em que este então não se configura como “fazer regular” nem tampouco ultrapassa o “momentaneamente necessário”. Já nas segundas, as demarcações espaço-temporais do *fazer* pelo trabalho, constituiriam sua “práxis existencial” e lhes confeririam historicidade. Diferença fundamental, então, entre as duas populações, diz respeito a que as ditas “primitivas” viveriam em regime pré-histórico, enquanto as segundas, em registro histórico. Deve-se observar que essa divisão não deve ser apreendida de modo cronológico, senão como uma “demarcação da essência”, em que as formas de existência se

manifestariam (MARCUSE, 2010, p. 34). Contudo, foge ao desta dissertação tratar dessa demarcação, pertinente à filosofia da história alemã.

O que espera-se ter sido traçado até aqui então, é: num primeiro momento, os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho que transcenderiam o âmbito econômico, deslocando-o aos termos do próprio *fazer-acontecer* específico da existência humana no mundo, em contraposição à caracterização do trabalho enquanto atividade determinada, com vistas à satisfação, seja das necessidades dos homens ou mesmo de uma carência vital, circunscrita, portanto, ao “mundo dos bens”; já num segundo momento, espera-se ter sido delimitado o sentido que o trabalho assume enquanto categoria ontológica, essencial do homem enquanto ser histórico, mediante sua relação de mediação com a realidade material-objetiva, em que se configuram as condições espaço-temporais que lhe conferem historicidade, determinando os acontecimentos na objetividade e do próprio trabalhador como acontecimentos históricos.

3.3 Trabalho no conjunto da existência humana.

Agora podemos tentar esboçar em linhas gerais o “lugar” do trabalho no conjunto da existência humana. Em seu sentido originário e mais amplo, o trabalho se baseia no modo do ser dos homens enquanto ser histórico: no fazer-acontecer da existência mediante a práxis conscientemente-mediadora da produção e da reprodução. (MARCUSE, 2010, p. 34).

Volta-se a ressaltar, então, que a práxis se defronta necessariamente com um mundo já consumado historicamente, e então o trabalho se decompõe espaço-temporalmente em processos individuais que se guiam por objetos e objetivos diversos, bem como, e por isso mesmo, em diferentes modos de trabalho. São divididos e delimitados segundo as determinações históricas que definem a situação do trabalhador no mundo, seja o trabalho de cunho material ou intelectual; em vista do trabalho no conjunto da existência, todos os processos decompostos ainda se subordinam a “fornecer, assegurar e desenvolver para o ser dos homens a permanência, continuidade e plenitude realmente efetivas” (MARCUSE, 2010, p. 35). Sendo assim, o trabalho não configura um fim em si mesmo, uma vez que é negatividade, quer dizer, é um *fazer* que orienta-se pelo que não existe: trabalha-se justamente para conferir objetividade a seu objeto, esse algo que ainda não existe. O *trabalhar é fazer* baseado na imperfeição do objeto *a ser trabalhado*, visando a manutenção ou desenvolvimento das condições de existência, o próprio ser dos homens que permanece continuamente como objeto do trabalho, bem como seu objetivo permanece exterior ao processo. Em outras palavras, o trabalho tem como objetivo, ainda que seja decomposto em processos individuais, a própria existência humana, e portanto não se coloca fora dela. Porém, exatamente por isso, avista um *acontecer* geral que transcende a particularidade, ao passo, então, que desloca seu objetivo para além de sua circunscrição individual, e aí assume um objetivo exterior a seu modo de *acontecer*.

