

Universidade Estadual de Maringá
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Programa de Pós-graduação em Filosofia

VIVIAN BATISTA GOMBI

**A TEORIA CRÍTICA DE HERBERT MARCUSE E O ENGAJAMENTO:
OS PERCALÇOS NA ARTICULAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA**

Maringá
2014

VIVIAN BATISTA GOMBI

**A TEORIA CRÍTICA DE HERBERT MARCUSE E O ENGAJAMENTO:
OS PERCALÇOS NA ARTICULAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Maringá como requisito para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof.º Dr. Robespierre de Oliveira

Maringá
2014

VIVIAN BATISTA GOMBI

**A TEORIA CRÍTICA DE HERBERT MARCUSE E O ENGAJAMENTO:
OS PERCALÇOS NA ARTICULAÇÃO ENTRE TEORIA E PRÁTICA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da
Universidade Estadual de Maringá como requisito parcial para obtenção do título de
mestre em Filosofia.

Aprovada em __/__/__

BANCA EXAMINADORA

Prof. Orientador

Prof. Componente da Banca

Prof. Componente da Banca

Maringá
2014

O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor nos meus estudos, pode ser formulado resumidamente assim: na produção social da sua vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção que correspondem a um determinado grau de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se eleva uma superestrutura jurídica e política, e à qual correspondem formas de consciência determinadas socialmente. O modo de produção da vida material condiciona em geral o processo de vida social, político e espiritual. [...] Com a transformação da base econômica, toda a enorme superestrutura se transforma com maior ou menor rapidez.

Na consideração de tais transformações é necessário distinguir sempre entre a transformação material, que se pode constatar fielmente na ciência natural, das condições econômicas de produção e as formas jurídicas, políticas, religiosas, artísticas ou filosóficas, em resumo, as formas ideológicas pelas quais os homens tomam consciência deste conflito e o conduzem até o fim. *Assim como não se julga um indivíduo pela ideia que ele faz de si próprio, não se pode julgar tão pouco uma época tal de transformação pela sua consciência, mas, pelo contrário, deve-se explicar a esta consciência pelas contradições da vida material, pelo conflito que existe entre as forças sociais produtivas e as relações de produção.*

(Karl Marx)

RESUMO

A presente pesquisa tem o objetivo de analisar a perspectiva específica de engajamento que nasce da teoria crítica de Herbert Marcuse. O filósofo desenvolve uma concepção de dialética e de revolução, partindo de um viés marxista, com desdobramentos teóricos importantes sobre os caminhos emancipatórios para a transformação social. A emancipação, em sua imbricada relação com o conhecimento, foi configurada por Marx de uma maneira superadora em relação ao programa moderno do iluminismo, originando um sentido particular de crítica pautada na noção de práxis. Esta perspectiva é fulcral para a elaboração deste trabalho na medida em que nos orienta para uma nova compreensão de teoria que se vincula ao engajamento. Dentro deste trilho, o pensamento de Marcuse tem sua contribuição justificada ao pautar o estreito laço entre filosofia e política, teoria e prática, auxiliando-nos na difícil compreensão da dialética presente na categoria de práxis. Dessa forma, o exame da questão do engajamento em Marcuse nos permite avaliar dois aspectos principais. Primeiramente, sua interpretação específica de Marx, permitindo-nos melhor situar seu pensamento tanto na tradição marxista, como na história da filosofia. O outro aspecto é que o percurso de análise aqui traçado - ao caracterizar traços fundamentais sobre a relação entre engajamento e história por um ponto de vista marxista -, abre espaço para um enfoque particular acerca da teoria crítica de Marcuse, permitindo um balanço crítico de sua teoria no que tange aos desdobramentos práticos que surgem de sua reflexão crítica específica.

Palavras-chave: Herbert Marcuse. Engajamento. Karl Marx. Práxis. Teoria Crítica.

ABSTRACT

This current research aims to analyze the specific perspective of engagement born from the critical theory of Herbert Marcuse. The philosopher develops a conception of dialectic and revolution, from a Marxist view, with important theoretical developments on the emancipation paths towards social transformation. The emancipation, in their intertwined relationship with knowledge, was configured by Marx which a surpassing way compared to modern program of the Enlightenment, giving a particular sense of criticism guided by the notion of praxis. This perspective is central to the development of this work in that it guides us to a new understanding of theory that links to the engagement. Within this track, the thinking of Marcuse has its contribution justified to abide the close link between philosophy and politics, theory and practice, helping us in the difficult understanding of dialectic present in the category of praxis. Thus, examining the issue of engagement in Marcuse allows us to evaluate two main aspects. First, your particular interpretation of Marx, allowing us to better situate your thinking as in the Marxist tradition as in the history of philosophy. The other aspect is that the route of analysis outlined here - to characterize key features of the relationship between engagement and history for a Marxist point of view - makes room for a particular focus approach about Marcuse's critical theory, allowing a critical assessment of your theory regarding the practical consequences that arise from your specific critical reflection.

Keywords: Herbert Marcuse. Engagement. Karl Marx. Praxis. Critical Theory.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
1. MARCUSE, MARX E A PRÁXIS: A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E REALIDADE.....	12
1.1 MARCUSE: A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E ECONOMIA EM MARX.....	20
1.2 MARX: A REALIZAÇÃO DA FILOSOFIA E A NECESSIDADE DA PRÁXIS.....	35
1.3 ELEMENTOS PARA A COMPREENSÃO DE PRÁXIS NO JOVEM MARCUSE.....	49
2. REPENSAR AS ROTAS PARA O ENGAJAMENTO: MARCUSE E A NOVA SITUAÇÃO DE CLASSE DO PROLETÁRIO.....	73
2.1 A CONFIGURAÇÃO DO PROLETARIADO: NOVOS ELEMENTOS HISTÓRICOS PARA A DIALÉTICA.....	75
2.2 A CONFIGURAÇÃO DA LUTA DE CLASSES: ALGUNS ASPECTOS SOBRE A TEORIA DO VALOR E A TECNOLOGIA.....	95
3. LIBERTAÇÃO DO CONCEITO DE PRÁXIS? ALGUMAS QUESTÕES SOBRE DIALÉTICA E REVOLUÇÃO EM MARCUSE.....	142
3.1 PROBLEMAS ACERCA DA DIALÉTICA DE MARX.....	144
3.2 PROBLEMAS ACERCA DOS CAMINHOS REVOLUCIONÁRIOS.....	156
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	180
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	191

INTRODUÇÃO

Pensar em teoria e prática no bojo da herança de Marx é tratar do laço entre reflexão crítica e ação revolucionária. A tarefa da práxis marxista deve conciliar esses dois pontos tendo como parâmetro a objetividade histórica na qual está imersa, encaminhando a crítica para sua genuína função prática de transformar a realidade. Isto significa que um marxista deve se voltar não apenas para a compreensão da história humana que se passou, de autores fundamentais à interpretação da vida humana, mas, principalmente, para a difícil análise do seu momento histórico específico, retirando desta as condições para a luta política. Discutir a questão do engajamento, a partir disto, significa enfrentar os dilemas legados tanto pela produção teórica de Marx, quanto pelos fatos históricos do século XX. Não foram poucas as elaborações teóricas sobre esse assunto, entretanto, este trabalho pretende abordá-lo a partir da compreensão do marxismo de Herbert Marcuse.

Marcuse desenvolveu sua visão crítica acerca das possibilidades e limites da luta revolucionária de seu tempo ao examinar as transformações no mundo do trabalho, na cultura e na própria base subjetiva da consciência dos indivíduos. Por isso, ao mesmo tempo em que desenvolveu sua interpretação sobre pontos fundamentais da teoria marxista, procurou encaminhar os desdobramentos desta interpretação: em que medida poderia se dar a luta revolucionária dentro daquela situação histórica concreta?

Nesta pesquisa, o que norteia nossa abordagem é o desenvolvimento intelectual de Marcuse tendo como parâmetro a categoria de práxis. Explicitamente referida ou não, sua presença é indubitável nos pontos levantados aqui da teoria marcuseana: primeiro, sua interpretação própria de Marx em seu contato inicial com este autor, bem como sua aproximação com alguns conceitos marxianos fundamentais sobre os quais constrói sua compreensão específica de teoria crítica; segundo, sua tentativa em analisar, por um ponto de vista marxista, o contexto social no qual viveu tendo em vista os caminhos possíveis para a transformação social, o que implicou numa modificação de uma série de noções marxistas, sobretudo, aquela que liga, de maneira fundamental, o proletariado ao âmago do conceito de revolução; e, por último, algumas de suas elaborações teóricas mais maduras realizadas com a preocupação em adequar o sentido de dialética e de revolução dentro deste novo contexto de grandes modificações no processo de produção do capital, conduzindo Marcuse a uma concepção particular sobre a práxis em meio a suas reconfigurações da teoria marxista. Da práxis enquanto

conceito estudado e pensado, para o exame de suas possibilidades dentro da avaliação das condições sociais em curso, encaminha-se para algumas construções teóricas marcuseanas originais na qual se reconfigura o significado de dialética e de revolução dentro de um novo entendimento sobre a articulação entre teoria e prática. Ou seja, de uma interpretação particular da teoria social de Marx, bem como da realidade que deve, a partir desta teoria, ganhar sua significação, é possível examinar certas acepções marxistas da teoria crítica de Marcuse que pressupõem uma maneira específica de encarar o engajamento conectado à sua orientação política peculiar dentro do marxismo.

No primeiro capítulo deste trabalho, procuramos discutir a relação entre filosofia e marxismo nos pautando na discussão encaminhada por Marcuse a respeito da constituição filosófica da dialética de Marx em quatro textos de sua juventude: *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico* (1932), *The Concept of Essence* (1936), *Filosofia e Teoria crítica* (1937) e *Razão e revolução* (1941). Também discutiremos o conteúdo expresso pelo jovem Marx em sua trajetória de constituição da dialética materialista fundamentada na crítica da Economia política, pautando nossa breve discussão sobre esse assunto em: *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução* (1843), *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. *De um prussiano* (1844) e *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Pudemos perceber como a dialética articula filosofia e economia em um novo compasso com a realidade – primeiro em Hegel, depois de maneira superadora em Marx. Assim como, mediante uma fundamentação filosófica precisa e uma interpretação realmente crítica das categorias econômicas, é possível obter um novo alcance da dialética materialista no que se refere às possibilidades do engajamento, o que nos levou ao conceito marxista de práxis, composto pelo vínculo fundamental entre abstratividade e efetividade. Por fim, buscamos entender tal conceito na perspectiva do jovem Marcuse, sobretudo, na sua formulação de teoria crítica.

No segundo capítulo, encaminhamos uma avaliação das elaborações de Marcuse sobre o engajamento pelo viés de sua peculiar orientação marxista. Num primeiro momento, pautando-nos principalmente em *O Marxismo Soviético* (1956), abordamos sua reconfiguração sobre o conceito marxista clássico de proletariado revolucionário. Tal interpretação o afasta de algumas noções, como: a concepção de Marx de transição para o socialismo, a concepção de consciência de classe, a importância dada às massas e ao partido revolucionário no processo de organização política. Além disso, pudemos notar o aparecimento da concepção marcuseana de racionalidade tecnológica,

presentem não apenas no capitalismo, como também no Estado Soviético, alimentando sua crítica ao regime socialista existente. Num segundo momento, procuramos investigar a fundamentação das questões levantadas por Marcuse na primeira parte deste capítulo, como: o tema da integração dos trabalhadores, o tema da estabilização do capitalismo, o tratamento dado à tecnologia, o entendimento de Marcuse sobre a teoria do valor de Marx, assim como as transformações da classe trabalhadora a ela relacionada. Tivemos que retornar a dois textos marcuseanos de 1941 - *Razão e revolução* e *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* – a fim de examinar a discussão da tecnologia e da teoria do valor. Para uma melhor análise a esse respeito, bem como ao vínculo entre trabalhador e processo de produção do capital, recorreremos a um acompanhamento breve de certas questões das obras marxianas *O Capital* e *Os Grundrisse*. Com esta base, discutimos a obra marcuseana de 1964 *O Homem Unidimensional*, buscando entender as modificações que Marcuse visualiza na configuração das classes sociais e na situação da classe trabalhadora dentro das transformações sociais ocorridas em 1950 e 1960.

No terceiro capítulo, pesquisamos os desdobramentos dos rumos dados ao engajamento por Marcuse nos anos 1960, voltando-nos para a compreensão de sua crítica a negatividade da dialética relacionada à questão da transcendência, marcante para a concepção marcuseana de revolução. Para tanto, apoiamos-nos, sobretudo, em seu artigo *O conceito de negação da dialética* (1966). A partir disso, abordamos os caminhos revolucionários indicados na obra *Contra-revolução e revolta* (1972), pela qual pudemos avaliar com mais cuidado a orientação de práxis que Marcuse termina por desenvolver em sua trajetória. Pudemos notar o tratamento marcuseano sobre a Nova Esquerda, a importância dada ao vínculo entre cultura e política, sua compreensão de revolução baseada na auto-determinação de indivíduos “livres”, além de sua tematização sobre novas necessidades e uma nova sensibilidade enquanto formas de transformação social.

Na medida em que Marcuse procura refletir acerca de questões novas como contribuição à teoria marxista, ele afirma a fertilidade da concepção teórica da reflexão marxiana para o conhecimento da realidade. Sobre este ponto, é importante ressaltar que a possibilidade de conhecer o real é expressa de maneira peculiar e completamente nova em Marx, superando as posições tradicionais entre sujeito e objeto da história do pensamento, inaugurando uma forma original de tomar as relações entre o homem e a realidade que o cerca. Assim, a questão do engajamento torna-se pungente devido a uma

compreensão de ciência que não a separa do resto da sociedade, relacionando a atividade científica à proposição política. Não se trata de estabelecer uma congruência perigosa entre ciência e política que ultrapasse os limites da legitimidade do discurso científico. Entretanto, ainda que se deva perceber a existência de uma divisão de funções entre ciência e política, a própria constituição da perspectiva marxista de conhecimento se dá pela compreensão da determinação da força material da história no campo teórico. Isto é, o marxismo nasce da crítica aos limites de uma ciência neutra, autônoma e independente ao examinar que uma visibilidade científica específica não somente é fruto de configurações políticas determinadas, mas também guarda suas consequências práticas. Portanto, é necessário se ter em mente que a própria metodologia científica de Marx – herdada por ele de Hegel – trata seu objeto de análise mediante sua consistência interna: é a partir do processo de seu próprio desenvolvimento interno que se pode conhecer o conteúdo específico de um objeto. Dessa forma, é a história viva do objeto o instrumento teórico fundamental para o método científico marxista, o que expressa seu distanciamento de princípios meramente gnosiológicos apartados dos conteúdos históricos.

Se por um lado, tocar neste ponto nuclear da concepção teórica de Marx tem a importância de fundamentar nossa abordagem sobre uma noção tão controversa quanto a de engajamento em uma perspectiva científica precisa, por outro lado, auxilia-nos também no entendimento da opção de abordagem de Marcuse escolhida por esta pesquisa. Explico: traça-se determinado percurso de Marcuse – tendo como fio a categoria de práxis - a fim de se compreender o desenvolvimento de sua própria construção teórica, de dentro para fora. Esta construção, entendida nesse processo, leva-nos a uma delimitação específica sobre o engajamento.

Este desenvolvimento compreendido pela força de sua dinâmica interior, ou seja, mediante suas próprias fundamentações, permite-nos avaliar a coerência da categoria de práxis no pensamento marcuseano tendo como referência sua base na concepção dialética de Marx. O que de maneira geral esta pesquisa procura demonstrar é como o filósofo Herbert Marcuse carrega em sua produção teórica os descaminhos de um intelectual marxista do século XX que buscou a compreensão e a transformação da realidade na difícil articulação entre teoria e prática, trazendo elaborações teóricas importantes para os desafios daqueles que se interessam pela práxis marxista.

CAPÍTULO 1 –MARCUSE, MARX E A PRÁXIS: A RELAÇÃO ENTRE FILOSOFIA E REALIDADE

A relação entre filosofia e marxismo é complexa. A abordagem filosófica normalmente nos remete a uma instância abstrata do conhecimento racional que parece não coincidir com o interesse pelas questões históricas dadas. Pode-se recorrer ao imaginário coletivo lembrando-se do filósofo em sua torre de marfim para fazer menção ao desinteresse da filosofia em relação à realidade imediata. Esta falsa aparência muitas vezes nos impede de enxergarmos fundo material das questões filosóficas: a aptidão da filosofia para conceber a totalidade histórica, a importância desta visão total para o direcionamento das questões particulares e a própria influência da totalidade material para a determinação da função da filosofia. Essas compreensões acerca da totalidade nos remetem a uma questão de cunho metodológico que atesta sobre a importância de certo procedimento – ligado ao papel da abstratividade – para o alcance de um conhecimento mais consistente sobre o real. Ao passo que o conteúdo científico do conhecimento deriva da capacidade de apropriação abstrata do real, a situação deste real depende, para seu aprimoramento, da apropriação concreta do conteúdo científico. Essa mútua subordinação tem uma composição filosófica que – como procura verificar o olhar crítico de Marcuse sobre a história da filosofia – encontra na perspectiva teórica de Marx sua mais promissora articulação. Revela-se, então, uma nova metodologia científica que encontra no próprio desenvolvimento histórico da humanidade, assim como na história da filosofia em seu compasso com ele, o percurso dialético para o qual é síntese. Resumidamente, a perspectiva marxista parte de certa negação da filosofia, para afirmá-la sobre novas formas mais revolucionárias. Isto só é possível na medida em que conclui que, primeiramente, a processualidade do pensamento é originária da processualidade do real, e que, mais do que isso, a apropriação do real realizada pelo pensamento parte de questões colocadas pelo próprio real.

Em sua construção de um sentido para a história humana, a filosofia manifesta seu compromisso com as questões concretas. Entretanto, se tomarmos como exemplo sua tematização a respeito do problema da universalidade, ligado diretamente à questão da transcendência, percebe-se a dificuldade em demonstrar tão prontamente tal compromisso. O conceito filosófico de universalidade é antigo e teve uma diversidade de acepções dentro da história da filosofia, encerradas, em grande medida, à discussão epistemológica, e afastadas, assim, da dimensão material do conhecimento. O divórcio

entre a teoria e a ação atinge seu mais alto grau no idealismo alemão, quando o próprio Hegel torna-se consciente do fato de que, em filosofias centrais – como a de Platão, Aristóteles, Descartes e Kant –, encontram-se suas classificações ontológicas¹ uma “inversão”². Ainda que estas abordagens tenham se mantido no terreno especulativo, tais classificações guardam suas raízes numa questão real. Esta dimensão histórica oculta pode ser iluminada pela categoria de totalidade – originada em Hegel e herdada por Marx –, considerando que esta exprime como condição sua ligação indissolúvel com a história. Longe de ser seu privilégio, esta ligação se expressa também no conceito filosófico de universalidade, haja vista seu vínculo com o destino da história humana. É na apropriação indevida universalidade por partedo filósofo, quando este não compreende sua consciência enquanto consciência da práxis existente, que se dá esse afastamento enquanto uma qualidade irreversível da especulação. Mas não é por isso que conteúdos filosóficos fundamentais – como o de universalidade – percam sua relação basilar com a existência concreta. Sendo assim, os conceitos filosóficos devem ser desvendados e interpretados tendo em vista a sua dimensão histórica subjacente. Ou seja, a filosofia deve ser criticada, mas não no sentido do menosprezo de seus conteúdos ou do seu simples descarte, ela deve ser considerada mediante o exame de sua associação com a materialidade histórica.

A importância dessa interpretação dos conteúdos filosóficos se verificano fato do próprio Marx ter se valido do estudo crítico de muitos filósofos para seu amadurecimento intelectual. A esse respeito, é comum se ressaltar somente sua crítica à especulação realizada no processo de sua constituição metodológica, desconsiderando a importância dada por ele à capacidade abstrativa para realizar sua crítica à Economia Política. Aliás, é dentro desta discussão que se interpreta erroneamente a dialética marxiana como uma superação do idealismo dialético de Hegel quando se encontra com os conteúdos materialistas da Economia Política, como se houvesse uma simples transposição – ou “viragem”³ – do terreno filosófico para o econômico. Como

¹ Em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, Marcuse faz uma bela exposição desta situação contraditória do nexo entre filosofia e materialidade dentro do idealismo antigo, mostrando o desdobramento disto para a situação do idealismo dentro da cultura burguesa.

² Como acentua Mészáros, na medida em que Marx desvenda o sentido das categorias filosóficas de universalidade e totalidade, evidencia a sua base de existência real, passando a tratá-las “enquanto as mais gerais *Daseinsformen* (“formas de existência”), refletidas na filosofia ‘como numa câmara escura, numa forma invertida’, de modo a permitir que a realidade fosse deduzida a partir da ‘ideia’” (MÉSZÁROS, 2008: 95).

³ Ficou conhecida a frase de Engels, em seu *Ludwig Feuerbach e o fim da Filosofia clássica alemã*, na qual coloca que existe em Hegel um “materialismo colocado idealisticamente de cabeça para baixo”.

estudaremos neste capítulo, a relação entre filosofia e economia dentro da teoria dialética de Marx exige uma análise mais cuidadosa, tendo em vista que ela é muito mais complexa do que supuseram muitos marxistas. Este ponto é fundamental para a compreensão dialética da categoria de práxis, pois é no acerto de contas com a filosofia alemã, na busca da articulação entre abstração e efetividade, que aparece este conceito marxiano, bem como, junto a ele, a perspectiva de um caráter ativo de homem que renova a própria compreensão de filosofia.

A dificuldade em entender o vínculo entre filosofia e marxismo não é só devido à controvérsia acerca do enfrentamento crítico do jovem Marx com a tradição filosófica – considerando, inclusive, a publicação tardia da maioria desses escritos de juventude –, mas também às delimitações históricas e teóricas do próprio marxismo do século XX. A discussão a respeito desse vínculo, da qual o Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt⁴ é fruto⁵, partiu da crise do movimento marxista europeu do início do século XX, principalmente, aquele vinculado aos partidos de esquerda europeus – comunista e socialdemocrata – da época. O território clássico de influência marxista das duas primeiras décadas do século XX – Alemanha, Áustria, Hungria e Itália, com exceção da Rússia – se abalou fortemente com as derrotas políticas da esquerda ocorridas ao final da Primeira Guerra Mundial. Neste contexto, a criação da Terceira Internacional (1919) foi atrasada para impactar as batalhas ocorridas na conjuntura do pós-guerra, sem contar seu significativo processo de stalinização, ferindo ainda mais a fertilidade do pensamento político da época. Dentro dessa configuração, o movimento marxista foi questionado por alguns de seus próprios intelectuais por abandonar a discussão teórica (filosófica) tanto na formação de quadros quanto nas discussões sobre ações políticas, sendo este um fator importante que deveria ser considerado para avaliar essa derrota da esquerda na Europa. Para eles⁶, ao tomar o empírico como fonte de conhecimento e a ação prática

⁴ O que se convencionou chamar por Escola de Frankfurt pode ser mais bem caracterizado pelo projeto de um grupo de intelectuais vinculados – alguns mais do que outros – ao Instituto de Pesquisas Sociais de Frankfurt em desenvolver uma “teoria crítica da sociedade”, projeto teórico este que pretendia estabelecer um vínculo entre experiência e pensamento na difícil articulação entre materialismo histórico dialético e práxis social.

⁵ Vale considerar a fala de Slater de que existe “uma preocupação teórica encontrável na Escola de Frankfurt desde o início: a preocupação em defender, criticar e, em última análise, materializar o legado crítico da filosofia.” (SLATER, 1978: 68). Lembremos também que ao assumir a direção do Instituto de Pesquisas Sociais, em seu discurso oficial proferido nos anos 1930, Horkheimer explique o projeto do Instituto o vinculando a situação da história da filosofia e a consequente configuração da filosofia naquela época.

⁶ De acordo com Anderson, este grupo de marxistas – caracterizado por ele como pertencente ao que chama de “marxismo ocidental” –, ainda que com a intenção contrária, via-se dentro de um processo de separação paulatina entre teoria e prática: “a unidade orgânica entre teoria e prática realizada pelos

independente de qualquer reflexão, o movimento marxista do começo do século XX perdia seu potencial revolucionário no que se refere às armas da crítica.

Em vista disso, a orientação do marxismo da Escola de Frankfurt colocava em relevo, sobretudo depois de Horkheimer assumir a direção do Instituto de Pesquisas Sociais⁷, a relação entre o materialismo dialético e a filosofia. A recuperação da dimensão filosófica de Marx, inicialmente empreendida por Karl Korsch – *Marxismo e filosofia* – e Lukács – *História e consciência de classe* – nos anos 20, contribuiu para esta constituição da perspectiva frankfurtiana da teoria marxista, especialmente, por vir ao encontro com posições teóricas do próprio Marx expressas em seus manuscritos parisienses tornados públicos nos anos 30. Esse interesse filosófico da teoria crítica se explica em parte, num primeiro momento, pela constituição institucional do Instituto de Pesquisas Sociais, em parte também como forma de combate a uma tendência de marxismo cientificista em voga no começo do século XX com a Segunda Internacional (1889-1914), que acabava por retirar o caráter crítico da análise teórica da realidade social ao cair em um materialismo mecanicista redutor. Um exemplo marcante desta limitação teórica ganha expressão no debate marxista sobre a relação entre base e superestrutura, no qual se pode enxergar o aparecimento de uma concepção economicista⁸ da teoria marxista com consequências deformadoras para a elaboração teórica:

teóricos da geração clássica de marxistas antes da Primeira Guerra [...] seria progressivamente desfeita entre 1918 e 1968, na Europa Ocidental" (ANDERSON, 1989: 48).