Pois bem, o trabalho se configura então como a especificidade do *fazer-acontecer* da existência humana; isso confere registro de trabalho a qualquer atividade a se que dediquem os homens? Marcuse ressalta que não, na medida em que uma atividade ou ocupação qualquer pode se realizar de maneira isolada do *fazer-acontecer* da existência, “da autoria própria” da

existência” (MARCUSE, 2010, p. 35). Isto posto, o autor polariza a abrangência do conceito geral de trabalho delimitado, o que permitiria alocar o *fazer* como trabalho em dois modos:

de uma lado, o fazer no sentido da produção e reprodução ‘materiais’, geração, manutenção, conservação etc. das necessidades puras da existência. (Atenção: não importa o que o trabalhador produz – para um outro –, mas o que ‘resulta’ desse trabalho para ele mesmo. Na sociedade produtora de mercadorias o produto final do processo de trabalho já não pertence à produção e reprodução da existência do trabalhador – mas inclusive o operário industrial que produz mercadorias de luxo trabalha para as necessidades puras da existência.) Do outro lado, todo trabalho além dessas necessidades, que é e permanece vinculado ao fazer-acontecer da existência. (MARCUSE, 2010, p. 36).

Os modos da práxis se separam, então, “naquilo que necessariamente precisa existir e ser disponível para que a existência como tal possa existir, e naquilo que não é simplesmente necessário, mas é completo e consumado em si mesmo” (MARCUSE, 2010, p. 36). Baseado nos conceitos aristotélicos de *anagkãia* e *kalá*, Marcuse deriva o necessário como aquilo que

aquilo que não é *kalón* em si mesmo e não traz consigo imediatamente o *kalón*; como vimos, é em si imperfeito, in-completo na referência ao todo da existência, não é um ‘fim em si mesmo’: deve trazer e assegurar aquilo com que e em que a existência pode acontecer na verdade e plenitude de suas possibilidades mais próprias. Numa caracterização aproximada, o plano da *anagkãia* pode ser identificado com o plano da produção e reprodução materiais. (MARCUSE, 2010, p. 36).

Ao reconhecer a falta de um termo capaz de traduzir aquilo que transcende a dimensão material bem como as necessidades, tais como postas acima, o autor segue com a noção de Marx do “reino da liberdade”, que expressaria a relação precisa entre o domínio da produção material e do que iria além deste.

A produção e reprodução material se apresenta como condição primordial do desenvolvimento da existência, de sua necessidade imediata à sua plenitude. Apenas quando se vê livre dessa condição, a existência se orienta para suas possibilidades mais específicas. Nesse momento, tudo se passa como se o *eu* tivesse se apropriado daquilo que era imposto como “passado atuante”, o que configurava seu próprio presente, ao apontar seu futuro. Se

bem entendido, o que Marcuse trás à tona é o momento em que o “proto-sujeito”, como nos referimos acima, torna-se sujeito. Se no princípio o trabalho se vê obrigado a conformar-se à objetividade historicamente constituída que, por isso mesmo, não é imediatamente a sua, pelo *trabalhar* mediato-consciente, o *eu* transforma essa condição e então passa a existir num momento segundo o qual seu *fazer* deixa de ser delimitado pela necessidade de assegurar a própria existência. Assim, no “reino da liberdade”, o *eu* continua seu *fazer* enquanto trabalho, mas como um trabalho de si mesmo, em que o objeto *a ser trabalhado* se refere às suas próprias possibilidades, na plenitude de seu ser. Após o percurso transcrito, poderíamos dizer que: o sujeito (ou proto-sujeito), no princípio de seu *fazer-acontecer* é obrigado a *fazer* conforme um “mundo” que não é o seu, uma objetividade pretérita que se faz presente, alteridade que exige sua exteriorização, passagem pelo “outro de si mesmo” em que ocorre justamente sua objetivação e, somente a partir daí, pode voltar a si mesmo enquanto sujeito de si, em que se reconhece livre para percorrer aquilo que pode ser.

Deve-se ressaltar que Marcuse assume a possibilidade de qualquer práxis ser “livre”. Porém, como tentou se demonstrar ao longo do texto, o que determina os modos da práxis, ou, se quisermos, os processos de trabalho individuais, não diz respeito a existência individual, senão o acontecer da existência em seu conjunto. O que, segundo o autor, torna “a ideia de uma ‘ordem hierárquica’ dos modos da práxis relativa à verdade e à plenitude da existência que lhe são imanentes [...] exigida pela própria existência”. Para os gregos, que teriam sido os primeiros a formular tal hierarquia, a “teoria” era tida em tom de superioridade¹⁸.

Com a fundamentação empreendida até aqui, e que tentamos expor detidamente, Marcuse pensa ter sido suficientemente delimitado o conceito de trabalho de modo a mostrar porquanto ultrapassa o âmbito da ciência econômica, ao mesmo tempo em que medida a adentra. Para além da teoria econômica que se desenvolva em moldes positivistas, circunscritos na pureza e “naturalidade” do “mundo dos bens”, uma teorização que se pretenda autêntica, deve buscar constituir-se tendo “em vista ao menos um esboço da existência humana histórica como tal, orientando por ele a teoria econômica propriamente dita”, por se tratar ela mesma de “uma dimensão da própria práxis humana”. (MARCUSE, 2010, p. 38).

¹⁸ Ver nota de rodapé 16, em que se demonstram as bases de sustentação das “nobres ocupações” gregas.

CONCLUSÃO

"Não pense em crise, trabalhe"¹⁹, até porque, como se sabe, "Marx foi superado", e a famigerada luta de classes, já não faz mais sentido ("*se é que um dia o fez, convenhamos*"). O que significou, então, estudar Marcuse e seu conceito de Trabalho em meio a vozes que clamam pela superação de suas principais influências? Vozes que ecoam por todos os cantos a silenciar qualquer alternativa ao pensamento e práticas dominantes? As mesmas vozes que louvam ao "deus" Google por suas benevolentes concessões aos animais terrenos. No divino contrato, inclusive, alcançam o direito de jogar em meio ao expediente, transformando as horas de trabalho em "happy hours" administradas. O resíduo que nos fica da presente dissertação, então, é o da obsolescência.

Chegada a conclusão do percurso, podemos dizer que significou reconhecer a obsolescência de tudo o que foi dito anteriormente. O receio apresentado logo de saída na Introdução - o de que os textos e o período escolhidos da obra de Marcuse pudessem frustrar o desenvolvimento do trabalho - revela-se agora como a própria força dos conceitos tornados presentes. Se reconhecemos um abismo entre o Trabalho sobre o qual Marcuse discorre em diálogo com o trabalho posto pela ciência econômica não é sem motivo. Da mesma forma, o abismo não faz com que neguemos os esforços teóricos do autor, nem mesmo, ou principalmente, seus reflexos práticos. Antes, abrimos os ouvidos. Distanciamos-nos daqueles ecos supracitados para dar ouvidos a outros, gestados nesse mesmo abismo do que *pode ser*.

A dinâmica aristotélica do Ser, explorada no primeiro capítulo, puxa o coro. "O que a coisa é em si mesma sempre transcende sua existência", diz Feenberg (2005: 55). Talvez essa formulação seja a mais precisa noção do que queremos dizer. Se a existência do trabalho é como formulada pela ciência econômica, Marcuse a faz ver além de si mesma, num jogo de contrários que o leva de volta a seus fundamentos. Essa é uma das marcas dos primeiros escritos publicados por Marcuse em que o Marxismo oficial, ou ortodoxo, foi colocado em questão pelo autor, através de uma recuperação de conceitos fundamentais. Sua abordagem heterodoxa, um dos temas do segundo capítulo do trabalho, nasce justamente dessa releitura. Sendo assim, como isso se manifestou ao longo da dissertação?

¹⁹ Slogan proferido pelo desgoverno de Michel Temer.