⁷O Instituto de Pesquisas Sociais foi ligado oficialmente à Universidade de Frankfurt, o que demandou um processo de institucionalização. Os estatutos exigiam que o diretor do Instituto fosse um professor da Universidade de Frankfurt. Como em 1923-1924, época de fundação do Instituto, nem Weil, nem Pollock e nem Horkheimer tinham qualificações para o professorado superior, Weil terminou por indicar Carl Grünberg, um historiador com uma concepção marxista pela qual via a transição do capitalismo para o socialismo como um fato científico irrefutável, além de não enfatizar o nexo entre teoria e prática. A partir de 1927, Grünberg já não exercia nenhuma atividade junto ao Instituto, trazendo a necessidade da nomeação de outro diretor. Como em 1926, Horkheimer apresentara com sucesso sua tese, poderia, então, satisfazer os estatutos. Desse modo: "O impasse com o corpo docente foi resolvido mudando-se a Cadeira do diretor para Filosofia, tornando-se Horkheimer o primeiro professor de Filosofia e Filosofia social. Portanto, dever-se-ia lembrar que, quando tentamos rotular o trabalho subsequente de Horkheimer, o termo 'Filosofia Social' não constituía um novo tipo de autocompreensão do Instituto, mas um expediente visando ter como diretor um homem em consonância com os planos originais de Weil para seu Instituto." (SLATER, 1978: 27).

⁸Esta perspectiva ganha maiores proporções algum tempo depois na sofisticada elaboração teórica do marxismo estruturalista de Louis Althusser. Este identificava, a partir de *Aldeologia Alemã*, uma viragem na perspectiva teórica de Marx, separando-o decididamente de seus escritos de juventude, vistos, desmerecidamente, como não-científicos. Esta ruptura teórica de Marx foi caracterizada enquanto um "corte epistemológico", em torno do qual foram travadas inúmeras polêmicas teóricas e políticas. A esse respeito, interessa-nos apenas pontuar a não comunhão da posição de Althusser, haja vista a importância em acompanhar o itinerário intelectual de Marx para uma compreensão dialética de sua perspectiva teórica. Tal aceção de Althusser está expressa em sua intitulada *Querela do humanismo*.

A metáfora base/superestrutura sempre gerou mais problemas do que soluções. Embora o próprio Marx a tenha usado muito raramente e apenas nas formas mais aforísticas e alusivas, ela passou a suportar um peso teórico muito superior à sua limitada capacidade. Até certo ponto, os problemas já inerentes ao seu uso restrito foram agravados pela tendência de Engels de usar uma linguagem que sugeria a compartimentação de esferas ou “níveis” fechados – econômicos, políticos ou ideológicos –, cujas relações que mantinham entre si eram externas. Mas os problemas de fato começaram com o estabelecimento das ortodoxias stalinistas que elevaram – ou reduziram – a metáfora à condição de primeiro princípio do dogma marxista-leninista, afirmando a supremacia de uma esfera econômica independente sobre outras esferas passivamente subordinadas e reflexivas. Em particular, tendia-se a ver a esfera econômica mais ou menos como sinônimo para as forças técnicas de produção, operando de acordo com leis naturais intrínsecas ao progresso tecnológico, e assim a história se tornou um processo mais ou menos mecânico de desenvolvimento tecnológico. (WOOD, 2003: 51).

O determinismo econômico, ou economicismo, foi uma das tendências que surgiram na época da Segunda Internacional, repercutindo fortemente ainda nas formulações teóricas da Terceira Internacional. Esta fase do marxismo também trazia uma compreensão positivista de ciência – favorecida por algumas colocações tanto de Engels, como depois de Lenin⁹ - que colaboravam para o desenvolvimento de uma compreensão dogmática da teoria marxista. Além disso, em termos políticos, a Segunda Internacional se caracterizou por ser uma organização do movimento proletário num momento em que se visava sua expansão. Discutia-se a importância da conquista do poder político para se criar as condições para o socialismo, o que significava a valorização de objetivos imediatos, como reformas políticas, econômicas e sociais – dava-se, neste cenário, a influência de Kautsky. Dentro dessa discussão, dividiam-se marxistas mais apegados ao “radicalismo” revolucionário – estes se sobressaindo no plano teórico -; e marxistas com tendências mais reformistas – como Bernstein, com seu “revisionismo”-, sendo estes os que dominavam a organização na prática (Cf. LOUREIRO, 2005: 34). Em meio à dicotomia entre o “radicalismo oficial” e sua prática, via-se um crescimento do partido, acompanhado de sua burocratização e oportunismo. Este contexto complexo propiciou uma série de graves dificuldades no

⁹Sobre Lenin, ao pontuar as graves debilidades do “marxismo-leninismo ortodoxo”, Slater chama a atenção para a forma como Korsch, em sua obra de 1923, enfrenta o problema da perspectiva teórica leniniana. Pois que, naquele momento histórico, tal perspectiva ainda não havia se manifestado plenamente, Korsch, considera que o problema: “[...] foi formulado como crítica a um grupo ainda não identificado de ‘marxistas mais recentes’, que equivocadamente ‘interpretaram a abolição marxista da filosofia como a substituição dessa filosofia por uma série de ciências positivas abstratas e não-dialéticas’.” (KORSCH, 1976: 64). A esse respeito, Slater complementa que: “Korsch alegava que a tendência dominante na ciência burguesa contemporânea não era idealista, mas que se inspirava ‘numa perspectiva materialista colorida pelas ciências naturais’. [...] Portanto, o ‘marxismo-leninismo ortodoxo’ não é adequado para a tarefa de uma crítica materialista histórica do materialismo científico natural e da lógica desse último.” (Ibid.: 65).

plano teórico do marxismo que sofria diretamente com as desordens políticas ocorridas dentro e fora do movimento operário. Num ambiente político altamente desfavorável, tendo em vista a trágica situação histórica do marxismo soviético e sua influência nos movimentos comunistas europeus¹⁰, os teóricos marxistas enfrentavam as dificuldades em reexaminar o marxismo “na dupla esperança de explicar os erros do passado e preparar a ação do futuro. Isso deu início a um processo que conduziu, inevitavelmente, às regiões mal iluminadas do passado filosófico de Marx” (JAY, 2008: 39).

Num contexto em que a teoria marxista se degradingolava em estratégia política, o estudo deste âmbito teórico de Marx gerou nos autores vinculados a Escola de Frankfurt uma crescente preocupação em tematizar as questões ideológicas¹¹. Fugia-se, assim, de uma interpretação marxista que separava economia e filosofia, algo que dificultava no entendimento da influência das forças espirituais nas condições materiais. Pelo limite desta interpretação, os aspectos subjetivos eram mal dimensionados dentro da dialética da dinâmica social, criando equívocos teóricos que acabavam por gerar consequências devastadoras para a orientação de uma prática política revolucionária na época. Nesse sentido, surgia a necessidade de um reexame do marxismo com vistas à construção de uma prática política mais efetiva que alcançasse os problemas que se redesenhavam naquelas condições. Para compreender melhor o aparecimento desta nova perspectiva teórica, interessa-nos alguns delineamentos históricos daquela situação específica – por se tratar dos “frankfurtianos”, faz-se referência aqui à Alemanha - que ajudam a proporcionar o ambiente social desta discussão.

Nos anos de formação da Escola de Frankfurt, o potencial revolucionário do proletariado nos países europeus era plausível. A crise econômica na Europa após a Primeira Guerra Mundial se caracterizava por grandes acumulações de capital, haja vista que empresas de grande porte compravam as empresas menores por quantias muito baixas. Mesmo com o crescimento do monopólio, não existia, de fato, o capital operante para garantir a base capitalista. Nesse momento, aparecia o plano Dawes (agosto de

¹⁰Sobre o caso alemão especificamente, Jay ressalta que: “A cisão que dividiu o movimento operário na República de Weimar entre um Partido Comunista bolchevizado (o KPD) e um Partido Socialista não revolucionário (o SPD) foi um espetáculo deplorável para os que ainda sustentavam a pureza da teoria marxista.” (Ibid.: 40). Para um acompanhamento mais detido deste trágico momento político da Alemanha, é válido o estudo do livro *A revolução alemã (1918-1923)*, de Isabel Loureiro.

¹¹A própria intenção do projeto de uma teoria crítica da sociedade coloca em evidência a necessidade de se opor, a partir da clara influência de Marx, a uma concepção tradicional de teoria. Desta forma, ressaltava-se o problema dos limites de certa abordagem teórica para o encaminhamento das questões materiais, explicitando uma focalização teórica preocupada em avaliar a questão da luta ideológica, haja vista seu frequente exame do nexos entre condições objetivas e subjetivas para o encaminhamento da perspectiva revolucionária.

1924): vindo na Alemanha – devido sua alta capacidade de produção – um lucrativo investimento, os EUA resolveram entrar com capital suficiente para estabilizar a economia da República de Weimar. Frente à obrigação econômica de pagar, com juros, o empréstimo Dawes, a Alemanha retomou intensamente sua produção em massa. Para gerar os lucros necessários, lançou altos encargos na classe operária. No trecho a seguir, é possível conceber a situação específica da classe operária alemã, esclarecendo o sentido da expectativa por parte dos marxistas de uma sublevação proletária dentro destas condições históricas. Cito Slater:

A experiência dos operários alemães pode ser reduzida basicamente ao fenômeno da “racionalização”. Isso significaria a transferência de técnicas de produção americanas para a fábrica alemã, com um aumento surpreendente na intensidade do trabalho. Houve um aumento paralelo e bastante significativo nos índices de acidentes [...]. Estatísticas oficiais da saúde mostram uma deterioração marcante no padrão geral de saúde, em parte devido à intensidade crescente do trabalho, e em parte ao baixo nível salarial do trabalhador.

Os salários aumentaram nominalmente entre 1924 e 1930, mas isso é enganador: primeiro, o índice de aumento logo caiu, e segundo, os aumentos nunca foram suficientes para alcançar o mínimo de subsistência reconhecido, quanto mais ultrapassá-lo. E deduções salariais sob a forma de impostos e seguros aumentaram, entre 1914 e 1927, em 200%, atingindo 300% em 1932. É desnecessário dizer que essa queda nos salários reais levou a um aumento da extensidade do trabalho; embora os social-democratas defendesse o princípio da jornada de 8 horas, as horas extras ou um segundo emprego tornaram-se uma necessidade de todo operário.

Mas, racionalização significava trabalho árduo para um número reduzido de operários; para os demais, significa o desemprego, que de 1924 a 1932 foi maior que nos anos anteriores à guerra. E junto com esse alto índice de desemprego veio o meio-expediente, que na segunda metade da década de 20 absorvia um décimo dos operários empregados. [...] Assim, quanto à esfera de produção, a pauperização foi um fato constante, mas explosivo, na existência da classe operária na República de Weimar.

[...] Governos sucessivos faziam concessões parciais às massas (taxando artigos de luxo) ou então, como no governo de Brüning, que realmente chegou a cortar despesas do setor público (numa época de dificuldades sociais generalizadas), deixando a indústria intacta e mesmo fornecendo ajuda governamental, convencido de que os problemas da Alemanha só poderiam ser resolvidos com o sacrifício da força de trabalho. Na realidade, a “solução” só veio com Hitler e o reino do terror nazista. (SLATER, 1978: 38-39)

Em meio a essa dinâmica social, aparecia, então, a necessidade em analisar o fenômeno do fascismo para se compreender a configuração do capitalismo monopolista de estado¹² e, dentro dela, a situação da classe proletária. Com Hitler no poder, o

¹²Sobretudo, Pollock procura explicar essa associação entre o fascismo, o capitalismo monopolista e o capitalismo monopolista de estado, tentando desnudar a natureza específica da economia fascista. Vendo sua posição teórica como uma negação tendencial da base econômica capitalista do fascismo, Neumann era crítico da noção de Pollock de capitalismo monopolista de estado. Entretanto, as principais figuras do Instituto de Pesquisa Sociais se posicionaram a favor da compreensão de Pollock. A este respeito, alguns

desemprego diminuiu rapidamente, entretanto, a intensidade e a extensão do trabalho, assim como o índice de acidentes aumentaram em demasia. “Além disso, a quantidade de deduções salariais (basicamente em proveito da máquina de guerra) elevou-se bastante, a produção para consumo pessoal caiu, e estabeleceu-se um progressivo racionamento e aviltamento de alimentos e vestimentas.” (Ibid.: 43). Esse estado desolador da vida social expressava não apenas um empobrecimento econômico, como também político, pois o movimento trabalhista alemão havia sido esmagado pela brutal política imperialista nazista.

Com a prisão de todos os comunistas ativos, social-democratas e sindicalistas militantes, leis trabalhistas repressivas foram progressivamente instituídas a fim de imobilizar a organização da classe operária como um todo e de reagrupar os operários aterrorizados em torno das necessidades da máquina de guerra. Os trabalhadores rurais foram impedidos de migrar para as cidades e, subsequentemente, as autoridades começaram a despedir inúmeros colarinhos-brancos e operários fabris que haviam chegado às áreas urbanas na geração anterior. E em 1935 começou um recrutamento sistemático para o trabalho, decisão que se tornou ainda mais opressiva com o cancelamento, em 1936, de todos os feriados. (Ibid.: Idem).

Fica evidente como a “solução” nazista para a crise econômica alemã tornou ainda mais opressiva a vida dos operários. Com os efeitos mortíferos da guerra, concluía-se o processo de pauperização crescente na Alemanha. Entretanto, essa situação social não trouxe como consequência uma sublevação proletária. Neste contexto, via-se aparecer o cinismo da ideologia nazista enquanto fator necessário para a manutenção dessa ordem social degradante para a maior parte da população. De fato, o terror nazista tinha uma força de dominação surpreendente sobre a população explorada. Considerando que a formulação política do nazismo contava com o apoio das classes sociais dominantes - pois favorecia seus interesses -, as contradições sociais pareciam não tornar o governo nazista tão instável. A classe realmente oprimida sofria, tanto com o esmagamento de sua organização política, quanto com a eficiente manipulação da ideologia nazista. Por isso, o teor da produção teórica frankfurtiana se relacionava com essa contextualização histórica: “à medida que seus membros escrevem, as perspectivas revolucionárias diminuem de forma crescente” (Ibid.: 44). O interesse pela análise do aparato cultural crescia na medida em que a classe proletária se resignava frente a esse aumento substancial da opressão. Assim, para estes autores, conceber o materialismo histórico dentro do seu contexto sócio-político os encaminhava

autores questionam sobre a possibilidade de que erros de sua leitura conjectural da economia tenham levado outros integrantes do Instituto, nela baseados, a consequências teóricas equivocadas.

para áreas não tão exploradas, como os problemas superestruturais. Não por abrirem mão desta linha teórica, mas, justamente, por buscar retomá-la.

Dentro desta tendência, adiante, veremos como a interpretação de Marx realizada por Marcuse em seus textos de juventude analisa a ligação basilar entre filosofia e crítica da Economia Política, demonstrando a relevância do fundamento filosófico para as consequências prático-revolucionárias que Marx imprimiu em sua concepção de crítica radical. Dessa forma, Marcuse não apenas levanta a questão da práxis, como o faz mediante a abordagem do modo pelo qual o conceito marxiano de trabalho trata de uma situação econômica específica – a forma de trabalho e a forma de existência do trabalhador na sociedade capitalista -, revelando seu verdadeiro significado através de uma dimensão espiritual essencial que lhe é oculta. É a determinação conceitual de natureza filosófica da categoria de trabalho - a saber, a alienação - que permite a visualização de uma determinada relação econômica como base para uma revolução social.

Considerando o fato de Marcuse realizar, no momento aqui avaliado, uma abordagem mais próxima da letra de Marx, interessa-nos tecer alguns esclarecimentos, mediante o tratamento do pensamento deste último, a respeito do controverso tema da realização da filosofia, haja vista seu encadeamento com a questão da práxis, ponto nuclear de nosso interesse. A partir disso, procura-se aprofundar a compreensão do nexos entre teoria e prática na teoria marxista, pontuando especialmente o tratamento dado pelo jovem Marcuse a esta discussão.

1.1. Marcuse: a relação entre filosofia e economia em Marx

Todas as tentativas de negação e ocultamento envergonhado do conteúdo filosófico da teoria marxista demonstram um desconhecimento completo do terreno histórico original dessa teoria; elas partem de uma separação entre filosofia, economia e prática revolucionária que é um produto da coisificação, justamente combatida por Marx e já superada por ele no início de sua crítica.
(Marcuse)

Em seus ensaios produzidos nas décadas de 1930¹³ e 1940, Marcuse expressa a influência exercida pela teoria de Marx ao se encontrar com suas ideias,

¹³Marcuse inicia sua participação no Instituto de Pesquisa Social em 1933. Fugido de Frankfurt, trabalha em sua filial em Genebra depois da ascensão de Hitler ao poder. Mas expressa seus antecedentes com o marxismo desde os anos 1920, como atesta sua participação em 1919 de um conselho de soldados, sua tese de doutorado e seus escritos durante sua orientação com Heidegger.

principalmente, após a leitura do recém-publicado *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844). Pode-se apontar para quatro escritos principais do período de juventude de Marcuse nos quais se vê sua preocupação em discutir a constituição filosófica da teoria marxista: em 1932, em seu artigo intitulado *Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico*; em 1936, em seu artigo, ainda não traduzido para o português, *The Concept of Essence*; em seu importante ensaio de 1937, *Filosofia e Teoria crítica*¹⁴; e em seu livro de 1941, *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. Em ambos os textos, sublinha-se a inovação teórica da crítica da Economia Política marxiana em sua intensa articulação com uma base filosófica precisa. A respeito deste interesse filosófico que Marcuse nutria por Marx, Jay frisa um ponto importante:

Num artigo com que contribuiu para *Die Gesellschaft* [A sociedade] de Rudolph Hilferding em 1932, Marcuse afirmou que seria um erro interpretar as preocupações filosóficas dos primeiros manuscritos de Marx como tendo sido “superadas” nos textos de maturidade. A revolução comunista, assinalou, prometia mais do que a mera mudança das relações econômicas; em um plano mais ambicioso, contemplava uma transformação da existência básica do homem, com a realização de sua essência. Mediante a revolução, o homem realizaria sua natureza potencial na história, o que podia ser entendido como a “verdadeira história natural do homem”. (JAY, 2008: 120).

Marcuse, em seus escritos, atenta para o descuido em simplesmente se desfazer do passado filosófico de Marx ao remeter a sua discussão de juventude a um momento já superado, sem grande relevância para o entendimento de sua teoria. Em seu artigo de 1932, trata especificamente dos *Manuscritos*, apontando para uma problemática a seu ver central: ao falar do fato da Economia Política, examinando seus conceitos tradicionais, Marx descobre um novo “fato” que não está no terreno estritamente econômico, mas que, entretanto, ampara todo o significado da Economia Política. Este “fato” é o contexto do trabalho percebido através das noções de alienação e exteriorização e é, a partir disso, ou melhor, mediante o seu ocultamento, que a Economia Política promove sua “sanção científica da distorção do universo histórico-social do homem em um universo do dinheiro e da mercadoria estranho e hostil ao homem” (MARCUSE, 1981a: 12).

O conteúdo deste contexto aparece sob a luz dessas noções abstratas, sem deixar de ser um fenômeno concreto que se expressa nas determinações materiais das relações sociais. A visualização depende, então, de uma perspectiva teórica que retira do

¹⁴Poderia ser adicionados na mesma esteira deste ensaio dois textos de Horkheimer, um deles publicado inclusive junto com o de Marcuse no terceiro fascículo da *Zeitschrift für Sozialforschung*, de 1937, e também chamado “Filosofia e teoria crítica”. Além de outro de Horkheimer, o reconhecido *Teoria tradicional e teoria crítica*, também publicado em 1937.

conhecimento das relações econômicas dadas sua base. Não é por acaso que Marx afirme, nos *Manuscritos*, ter obtido seus resultados “mediante uma análise inteiramente empírica, fundada num meticuloso estudo crítico da economia nacional” (MARX, 2004: 19-20). Ainda assim, deve-se sublinhar que a exteriorização e a alienação do trabalho não se fazem entender pela simples descrição de uma situação econômica e que, inclusive, sem a análise destes pontos abstratos, Marx não conseguiria conceber, em sua elaboração da categoria de trabalho, a sua fundamental noção de propriedade privada ligada a necessidade de sua superação prática mediante uma revolução comunista.

Mas, então, qual é a base teórica de Marx, filosófica ou econômica? Sabe-se que ambas as esferas são de extrema relevância para a teoria marxista, o que significa não se tratar de duas alternativas a se optar. A questão toda parece estar mais presente no embaraço que as noções de filosofia e economia ganham dentro da dialética marxiana, intensificado pela leitura descontínua da maturação intelectual do autor devido a suas publicações tardias. Talvez, por isso, dar centralidade aos *Manuscritos* para esta discussão seja tão proveitoso, como notou Marcuse. Ele apontou para uma dificuldade interessante dentro do movimento argumentativo desta obra:

É preciso ter em mente que, já nesta descrição do “fato da Economia Política” que é o trabalho exteriorizado, o discurso meramente em termos de Economia Política é frequentemente interrompido: a “situação” econômica do trabalhador é referida à “existência” do homem que trabalha. A exteriorização e a alienação atingem, além da esfera das relações econômicas, a essência e a realidade do homem “como homem”, e somente por este motivo é que a perda do objeto do trabalho tem uma significação tão importante. (MARCUSE, 1981a: 17).

Dentro do delineamento da obra, haveria um rompimento de sua divisão em três partes – salário do trabalho, lucro do capital e renda da terra – em virtude da argumentação ser tomada por uma nova faceta da problemática em questão: o trabalho alienado. O apego de Marx ao movimento do próprio real não deixa com isso de ser nuclear. Não se deve, a partir da observação deste movimento argumentativo, menosprezar o significado de suas análises acerca das relações econômicas na sociedade capitalista em suas caracterizações sobre as formas de trabalho, pois nela está a verdade histórica lapidada pela operação intelectual marxiana. Por isso, quando fala da separação decisiva do trabalhador em relação aos meios de produção¹⁵; do produto do trabalho¹⁶ e

¹⁵ “[...], somente para o trabalhador a separação de capital, propriedade da terra e trabalho é uma separação necessária, essencial e perniciosa.” (MARX, 2004: 23).

¹⁶ (Cf. *Ibid.*: 37).

do próprio trabalhador¹⁷ transformado em mercadoria; da dependência¹⁸ que a existência do trabalhador tem em relação ao capitalista¹⁹; da desproporção entre produção²⁰, salário do trabalhador²¹ e lucro do capitalista²² como condição desta dinâmica econômica; da propriedade privada da terra enquanto roubo naturalizado²³; enfim, ao tratar da força produtiva do homem manifestada, dentro destas condições, na miséria de sua existência²⁴, Marx desenvolve de fato seu conceito de trabalho. Vê-se, assim, como a compreensão da categoria de trabalho no modo de produção capitalista é uma construção conceitual negativa, pois é dentro de uma determinada relação econômica dada que se manifesta a perda da realidade humana, a privação de suas “forças essenciais”. Em *Razão e revolução*, Marcuse retoma essa discussão de seu texto de 1932, sintetizando bem essa peculiaridade da negação dentro da concepção de verdade na teoria marxista:

[...]a proposição de Marx é uma proposição crítica, e indica que a relação dominante entre a consciência e a existência social é uma relação falsa, que deve ser superada antes que uma verdadeira relação possa nascer. A verdade da tese materialista deve, pois, ser efetuada pela sua negação. (MARCUSE, 2004: 237).

O modo como Marx trata a realidade do homem não foi alcançado por seu simples contato como conhecimento empírico, mas sim por um tratamento *crítico* das categorias econômicas na demonstração da inversão dos conceitos tradicionais da Economia Política. Por isso, a economia “desde o início não pode ser considerada como uma ciência qualquer (...) e, desse modo, tomada como objeto de análise, mas como expressão científica de uma problemática que apreende toda a essência humana.” (MARCUSE, 1981a: 12). Mesmo em Hegel, já é possível notar essa valorização da ciência econômica em seu nexos com a filosofia²⁵.

O desvendamento da realidade no sentido da construção de uma crítica “positiva” depende deste entrelaçamento que a fundamentação filosófica cria com as categorias econômicas ao lembrá-las de sua verdadeira origem na realidade: são

¹⁷ (Cf. Ibid.: 24).

¹⁸ (Cf. Ibid.: 25).

¹⁹ (Cf. Ibid.: 23).

²⁰ (Cf. Ibid.: 47).

²¹ (Cf. Ibid.: 40-41).

²² (Cf. Ibid.: 47).

²³ (Cf. Ibid.: 61).

²⁴ (Cf. Ibid.: 79).