Tal como a fundamentação filosófica de Marcuse busca lançar mão no artigo ao qual nos dedicamos, a dissertação pode ser lida na definição que o autor faz uso no ponta pé inicial do texto, a saber, a definição de "trabalho" no dicionário Grimm. Dali, Marcuse desmembra em três sentidos o significado de trabalho, "o trabalhar, o trabalhado, e o a ser trabalhado". Com isso, não se deve entender que o conceito fundamentado pelo autor deva ser, ou melhor, possa ser conhecido a partir de tal maneira reducionista, o que tentamos explicitar com os dois primeiros capítulos. Antes, pelo contrário, Marcuse busca principalmente ampliar os horizontes conceituais do que reconhece ser um conceito central da teoria econômica. Ainda, a própria teoria econômica teria se privado de nexos conceituais comuns, representando ela mesma o reducionismo. Nesse sentido, a proposta do autor seria reestabelecer as relações entre a filosofia e teoria econômica por meio da fundamentação filosófica que "se encontra pela última vez [em] um pensamento radical acerca da essência do trabalho e seu desdobramento até as esferas concretas da existência histórica na obra de Hegel [...] assumido em sua base mais ampla e desenvolvido por Marx, sobretudo nos escritos de 1844-45" (MARCUSE, 2010: 11). Portanto, "o trabalhado" no desenvolvimento da dissertação se concentrou nos estudos hegelianos de Marcuse - expostos pelo autor em sua tese *Ontologia de Hegel e Teoria da Historicidade* - e nos comentários de Feenberg, bem como em seu marxismo heterodoxo, como sustenta Kellner, autor no qual nos apoiamos.

Esse percurso nos possibilitou chegar, talvez, à única conclusão desse trabalho, ou melhor, à conclusão sobre o trabalho: o trabalho é lido por Marcuse, no período estudado, como categoria ontológica, o que será determinante para a formulação de seu marxismo heterodoxo, em relação ao marxismo-leninismo, o que pode ser tida como a principal hipótese na dissertação. Por isso, o foco na leitura de Marcuse onde o autor identifica os pressupostos da antropologia de Marx. Em outras palavras, ao longo da investigação o trabalho se revelou, em registro marxista-marcuseano, a criação de si mesmo do homem. A posição do trabalho como categoria ontológica está presente nos três capítulos. Os dois primeiros, então, se destinam a fundamentar a proposta de Marcuse no artigo trabalhado no terceiro capítulo: o trabalho, antes de ser fator econômico, é categoria ontológico-histórica. A relação entre a ontologia e a história perpassa, também, toda a dissertação.

A conclusão a que pudemos chegar sobre o caminho percorrido, suscita perguntas que apontam para além da dissertação, no "a ser trabalhado". Essas perguntas podem ser endereçadas à própria obra de Marcuse, o que possibilitaria uma continuação deste trabalho. O próprio autor termina o artigo *Sobre os fundamentos filosóficos*, apontando para a posterior

organização social do trabalho, ou melhor, a divisão social do trabalho, sobre a qual ele discute apenas brevemente, ainda que contemplando a importância da discussão. Essas questões que nos rodeiam ao final do texto também parecem estar presentes na posterior obra do autor, como fica claro nessa passagem de seu prefácio político de 1966 de *Eros & Civilização*:

Na medida em que o trabalhismo, a mão-de-obra sindicalizada, atua em defesa do *status quo*, e na medida em que a quota-parte de trabalho humano no processo material de produção declina, as aptidões e capacidades *intelectuais* tornam-se fatores sociais e econômicos.

Podemos identificar continuidades no desenvolvimento teórico do autor, do período tratado na dissertação ao momento em que publica esse prefácio? O caráter ontológico do trabalho, claramente afirmado por Marcuse em sua leitura marxista, sofre algum tipo de ruptura teórica, ou predomina a continuidade? Nesse momento, apenas vislumbramos abordagens às dúvidas. Uma das possibilidades que permeiam tais dúvidas talvez tenha sido brevemente tratada em nota de rodapé²⁰, assim como proposto no início dessa conclusão. Quer dizer, ao pensar a psicanálise sob o prisma da obsolescência - ou da negação dialética, como sugerimos - poderia a leitura de Marcuse nos fornecer fundamentação para pensar a obsolescência do Trabalho? Ainda, a fundamentação ontológica do conceito de trabalho, tal como a psicanálise, poderia extrair "sua força da sua obsolescência"? Insistindo "nas necessidades e possibilidades individuais, que foram ultrapassadas pelo desenvolvimento social e político"? Averso ao trabalhismo, a fundamentação conceitual do trabalho manteria, assim, "a fidelidade às suas hipóteses mais provocadoras" (MARCUSE, 2010: 109, 110). São esses questionamentos que, nos parece, ecoam possibilidades do abismo entre o trabalho da ciência econômica e os fundamentos do conceito apresentados por Marcuse.