²⁵ “Chama-se também filosofia em especial à ciência, que se deve aos tempos mais recentes, da economia política, a qual costumamos designar por economia racional dos Estados ou economia estatal da inteligência.” (HEGEL, 1969: 76).

acontecimentos históricos. Não é sem sentido que Marcuse veja a base da problemática filosófica de Hegel entrar na própria fundamentação da teoria marxiana. Vale lembrar que, para Hegel, o substrato da filosofia – o pensamento – apenas se inicia na consciência imediata, mas se constitui mesmo pela reflexão que destrói esta percepção inicial: a *análise* de um objeto particular da experiência sensível individual demonstra a realidade do universal, sendo ele seu verdadeiro conteúdo. Dentro do pensamento hegeliano, somente através do *movimento* do pensar - que inclui inevitavelmente esse negativo - que é possível a instauração da verdade. Ou seja, tanto em Marx quanto em Hegel é necessária essa crítica negativa para se atingir o ser das coisas. Sobre este aspecto, pode-se mencionara referência que Marcuse faz ao termo “contraconceitos”: “as determinações positivas do trabalho em Marx são quase todas dadas como contraconceitos do trabalho exteriorizado, mas o caráter ontológico desse conceito é claramente expressado nelas” (MARCUSE, 1981a: 19). É interessante notar que o uso do termo ontologia feito aqui por Marcuse se dá menos por sua vontade²⁶ do que por necessidade teórica. Se por um lado isso instiga a questionar o sentido de sua resistência no emprego dessa palavra²⁷, por outro, parece remeter a um momento em que Marx termina por ratificar a importância de uma dimensão filosófica – herdada de Hegel - ao versar, nos *Manuscritos*, acerca da efetivação da essência humana. Cabe ressaltar que Marcuse, diferenciando-se da tendência antimetafísica de Horkheimer²⁸, recebe os *Manuscritos* concordando com a posição central que a categoria de trabalho toma no pensamento marxiano. Como expõe Jay:

O trabalho, afirmou Marcuse, era a natureza do homem; era uma categoria ontológica, como Marx e Hegel haviam compreendido, embora o primeiro tivesse sido mais perspicaz, ao leva-lo além do trabalho mental. O homem, disse Marcuse, tinha de se objetivar; precisava tornar-se tanto na-sich [em si] quanto für-sich [para si], tanto objeto quanto sujeito. O horror do capitalismo era produzido pelo tipo de objetivação que ele fomentava. Nesse aspecto, Marcuse concordou com a análise do trabalho alienado nos *Manuscritos*

²⁶ Marcuse pontua: “[...] evitaríamos o termo tão mal empregado de ontologia em relação à teoria marxista se ele não tivesse sido utilizado expressamente pelo próprio Marx nesse contexto.” (Ibid.: 19).

²⁷ A passagem de *Razão e revolução* citada na página 30 deste trabalho nos ajuda um pouco no entendimento deste ponto em Marcuse.

²⁸ Jay reconhece o afastamento de Horkheimer em relação ao tratamento desta perspectiva central que a categoria de trabalho assume nos *Manuscritos* ao tratar do antagonismo de Horkheimer ao que chama de “fetichização do trabalho”. Acerca desse afastamento, cito: “A posição central do trabalho na obra de Marx, assim como sua ênfase concomitante no problema do trabalho alienado na sociedade capitalista, desempenhou um papel relativamente pequeno nos textos de Horkheimer. Na *Dämmerung*, ele escreveu: ‘Fazer do trabalho uma categoria transcendental da atividade humana é uma ideologia ascética. [...] Por aderirem a esse conceito geral, os socialistas se transformam em portadores da propaganda capitalista.’” (JAY, 2008: 100).

econômico-filosófico, à qual Horkheimer e Adorno raras vezes se referiram em seus escritos. (JAY, 2008: 121).

Parece haver uma ligação entre a perspectiva ontológica de Marx e a ontologia hegeliana. Ambos desenvolvem uma perspectiva dialética que tem, ao menos, duas características primordiais em comum no que tange a ontologia. Primeiro, a imanência como orientação metodológica básica: tendo em vista que o princípio do conhecimento se ampara no ser, o objeto - para ser conhecido - deve ser analisado mediante sua consistência interna. E, segundo, parte-se do ponto de vista da totalidade do ser para a compreensão específica dos particulares: ou seja, o objeto analisado deve ser tomado dentro de um processo que abarque o seu próprio desenvolvimento constitutivo (gênese) para que alcance sua verdade autêntica. Esses delineamentos teóricos de Hegel e Marx podem ser mais bem compreendidos - sobretudo dentro da nossa perspectiva de interesse, que é a filosófica -, na discussão promovida por Marcuse acerca do conceito de essência, realizada de maneira central em seu artigo de 1936, e, dentro de um escopo maior - sua revisão das ideias de Hegel - em sua obra de 1941.

Em *The Concept of Essence*, Marcuse empreende um exame sobre o conceito de essência dentro da história da filosofia por um viés marxista. Sem abandonar as formulações que este conceito ganhou na história da filosofia, sua interpretação evidencia a tensão crítica destas elaborações teóricas com a experiência histórica da humanidade, passando por Platão, Descartes, a fenomenologia, o positivismo, Hegel e Marx. A tradição filosófica não caminhou pelos trilhos da superação do real. Ao se pautar na construção de conceitos atemporais, em nome da necessidade da universalidade, acaba por desenvolver uma função ideológica precisa de mistificar a conflitualidade real do campo social. Com a desqualificação da dimensão histórica, a filosofia transformou as contraditórias relações humanas historicamente determinadas em postulados formais universalmente válidos. Por esta perspectiva atemporal, os pensadores estão objetivamente compelidos a conceber quase sempre de maneira limitada as questões do homem sobre as quais querem refletir. Consequentemente, dentro dessa linha teórica, a filosofia dificilmente formula conceitos que esclarecem os conflitos sociais da sociedade burguesa tendo em vista sua superação. Por ironia, o filósofo que estabeleceu a contradição como o princípio do movimento do real, participa contraditoriamente deste contexto dentro da história da filosofia. Ninguém menos que o

pai moderno da dialética inaugurou uma concepção teórica que encaminhou a filosofia para o reencontro com sua genuína capacidade crítica²⁹.

Na elaboração de seu grande sistema filosófico da razão, Hegel lança as premissas fundamentais para uma nova inteligibilidade do real ao configurar como função da filosofia: “conceber a ciência como unidade entre consciência e materialidade, fazendo com que uma e outra se tornassem – em função de seu entrelaçamento – tanto objeto como agentes do proceder do conjunto do ser social” (RANIERI, 2011: 13). Haveria, então, no modo de atuação do homem no mundo, a possibilidade dele pensar a realidade na qual vive através da análise do seu próprio processo de constituição, compreendendo, assim, a racionalidade intrínseca do movimento histórico da experiência externa e interna. Em vista deste encaminhamento teórico, Hegel concebe um sujeito não mais estável como o tido pela lógica tradicional. Diferentemente, a lógica do sistema dialético altera a própria estrutura da proposição, pois nela aparece um sujeito ativo que se autodesenvolve nos seus predicados. Assim, Hegel “desfecha o golpe decisivo contra a lógica formal tradicional. O sujeito passa a ser o predicado sem com ele, entretanto, se identificar. [...] O lugar da verdade não é a proposição, mas um sistema dinâmico de proposições especulativas, [...] de modo que só o processo total representa a verdade” (MARCUSE, 2004: 97).

As mediações entre sujeito e totalidade processual na constituição da verdade demonstram como o contato do pensamento com a materialidade não é de modo algum direto. Afastando-se do saber imediato, a filosofia afirma sua peculiaridade ao transformar, através da reflexão conceitual, os sentimentos, intuições, opiniões e representações em pensamentos. É nesse sentido que Hegel diz: “chama-se *irrefletidamente* realidade a todo o capricho, ao erro, ao mal e ao que se situa nesta linha, como também a toda e qualquer existência atrofiada e passageira” (HEGEL, 1969: 74). Ou seja, se de fato se reflete sobre o que existe, não se pode, então, chamar qualquer caracterização da existência como realidade, considerando quemuitas delas

²⁹ Marcuse, em seu artigo *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, afirma que a pretensão originária da filosofia é a de constituir a práxis em conformidade às verdades conhecidas. Diz isso para afirmar em seguida que a concretização desta pretensão já começa a desaparecer na própria Grécia Antiga. Apesar de acreditar que o conhecimento e a verdade auxiliam o bem viver, considerando a mediação racional que necessitamos para alcançar o que é bom, justo e benéfico na vida, Aristóteles estabelece uma hierarquia entre o conhecimento filosófico – superior e sem um fim fora de si – e o saber orientado às finalidades das coisas da existência cotidiana – inferior. Assim, mesmo que considere o caráter prático de todo conhecimento, Aristóteles acaba por conceber a vida em uma distinção fundamental: de um lado, o necessário, e de outro, o belo. Marcuse questiona essa distinção por consolidar uma concepção de teoria como uma atividade autônoma, pretensiosamente superior, em sua “pureza”, o que termina por afastar as verdades conhecidas da práxis.

devem ser qualificadas enquanto aparência ou propriedades acidentais. Esta compreensão restrita de realidade³⁰, não separa a filosofia de seu conteúdo concreto. Hegel clarifica esta questão, remetendo-a a seu compasso com outros momentos da história da filosofia:

Visto que a *reflexão* contém em geral o princípio (inclusive no sentido de começo) da filosofia, e tendo ela novamente florescido na sua *independência*, nos tempos modernos (após a época da Reforma luterana), e uma vez que, justamente desde o início, não se ateve simplesmente ao abstrato, como nos primórdios filosóficos dos gregos, mas se arrojou ao mesmo tempo à matéria, aparentemente ilimitada, do mundo fenomênico, deu-se o nome de *filosofia* a todo saber que se ocupa do conhecimento da medida permanente e do universal no mar das individualidades empíricas, e do *necessário*, das *leis* na aparente desordem da infinita multidão do acidental, e deste modo recebeu o seu *conteúdo* das próprias intuições e percepções do exterior e do interior, da natureza *presente* e do espírito *presente*, e do peito do homem. (Ibid.: 74).

Em vista disso, fica claro como já se encontra na fundamentação teórica hegeliana uma especificidade teórica que:

[...] o distingue, certamente, dos seus contemporâneos e antecessores e o coloca como autor cuja contribuição não pode ser ignorada, pois sua perspectiva exige das outras teorias a prospecção de seu próprio conteúdo, já que as obriga a demonstrar que o abandono à vida do objeto é compatível com os instrumentos teóricos usados pelas propostas analíticas oriundas de seus princípios gnosiológicos de avaliação. Categorias como *conceito*, *essência*, *mediação*, *negação*, *determinações-da-reflexão* atuam como elementos que a cada momento interagem entre si na tentativa de apresentar hierarquias lógicas como resultado de transposições ontológicas do ser social no mundo e de como as esferas reflexivas e de atuação histórica (indivíduo, consciência e sociedade) incorporadas pelas categorias singularidade, particularidade e universalidade são aquelas que perfazem o todo, na medida em que nada da produção desse mundo no qual atuam pode ser separado de seu próprio vir-a-ser. (RANIERI, 2011: 13).

Ao pautar a importância da inovação metodológica de Hegel, a passagem de Ranieri justifica³¹ nossa breve retomada da teoria hegeliana. Sem sair do terreno especulativo, ao desenvolver o seu pensamento dialético, Hegel inaugura uma nova relação com o devir histórico que transfigura a relação entre filosofia e mundo material: supera-se a perspectiva gnosiológica do conhecimento tendo em vista uma perspectiva ontológica. Isto o permitiu criar conceitos filosóficos que, mesmo em seu caráter abstrato, conseguiram colocar em cheque problemas do âmbito social, pois sua “proposta

³⁰ Como acentua Marcuse: “Se não for apreendida a distinção entre realidade e atualidade ficam sem sentido os princípios decisivos da filosofia de Hegel” (MARCUSE, 2004: 139).

³¹ Ao denunciar a prática oportunista dos revisionistas que queriam se “desfazer” dos elementos “utópicos” de Marx, Marcuse também nos ajuda nesta justificativa: “As escolas marxistas que abandonaram os fundamentos revolucionários da teoria marxista eram as mesmas que rejeitavam abertamente os aspectos hegelianos desta teoria, especialmente a dialética.” (Ibid.: 341).

analítica” – como pontua Ranieri no trecho acima -, não compartilha mais de “princípios gnosiológicos de avaliação”. Dessa forma, as contradições da realidade poderiam ser, enfim, tratadas pela filosofia e o homem poderia ser entendido, de maneira essencial, por sua atuação no mundo humano (produção e reprodução da vida). Em Hegel, portanto, a natureza do conhecer é redefinida dando centralidade ao momento negativo. O conhecimento desenreda-se das antinomias: a contradição é levada às últimas consequências, pois se torna doadora de identidade. No concernente a esta questão, o autor de *Razão e revolução* explica sinteticamente o conceito hegeliano de essência:

A essência denota a unidade do ser, sua identidade através da mudança. O eu é, precisamente, esta unidade ou identidade? Não é um substrato permanente e fixo, mas um processo, dentro do qual todas as coisas enfrentam suas contradições inerentes e se revelam como um resultado. Concebida desta maneira, a identidade contém seu oposto, sua diferença, se precipita na negatividade e permanece sendo o que é unicamente pela negação desta negatividade. Ele se fragmenta em uma multiplicidade de estados e relações a outras coisas, estados e relações que, de início lhe eram exteriores, mas que se tornam parte de seu próprio ser quando trazidos à ativa influência de sua essência. A identidade é, pois, o mesmo que a “totalidade negativa” que se revelara estrutura da realidade; ela é “o mesmo que a Essência”. (MARCUSE, 2004: 133).