De um modo ou de outro, o esforço do autor em problematizar a fundamentação filosófica do conceito de trabalho não parece ter sido abandonado no decorrer de sua obra, presente na passagem citada sob forma do reconhecimento das "aptidões e capacidades

²⁰ ver nota 5.

intellectuais" sendo submetidas a jugo estritamente econômico. Por ora, nos é possível apenas apontar para direções nas quais a investigação poderia continuar, tal qual a continuidade do trabalho no conjunto da existência humana, permanentemente.

REFERÊNCIAS

- BENHABIB, Seyla. *Translator's Introduction*. In: MARCUSE, Herbert. *Hegel's ontology and the theory of historicity*. MIT Press, 1987.
- CARNEIRO, Silvio R. G. *Marcuse: A Critic in Counterrevolutionary Times*. New Political Science, 2016, Routledge.
- CARNEIRO, Silvio R. G. *Poder sobre a vida: Herbert Marcuse e a biopolítica*. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia, 2014.
- CARNEIRO, Silvio R. G. *O Discurso Ontológico e a Teoria Crítica de Herbert Marcuse – Gênese da Filosofia da Psicanálise (1927-1955)*, dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- FEENBERG, Andrew, *Heidegger and Marcuse: The Catastrophe and Redemption of History*, New York: Routledge, 2005.
- FORRESTER, Viviane. *O horror econômico*. São Paulo, SP: UNESP, 1997.
- HABERMAS, Jurgen. *Respuestas a Marcuse: aportaciones de A. Schmidt, W. F. Haug, C. Offe, J. Bergmann, H. Berndt, R. Reiche y P. Breine*. Barcelona: Anagrama, 1969.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis, RJ: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. São Paulo, SP: Moraes, 1991.
- HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo, SP : Companhia das Letras, 2016.
- HUIZINGA, Johan. *Homo ludens: o jogo como elemento da cultura*. Tradução João Paulo Monteiro, São Paulo: Perspectiva, 2014.
- KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley e Los Angeles, California: University of California Press, 1984.
- LAFARGUE, Paul. *O Direito à Preguiça*. São Paulo: Hucitec Editora, 2000.
- LEBRUN, Gerard. *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?*. Rio de Janeiro, RJ: Rocco, 2000.

MAAR, Wolfgang Leo. *Introdução do tradutor*. In: MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*, vol. I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.

MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*, vol. II. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2010.

MARCUSE, Herbert. *Eros & Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Tradução de Álvaro Cabral, 8. edição, Rio de Janeiro: LCT, 2010.

MARCUSE, Herbert. *Hegel's ontology and the theory of historicity*. MIT Press, 1987.

MARCUSE, Herbert. *Materialismo histórico e existência*. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro, 1968.

MARCUSE, Herbert. *One dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial societ*. Boston: Beacon, 1964.

MARX, Karl. *Manifesto comunista*. São Paulo, SP : Boitempo, 2010., 2010. (Marx-Engels).

MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, Karl. *O Capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Tradução de Rubens Enderle, São Paulo: Boitempo, 2013.

NOVAES, Adauto (Org.). *Mutações: elogio à preguiça*. São Paulo: Edições SESC SP, 2012.

ROSA FILHO, Silvio. *Eclipse da moral: Kant, Hegel e o nascimento do cinismo contemporâneo*, São Paulo: Barcarolla, Discurso Editorial, 2009.

VANEIGEM, Raoul. *A arte de viver para as novas gerações*. São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2002.

WOLFF, Francis. *Apologia grega à preguiça*. In: NOVAES, Adauto (Org.). *Mutações: Elogio à preguiça*, São Paulo: Edições SESC SP, 2012.

WOLIN, Richard & ABROMEIT, John. *Heideggerian Marxism*, Nebraska: University of Nebraska Press, 2005.