A separação das entidades concretas própria da percepção do senso comum se transforma, pela razão dialética, em identidade dos opostos. Mesmo a cisão recorrente entre aspectos mais abstratos, como entendimento e sensibilidade, subjetividade e objetividade, pensamento e existência; são tomados por sua unidade e totalidade enquanto processo. Deste modo, a filosofia se origina na destruição da estabilidade do senso comum, buscando restaurar a desintegração entre razão e mundo. Daí a grande originalidade da concepção filosófica hegeliana: pretende-se estabelecer uma estrutura explicativa sobre o modo de ser do mundo, partindo-se da compreensão que a processualidade do pensamento se origina da processualidade do real. Nesse sentido, como ressalta Marcuse, “a passagem de Hegel da lógica tradicional à lógica material marca o primeiro passo em direção à unificação da teoria com a prática” (Ibid.: 98). Por isso, o autor de *Razão e revolução* identifica na posição de Hegel uma inversão das leis tradicionais do pensamento:

Na lógica de Hegel, o conteúdo das categorias tradicionais surge inteiramente às avessas. [...], já que as categorias tradicionais são o catecismo da prática e do pensamento cotidianos (incluindo o pensamento científico comum), a lógica de Hegel, na verdade, apresenta regras e formas da ação e do pensamento falsos – falsos do ponto-de-vista do senso comum. [...] a dialética mostra que está latente no senso comum a perigosa implicação de que a forma sob a qual o mundo está dado e organizado pode contradizer seu conteúdo autêntico, isto é, que as potencialidades inerentes aos homens e

coisas podem exigir a dissolução das formas dadas. A lógica formal aceita a forma-do-mundo como ela é, e dita algumas regras gerais para a orientação teórica dentro dele. A lógica dialética, ao contrário, rejeita qualquer pretensão de sacralidade do que está dado, e não tem condescendência para com aqueles que vivem sob sua égide. Ela sustenta que a “existência exterior” nunca é critério exclusivo da verdade de um conteúdo, mas que toda forma de existência deve provar, diante de um tribunal mais alto, se é adequada ou não ao seu conteúdo. (Ibid.: 120-121).

Em sentido semelhante, em seu artigo de *Filosofia e teoria crítica*, reportando-se a *Enciclopédia de Hegel*, Marcuse coloca que:

A lógica dialética refere-se, em primeiro lugar, à falha encerrada em tal interpretação do juízo: a “causalidade” da predicação, a “exterioridade” do processo de julgar, no qual o sujeito do juízo aparece “de fora” para si, como subsistente, e o predicado como situado em nossas cabeças. (MARCUSE, 1997: 150).

Marcuse, aproximando-se da perspectiva hegeliana pela qual se entende que o movimento do pensar que constitui a filosofia se manifesta em sua própria constituição histórica, vê na dialética o fundamento metodológico que permite a visualização teórica de um caráter dúbio da história da filosofia. Para ele, pode-se “salvar” a verdade presente nas concepções metafísicas fundamentais, mostrando como somente de forma aparente essas categorias se distanciam da realidade concreta, sendo na verdade fortemente determinadas pelas condições histórico-sociais. Eis aí seu interesse em retomar os conceitos de essência dentro da história da filosofia. Marcuse entende que mesmo conceitos de um alto caráter metafísico devem ser interpretados em seus laços com a realidade histórica dos homens³². Aliás, ele acredita que é justamente nesse teor metafísico que podemos encontrar melhor o caráter contraditório de uma teoria, isto é, na medida exata de sua traição:

[...] mesmo essas concepções filosóficas tão sublimes estão sujeitas ao desenvolvimento histórico. Não é tanto o seu conteúdo, mas sim sua posição e função dentro dos sistemas filosóficos que muda. Uma vez isto visto, fica claro que esses vários conceitos fornecem uma indicação mais clara da transformação histórica da filosofia do que aqueles cujos conteúdos são mais próximos da facticidade. Seu caráter metafísico trai mais do que esconde. (MARCUSE, 1968: 43)[Tradução minha].³³

³² Marcuse se refere a esse sentido negativo do conteúdo metafísico ao dizer em 1937: “Quando a teoria crítica ocupa-se com as doutrinas filosóficas, nas quais ainda se necessita falar dos homens, ocupa-se em primeiro lugar com o ocultamento e a falsa interpretação, sob as quais se faz a discussão dos homens no período burguês” (MARCUSE, 1997: 149).

³³ “[...]even these loftiest conceptions of philosophy are subject to historical development. It is not so much their content as it is their position and function within philosophical systems changes. Once this is seen, it becomes clear that these very concepts provide a clearer indication of the historical transformation of philosophy than those whose contents are closer to facticity. Their metaphysical character betrays more than it conceals”.

A chave metodológica inaugurada por Hegel pode enriquecer a filosofia na interpretação de sua própria história. Para Marcuse, conseqüentemente, o entendimento de qualquer corrente de pensamento não está completo somente com a análise do seu desenvolvimento metodológico. Sem sua dimensão histórica, caímos numa versão epistemológica formal que separa o reino da facticidade do reino da essência.

Contudo, mesmo com toda essa inovação teórica possibilitada pela dialética hegeliana, mantêm-se nela uma concepção de filosofia que não consegue superar seu caráter especulativo. Por isso, Marcuse acredita que a compreensão correta do pensamento dialético só aparece sem distorções com Marx. Ainda que supere Kant ao colocar a atividade racional como componente da objetividade - ou seja, como elemento histórico que se relaciona reciprocamente com o mundo -, Hegel, ao desenvolver um construto puramente ideacional, compreende a razão ainda de maneira afirmativa. Já Marx, utilizando o pensamento hegeliano contra o próprio Hegel, procura a racionalidade na realidade objetiva, transferindo completamente o trabalho da razão para a teoria e a prática social. Portanto, em 1936, ao apresentar essa evolução decisiva no conceito de essência entre Hegel e Marx³⁴, Marcuse constata uma transformação essencial da filosofia e do seu caráter de verdade. Levado para “outra direção”, o conceito dialético de essência deixa de pertencer à teoria pura. O ser não pode ser concebido enquanto ser da abstração especulativa. A doutrina da essência atinge seu alcance mais inovador, pois o problema da relação entre essência e aparência é tido como real. A esse respeito, em 1941, Marcuse pontua uma diferença fundamental entre Hegel e Marx no que tange ao conceito de totalidade:

Dissemos que para Marx, como para Hegel, a verdade está na totalidade negativa. Entretanto, a totalidade na qual a teoria marxista se move é diferente da totalidade da filosofia de Hegel, e esta diferença assinala a diferença decisiva entre as dialéticas de Hegel e Marx. [...] O processo dialético de Hegel era, pois, um processo ontológico universal no qual a história se modelava sobre o processo metafísico do ser. Marx, ao contrário, desliga a dialética desta base ontológica³⁵. Na sua obra, a negatividade da realidade torna-se uma condição histórica que não pode ser hipostasiada como uma condição metafísica. Em outras palavras, a negatividade torna-se uma condição social, associada a uma forma histórica particular da sociedade. A totalidade que a dialética marxista atinge é a totalidade da

³⁴A seguinte passagem, esclarece este ponto: “Na filosofia idealista, o passado intemporal domina o conceito de essência. Mas quando a teoria se associa com as forças progressistas da história, a lembrança do que pode ser autenticamente torna-se um poder que molda o futuro”.(MARCUSE, 1968: 55)[Tradução minha].

³⁵Este trecho parece nos ajudar a responder o questionamento da página 24 sobre a interpretação de Marcuse do termo ontologia na teoria marxista.

sociedade de classes, e a negatividade que está subjacente às contradições desta dialética e que dá forma ao seu conteúdo todo é a negatividade das relações de classe. A totalidade dialética novamente inclui a natureza, mas só na medida em que esta se envolve no processo histórico da reprodução social, e o condiciona. No progresso da sociedade de classes, esta reprodução assume formas diversas, em vários níveis do seu desenvolvimento, formas que são o arcabouço de todos os conceitos dialéticos. (MARCUSE, 2004: 269-270).

A partir da identificação entre ser e objetividade, a dialética marxista se afasta da teoria abstrata através de sua exigência de verdade, pois, mediante o caráter negativo da realidade, compreendem-se as objetividades sociais não em suas determinações absolutas, mas sim enquanto resultantes da práxis humana. Através desta nova maneira de conceber a totalidade, abordada por Marcuse no trecho acima, o problema da auto-realização do homem deixa de ser um problema filosófico, tendo em vista que Marx se volta para a acusação do modo vigente de trabalho enquanto limitação da realização da essência humana. Sua crítica às categorias econômicas não se pauta em um simples sentimento humanitário (Cf. Ibid.: 243), mas sim na demonstração científica do conteúdo efetivo da economia no que se refere ao ser do homem, que é histórico e material. Nesse sentido, a partir da leitura que Marcuse faz de Marx, é possível perceber a importância da categoria de trabalho para a constituição mesma do pensamento marxiano.

A mudança da dialética entre Hegel e Marx não se dá pela ausência do conteúdo científico da economia na filosofia do primeiro, como se poderia presumir a partir de algumas interpretações equivocadas. Leitor dos economistas clássicos, Hegel estabeleceu uma elaboração filosófica de alto nível sobre a relação entre abstração e concretude, contemplando estes conteúdos em sua abordagem. Na verdade, o que parece sustentar a originalidade da perspectiva teórica de Marx é a categoria de trabalho tomada enquanto nóculo central de sua dialética, permitindo-o tomar a economia por uma perspectiva crítica inimaginável para a perspectiva proeminentemente lógica de Hegel. Mais do que um simples conceito – pois estabelece a ordenação de sua perspectiva científica -, a categoria³⁶ de trabalho ganha uma nova compreensão tanto a partir da decisiva influência da relação estabelecida pela lógica hegeliana entre determinação e negação, como, de maneira fundamental, pela maneira original com que Marx identifica ser e objetividade. A importância desta categoria se revela ao

³⁶Marcuse também frisa essa mudança de conceitos para categorias em Marx, explicando o seu afastamento da terminologia filosófica em direção a suas formulações científicas pautadas em categorias econômicas.(Cf. Ibid.: 239).

perceberque, dentro da perspectiva marxiana, o entendimento da organização do trabalho permite o entendimento da organização social humana. Isto é, ela se torna um elemento mediador para o esclarecimento da condição social do homem.

Este novo tratamento dado ao trabalho no pensamento marxiano só foi possível por suas críticas tanto à filosofia – dentro dela, especialmente a de Hegel -, quanto à economia. E isto sem abandonar uma característica essencial da dialética hegeliana: “a tentativa dialética de exercício do pensamento que busca desvendar a relação entre categorias que exprimem a realidade a partir de sua articulação imanente” (RANIERI, 2011: 72). Mesmo que a *totalidade* tome novas formas, vê-se ainda como se trata de uma categoria basilar para a dialética marxiana, agora ligada de maneira essencial à categoria de trabalho. Em certo sentido, então, pode-se notar como a totalidade compreendida por Marx contem semelhanças com a de Hegel:

[...] é impossível compreender a relação da produção do objeto por meio do trabalho sem recorrer ao princípio metodológico que toma essa totalidade como o elemento articulador do conhecer. Aqui, novamente o exemplo está ancorado na chamada ciência hegeliana: o ser social é o próprio movimento do objeto que, para Hegel, é reconhecido como sendo o espírito (*Geist*). Curiosamente, quando afirmo que esse movimento é “totalidade”, não estou dizendo coisa alguma. Em si mesma, a totalidade, também para Marx, *não existe*. Pelo menos, não enquanto universal abstrato isolado de mediações. O todo só se expõe enquanto natureza universal das singularidades, e cada ente existente é algo determinado de forma concreta, algo particularizado. Ao mesmo tempo, porém, ser totalidade – o gênero enquanto o universal – pertence a cada singularidade determinada e constitui sua essencialidade determinada. Se tirássemos do homem a sua qualidade “humana”, não poderíamos dizer o que ele é, e ele é o produtor de um processo histórico do qual ele mesmo é resultado. O que é produto de trabalho se caracteriza, sempre, por uma precisa natureza *permanente* interior e uma existência exterior que lhe dá vida e forma. Nesse sentido, o homem é um ser universal, mas ele só é universal na medida em que, por meio do trabalho, o universal é para ele. (MARCUSE, 2004: 73).

O trabalho é compreendido, por Marx, como a autoprodução do homem: sua atividade vital que funda a consciência, tornando a liberdade a universalidade humana. Por essa categoria, a discussão da relação entre homem e natureza permite a determinação da essência humana, a saber, a objetivação: “em função da qual é determinada de modo mais concreto a relação especificamente humana com a objetividade, a forma humana da produção como universalidade e liberdade” (MARCUSE, 1981a: 24). O homem entendido enquanto ser objetivo atua objetivamente e se exterioriza em objetos sensíveis, produzindo e afirmando sua essência no mundo objetivo.

Em relação ao vínculo entre ser e objetividade é importante ressaltar a influência decisiva de Feuerbach para o alcance das críticas de Marx à Hegel. Dentro da perspectiva dos *Manuscritos*, Marcuse chama a atenção para a relevância da crítica³⁷ de Marx ao conceito feuerbachiano de “sensibilidade”, desenvolvendo-o propriamente enquanto “um conceito ontológico no interior da determinação essencial do homem”. A partir da influência de Feuerbach – que como explica Marcuse, ao se contrapor ao “idealismo absoluto” de Hegel, parece retomar o criticismo kantiano -, Marx concebe a objetividade não enquanto um desenvolvimento *a priori* do homem, mas na dimensão mesma do seu ser natural, ao se relacionar de maneira sensível e “sofrente” com a natureza. Nesse sentido, pode-se compreender essa dimensão ontológica desse conceito: o estado de necessidade da qual padece a sensibilidade não é somente uma forma isolada do comportamento humano, muito menos apenas um estado cognitivo, mas sim uma dimensão essencial do seu próprio ser, diretamente vinculado à objetividade. Essa discussão faz com que Marx alcance uma compreensão original de “objetividade”, levando-o a conceber o homem como um ser objetivo sensível que, essencialmente, depende de objetos exteriores. Desse modo, vê-se a relação entre as fundamentais noções de “objetividade” e “exteriorização” na compreensão marxiana de essência humana:

Como ser natural, o homem é um “ser objetivo”, isto é, para Marx, “um ser dotado de forças essenciais objetivas, isto é, materiais”, um ser que se relaciona com objetos reais, que “atua objetivamente”, “que só pode *exteriorizar* sua vida em objetos reais, sensíveis”. Porque a força de sua essência consiste em viver tudo o que ele é em objetos exteriores, por isso sua “auto-realização” significa a “colocação de um mundo objetivo real, mas sob a forma da exterioridade, ou seja, que não pertence à sua essência e prepotente”. O mundo objetivo, como a necessária objetividade do homem, por meio de cuja “apropriação” e superação a essência humana se “produz” e se “afirma”, pertence ao próprio homem, ele é objetividade verdadeira apenas para o homem que se realiza, é “auto-objetivação” do homem, objetivação humana. E esse mesmo mundo objetivo, na medida em que é objetividade real, pode aparecer como não pertencendo à sua essência, como estando fora do alcance de seu poder, como condição prévia “potente” de seu ser. Nesse conflito interna da essência do homem, de ser objetivo em si mesmo, se baseia o fato de que a objetivação pode tornar-se coisificação, a manifestação tornar-se exteriorização; e aí que se baseia a possibilidade de que o objeto se “perca” inteiramente de sua essência, ser tornado independente e prepotente: uma possibilidade que se torna realidade no trabalho alienado e na propriedade privada. (Ibid.: 25).

A categoria marxiana de trabalho composta por essas noções de alienação, exteriorização e objetivação, manifesta a transformação da lógica da dialética

³⁷ Apesar de ser um materialista, Feuerbach não consegue fugir ao problema da especulação filosófica, como demonstram as críticas feitas a ele por Marx e Engels em *A Ideologia Alemã*.

hegeliana em um novo vínculo entre filosofia, economia e teoria revolucionária. Marx, ao criticar Hegel e Feuerbach, apropria-se da dialética, sobretudo em sua perspectiva de negação dos conteúdos reais; entretanto, o faz de um modo que termina por revelar as limitações da filosofia em seu contato com o mundo, estabelecendo uma nova relação entre ser e objetividade. No que concerne a este momento, o preceito marxiano da “realização da filosofia” passa a ser a pedra de toque para uma nova constituição filosófica em que teoria e prática ganham uma unidade jamais vista. Por isso, não se trata de Marx dar as costas para filosofia, para a dimensão subjetiva do homem ou para importância da consciência no vínculo do homem com o real ao estabelecer sua dialética materialista, pois todo seu enfrentamento crítico com estas questões o permite levá-las a um novo patamar.

Acercada conexão entre filosofia e economia, Marcuse compreende que se, por um lado, a perspectiva de Marx não se reduza a uma teoria econômica, por haver nela uma base filosófica precisa – o que é pontuado, sobretudo, em seu texto de 1932 -; por outro lado, ela não se reduz a conceitos filosóficos, como faz a filosofia hegeliana, pois expressa seu caráter filosófico mediante uma situação econômica da vida material – o que é ressaltado em seu texto de 1937³⁸. De qualquer modo, Marcuse se importa em tratar da articulação filosófica marxiana, explicitando como sua originalidade e alcance teórico o encaminha para a sua decisiva compreensão de práxis. Como se vê adiante:

Exatamente isso é que deve ser visto e entendido: que a política e a economia, fundamentadas em uma interpretação filosófica bem determinada da essência humana e de sua concretização histórica, se transformam na *base* político-econômica da teoria da revolução. A relação bastante complexa entre teoria filosófica e econômica e entre essa teoria e a prática revolucionária, relação que somente por meio da análise da situação original do materialismo histórico pode ser esclarecida, talvez se torne mais visível após uma interpretação detalhada dos *Manuscritos Econômico-filosóficos* [...]. De forma grosseira e esquemática, talvez possa afirmar-se como antecipação que a crítica revolucionária da Economia Política é, por si mesma, filosoficamente fundamentada, do mesmo modo que a filosofia que a fundamenta já traz consigo a prática revolucionária. *A teoria, por si mesma, é uma teoria prática. A prática não se situa apenas no fim, mas já no início da teoria, sem que, com isso, se penetre em um terreno estranho e exterior à teoria.* [grifos nossos] (Ibid., p. 11).

Depois de acompanhar dentro do pensamento marcuseano de juventude a discussão sobre essa complexa relação entre teoria filosófica e econômica na constituição da dialética de Marx em seu acerto de contas com Hegel e Feuerbach, passar-se-á a uma breve abordagem do tema da “realização da filosofia” no pensamento

³⁸ A respeito deste artigo, trataremos dele no item 1.3 deste capítulo com mais cuidado.

do jovem Marx, buscando concluir o tratamento desse assunto tocando sucintamente na obra marxiana amplamente referida por Marcuse, os *Manuscritos*. Com esta base, tanto em Marcuse quanto em Marx, poder-se-á retomar com mais fundamento a elaboração do tema da práxis, no qual será necessário recuperar a discussão deste texto de 1932 de Marcuse.

1.2. Marx: a realização da filosofia e a necessidade da práxis

Mesmo na luta vigorosa de Marx contra a filosofia alemã decadente existe um ímpeto filosófico que só pode ser erroneamente tomado como intenção destruidora pela mais completa ignorância. (Marcuse)

A relevância do tratamento da questão da realização da filosofia fica evidente ao se notar que as formulações teóricas dentro do marxismo, no período de constituição da Escola de Frankfurt, e que ditavam o ritmo das leituras sobre os textos de Marx, eram determinantes para a prática política que se pretendia radical. Como ressalta Korsch em *Marxismo e Filosofia*, havia, nestas formulações, uma dificuldade em compreender o tema da realização da filosofia em Marx, gerando uma tendência no marxismo da época em desconsiderar a filosofia na medida em que se interpretava a questão da abolição da filosofia como a substituição dela por ciências positivas abstratas e não-dialéticas. Se, para Marx, tratava-se de desenvolver uma nova compreensão de teoria que buscava na efetivação da realidade histórica a superação (*überwinden*) e a supressão (*aufheben*) de toda a filosofia em geral; para alguns marxistas – e Korsch se refere a uma tendência teórica predominante da Segunda Internacional - tratava-se de recusar a filosofia, cumprindo aparentemente de maneira “ortodoxa” a orientação marxiana. Dentro desta tendência, Korsch aponta que mesmo questões de cunho gnosiológico e metodológico eram consideradas como um desperdício de tempo. O difícil vínculo entre marxismo e filosofia tentava ser estabelecido por outros teóricos que procuravam na história da filosofia um complemento filosófico ao sistema marxista, demonstrando, assim, conceberem a teoria marxista como desprovida desse tipo de conteúdo. Avaliando estas questões específicas, Korsch percebe curiosamente uma aparente concordância entre a ciência burguesa e a marxista. Cito:

Os professores de filosofia burgueses asseveravam-se mutuamente que o marxismo não possuía conteúdo filosófico próprio – e acreditavam ter dito assim alguma coisa de importante *contra* ele. Os marxistas ortodoxos, por seu lado, asseveravam-se também mutuamente que o seu marxismo não

tinha, na sua essência, nada que ver com a filosofia – e acreditavam ter dito assim alguma coisa de importante *a seu favor*. (KORSCH, 1977: 66 - 67).

Lançando luz a essa interpretação negativa das relações entre marxismo e filosofia, Korsch chama atenção tanto para sua consequência: o perigo de uma compreensão superficial dos fatores históricos e lógicos; quanto para sua causa: a perda da visão dialética da relação entre a filosofia e o real, a teoria e a prática, destoando da compreensão de mundo elaborada pelo próprio Marx. Em direção semelhante, Marcuse, ao mesmo tempo em que assinala a importância dos *Manuscritos*, também aponta para os riscos das interpretações equivocadas de seu conteúdo:

[...] é preciso evitar o perigo de que também esses *Manuscritos* sejam encarados com levandade e imediatamente colocados nos compartimentos habituais e esquemáticos da pesquisa sobre Marx, um perigo que é tanto maior quanto já aqui se encontram todas as conhecidas categorias da crítica da Economia Política posteriormente feita por Marx. Contudo, nos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* torna-se claro – como nunca antes – o sentido original das categorias fundamentais e poderia tornar-se necessário rever a interpretação corrente do tratamento posterior da crítica à vista dessas origens. (MARCUSE, 1981a: 10).

Contra estes perigos mencionados por Korsch e Marcuse, deve-se encaminhar aqui, então, o exame da noção de realização da filosofia, buscando compreender o desenvolvimento da concepção materialista da história de Marx. Esta concepção o leva a uma redefinição teórica marcada tanto pela ruptura com Feuerbach em 1845, quanto por um relacionamento diferente com o legado hegeliano, que precisa ser reconhecido.

Parece haver uma notável superação da compreensão de crítica e filosofia a partir da perspectiva teórica de Marx. Inicialmente, como um mero neo-hegeliano de esquerda, o filósofo, ao desenredar-se do caráter especulativo tanto da perspectiva teórica idealista quanto materialista em sua trajetória de juventude, vai para além da perspectiva crítica neo-hegeliana ao constituir o seu materialismo dialético. Este trajeto conduz ao seu artigo *Contribuição à crítica da Filosofia do Direito de Hegel. Introdução* (1843³⁹), no qual se vê o desenvolvimento de uma compreensão crítica radicalmente diferente ao atribuir força material à teoria vinculando-a ao proletariado.

Marx inicia sua crítica ao existente através de uma crítica à filosofia idealista alemã haja vista o descompasso entre o que essa forma de razão pretende expressar da realidade e as próprias condições reais da Alemanha. Mesmo que esta filosofia fosse tida como uma forma avançada da consciência, considerando a similaridade entre suas

³⁹O artigo em questão foi redigido entre dezembro de 1843 e janeiro de 1844. Para todos os efeitos, usa-se aqui a referência ao ano de 1843.

formulações teóricas e o nível mais moderno do pensamento francês – como, por exemplo, o pensamento hegeliano acerca das relações entre Estado e sociedade civil –, ela não conseguia alterar a condição de atraso social no qual se encontravam essas consciências. A esse respeito, Marx chega a dizer: “Somos contemporâneos *filosóficos* da atualidade, sem sermos os seus contemporâneos *históricos*. A filosofia alemã é o *prolongamento ideal* da história alemã” (MARX, 2010a: 40). Ao investigar os motivos para isso, percebe que o caráter idealista das construções filosóficas é resultado de um pensamento alienado que inverte as relações reais. Mas, qual seria a origem dessa inversão? Desembaraçando-se das respostas dadas até o momento, de caráter unilateralista, Marx aponta: o laço entre mundo e pensamento, entre as relações efetivas dos homens entre si e suas expressões espirituais. Sobre o afastamento entre reivindicação teórica e efetividade prática, o filósofo chega a afirmar em 1843 que:

A teoria só se efetiva num povo na medida em que representa a concretização das suas necessidades. Será que ao monstruoso conflito entre as exigências do pensamento alemão e as respostas da realidade alemã corresponderá igual discrepância tal como se vê na sociedade civil em relação ao Estado e a si mesma? Serão as necessidades teóricas imediatas, necessidades práticas? Não basta o pensamento insistir na sua concretização. É preciso que a própria realidade insista no pensamento. (Ibid.: 46-47).

O caráter novo da resposta marxiana ocorre pelo estabelecimento de uma nova maneira de conceber a relação entre filosofia e história, algo posto em seu horizonte teórico através da apresentação de seu projeto de realização da filosofia. Por um ponto de vista político, este projeto questiona a obstinação especulativa da filosofia, asseverando que a crítica da ordem social deve se voltar à própria transformação desta ordem, algo bastante distinto do sentido de crítica adotado na época. A crítica, para ele, realiza uma denúncia que não se configura apenas como refutações ao objeto criticado. Antes, ela se torna um instrumento de batalha para o fim objetivo dessa situação.

De uma significativa simplicidade aparente, o tema da realização da filosofia deve ser cuidadosamente tratado, pois, se Marx fala da efetivação da filosofia enquanto negação de sua forma contemplativa, também se refere à efetivação de seu conteúdo específico naquele momento histórico da Alemanha, daquela produção filosófica específica do povo alemão. A esse respeito, diz: “Vocês exigem que se parta de embriões reais, mas esquecem que até o momento o embrião real do povo *alemão* só proliferou no seu cérebro. Resumindo: vocês não podem abolir a filosofia sem efetivá-la” (Ibid.: 41). Ou seja, a efetivação da filosofia faz referência a uma situação precisamente especificada pelo autor, na qual a filosofia, em seu caráter abstrato,

demonstrava um aparente avanço, pois, na verdade, encontrava-se em defasagem ao carecer de uma base social histórica que lhe sustentasse. A dissimulação deste descompasso nutria a ilusão de que o pensamento era o motor da história. Daí o caráter ilustrativo deste momento específico como expressão do descompasso: o resultado da especulação não é a verdade, mas o engano. Sobre isto, é importante notar que nem sempre esse descompasso se manifesta com essa configuração. Assim, pode ocorrer um atraso - e não um avanço - no plano teórico e, então, como simplesmente seguir o preceito de “realizar a filosofia”? Basta tomar um conteúdo filosófico de outro momento histórico considerado progressista, para realizá-lo concretamente? Como se vê, existem perigos em se compreender levemente este tema em Marx, pois não se trata de uma prescrição a se seguir. Principalmente, depois de se constatar as implicações renovadoras que ele retira de sua análise da complexa relação entre pensamento e realidade. Ainda que apontar para esta localização histórica e geográfica determinada seja importante para se alcançar estas considerações, não parece ser isso suficiente para explicar este polêmico ponto em Marx. Para tanto, é necessário tentar entender a maneira como ele toma a filosofia no momento da constituição das linhas gerais do seu pensamento, considerando ser a crítica à especulação basilar para sua orientação teórica.

Na sua *Introdução*, o autor retoma o tema da alienação em Feuerbach, expandindo sua teoria da alienação religiosa a todo mundo profano. Por esse viés, a filosofia é concebida ligada ao presente não como expressão da consciência subjetiva em sua criticidade, mas mediante a transformação das condições sociais que transcendem sua situação política. A esse respeito, cito:

Portanto, é tarefa da história estabelecer a verdade deste nosso mundo, uma vez que o além da verdade se esvaneceu. De imediato, e uma vez desmascarada a figura sagrada da autoalienação humana, é tarefa da filosofia, que está a serviço da história, desmascarar a autoalienação em suas formas profanas. A crítica do céu transforma-se assim em crítica da terra, a crítica da religião em crítica do direito, a crítica da teologia em crítica da política. (Ibid.: 31).

A referência feita aqui à crítica da política não significa a crítica da atualidade política. Por esse motivo que Marx, em outro momento do texto, vincule a crítica ao *status quo* da Alemanha ao anacronismo⁴⁰. Se estabelecesse como ponto de partida de análise a expressão mais imediata da situação política alemã, o autorda *Introdução* acabaria por fazer uma crítica de algo que em outros países já foi elaborado sem, no

⁴⁰ Marx se refere aqui ao fato da Alemanha, naquela época, ainda não ter vivido uma revolução burguesa, permanecendo em uma monarquia feudalizada altamente despótica.

entanto, modificar de fato suas realidades sociais. Com vistas ao movimento histórico maior, o atraso político alemão não deveria tornar a própria crítica anacrônica, pois a Alemanha continuava em compasso com o desenvolvimento geral da humanidade e com o avanço do capitalismo. Dessa forma, Marx pretendeu realizar uma crítica não anacrônica ao se voltar para os elementos constitutivos da Alemanha.

Nesse sentido, estendendo a alienação da religião para a esfera política, Marx se utiliza de Feuerbach para criticar a fundamentação do direito elaborada por Hegel em sua *Filosofia do Direito*. A teoria hegeliana procurou reconciliar o universal e o particular de maneira abstrata ao diluir os seres particulares (a sociedade civil) no ser universal (o Estado). A fabricação da harmonia dos conflitos entre os interesses particulares da sociedade civil e os fins pretensamente traduzidos no Estado construídos pela lógica de Hegel esvazia a verdade da realidade. Eis o divórcio entre conceito e realidade praticado pelo idealismo com sua mistificação ao fazer do pensamento o criador do real. De modo diferente, o Estado é entendido por Marx como uma alienação da sociedade que retira da sociedade civil o poder de decisão, ou seja, os indivíduos dentro do Estado alienam seu poder decisório para a esfera estatal. Com esse apontamento, acreditava-se que bastaria a superação dessa condição de alienação para que os homens recuperassem seus atributos, no caso, seu poder de decisão. Vê-se neste ponto do itinerário de Marx uma concepção abstrata de Estado e, em luta contra ele, a sociedade civil concebida enquanto massa indistinta de interesses que só podem se expressar mediante a organização e o controle do povo – este caracterizado, em oposição ao caráter abstrato do Estado, como concreto⁴¹. Importante notar que Marx tem como horizonte político aqui a ideia de democracia radical. Apesar de não ver a harmonia vista por Hegel, ao expor a percepção da oposição entre eles, Marx não chega a tratar diretamente dos antagonismos dentro da sociedade civil como é possível vê-lo fazer posteriormente. Faltavam-lhe os elementos teóricos que seu encontro com a economia política clássica possibilitou. Portanto, Marx consegue empreender uma crítica ao Estado porque, diferentemente de sua justificação própria – a saber, uma universalidade que é a síntese de múltiplas particularidades –, o Estado exprime uma

⁴¹ Marx, em sua influência feuerbachiana, acaba em uma valorização do imediato, terminando por conceber a verdade como entendimento subjetivo que se generaliza para os homens em comunicação. Neste momento teórico, Marx acaba por vincular verdade a consenso ao ver sua comprovação na constatação comum da atividade sensível. Vê-se, assim, uma base teórica para sua tendência a perspectiva democrática – ainda que já neste texto, Marx a tome de uma maneira radical. Em sua trajetória, Marx reconhecerá a dimensão conformista da filosofia de Feuerbach por perceber seu materialismo preso ao ato de contemplar, modificando radicalmente sua compreensão de verdade e de organização política.

universalidade abstrata que é, na verdade, um interesse particular. Todavia, ele não consegue entender muito bem o âmbito material desse interesse particular, pois demandaria o conhecimento de elementos da economia política, ponto que começava a se desenvolver em sua trajetória intelectual.

Na *Introdução* é possível perceber que o autor, a partir da sua experiência francesa⁴², supera a perspectiva teórica dos jovens hegelianos ao introduzir o proletariado enquanto sujeito da ação política. Afasta-se, paulatinamente, do idealismo da esquerda hegeliana, para quem emancipar a Alemanha era papel do “espírito crítico”, ao buscar uma resposta mais concreta: é a condição proletária que desempenha um papel emancipador. Neste momento, Marx, por um lado, enfatiza excessivamente o pensamento enquanto elemento ativo da transformação social - cabe à filosofia iluminar, desmistificar, esclarecer sobre a necessidade da emancipação na medida em que encontra uma base material -; enquanto, por outro, introduz o proletariado - ainda desconectado de sua dimensão de classe - e uma concepção de crítica radical que o encaminha a renovadoras consequências teóricas em obras posteriores. Assim sendo, o vínculo entre filosofia e emancipação ainda circunscreve este artigo de 1843 no terreno do neo-hegelianismo de esquerda, principalmente, se comparado analiticamente a obras marxianas posteriores. Enquanto nele a filosofia é um elemento fundamental, em seus escritos posteriores, Marx a coloca de maneira subordinada dentro do dinamismo global da práxis social em seu desenvolvimento próprio. Contudo, é notável que o autor da *Introdução* já tenha uma concepção de filosofia entendida como inerentemente histórica: por um lado, ela deve intervir de maneira crítica na história - no caso, ao suprimir-se (*aufheben*); e, por outro, suas categorias têm um caráter histórico, refletindo de certo modo alguma relação essencial da materialidade.

Apesar de não podermos negligenciar o aspecto ainda desorientado das posições marxianas em 1843, ainda assim, é importante reconhecer que Marx começa a desenvolver um caráter radical de crítica que supera, não apenas a distinção kantiana entre o uso privado e público da razão - como já faziam os neo-hegelianos de esquerda em seus “críticos” artigos jornalísticos -, mas também a compreensão de que a crítica social deve se dar enquanto crítica da situação política. Ou seja, ao se aproximar da

⁴²Depois de produzir suas anotações críticas à obra *Filosofia do Direito* de Hegel, Marx se muda para Paris e descobre a luta anticapitalista levada a cabo pelo proletariado francês. Envolve-se, então, no forte movimento operário da França que, em um cenário político muito diferente da atrasada Alemanha, conduzido por ideais socialistas, contestava o modo de produção capitalista. Essa experiência foi marcante para Marx, influenciando decisivamente a orientação de seu pensamento.

perspectiva do proletariado, Marx começa a superar a expressão teórica da perspectiva burguesa para qual a mudança social se dá na reconfiguração do domínio político. Sobre esse aspecto, é válido considerar a aproximação com seu outro artigo produzido em agosto de 1844, *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social”*. De um prussiano, no qual ele aprofunda o equívoco em tomar como princípio a esfera política para compreender os problemas sociais. Diferenciando uma revolução meramente política da revolução social – esta sim com potencial verdadeiro para superação dos males sociais –, demonstra-se o vínculo entre o ponto de vista do proletário com a categoria da totalidade para compreensão da realidade. O ponto de vista da burguesia, expressa teoricamente no intelecto político⁴³, suprime as conexões essenciais entre a economia e a política, bem como a subordinação desta última a primeira. Contra esta visão aparente proveniente de uma perspectiva burguesa, é através da visualização que o proletário tem da sociedade – por estar numa posição específica dentro das relações sociais que o propicia aver certos conteúdos sociais – que é possível notardimensões fundamentais da realidade, permitindo, assim, a sua verdadeira compreensão – verdade esta possível apenas pela categoria de totalidade. Conseqüentemente, com vistas à emancipação social, o autor atenta sobre os nexos entre classes sociais e conhecimento que propiciam certos limites e possibilidades específicos à inteligibilidade do real. Ou seja, aparece uma tese crucial da teoria marxiana, a saber, a determinação social do conhecimento.

Se nas *Glosas* evidencia-se o caráter histórico e social da razão, antes, ainda na *Introdução* é possível ver Marx tratar da configuração da correlação entre cultura e desenvolvimento histórico de uma maneira tal em que se reformula o campo da crítica. A crítica que nasce dentro do terreno cultural – dentro da cabeça do teórico –, para a sua eficácia, não pode se limitar a restrição colocada pela sociedade burguesa. Levando em conta a determinação social do conhecimento, a crítica é agora compreendida em seu vínculo necessário com a prática, isto é, com a transformação material da realidade. Não

⁴³ “Quanto mais poderoso é o Estado e, portanto, quanto mais político é um país, tanto menos está disposto a buscar no princípio do Estado, portanto no atual ordenamento da sociedade, do qual o Estado é a expressão ativa, autoconsciente e oficial, o fundamento dos males sociais e a compreender-lhes o princípio geral. O intelecto político é político exatamente na medida em que pensa dentro dos limites da política. Quanto mais agudo ele é, quanto mais vivo, tanto menos é capaz de compreender os males sociais. O período clássico da inteligência política é a Revolução Francesa. Bem longe de descobrir no princípio do Estado a fonte dos males sociais, os heróis da Revolução Francesa descobriram antes nos males sociais a fonte das más condições políticas. [...] O princípio da política é a vontade. Quanto mais unilateral, isto é, quanto mais perfeito é o intelecto político, tanto mais ele crê na onipotência da vontade e tanto mais é cego frente aos limites naturais e espirituais da vontade, e conseqüentemente, tanto mais é incapaz de descobrir a fonte dos males sociais.” (MARX, 2010b: 62).

é sem razão que seja nesse processo de radicalização da crítica que apareça o termo práxis em seus escritos. Por esse viés, é possível notar o afastamento de Marx da compreensão de crítica e de filosofia de Kant, de Hegel e dos neo-hegelianos de esquerda. Em sentido contrário a Kant, o esforço de Marx não é de limitar o espaço da crítica. Ao ligar o poder político aos limites culturais, procura transcender esses limites para configurar um espaço realmente crítico que leva, necessariamente, a transformação social. O debate público de opiniões instituído reflete apenas um movimento superficial dos verdadeiros conflitos sociais que não encontram nele uma formulação política suficiente.

Contrariando visões não dialéticas sobre a relação entre a base real e suas formações espirituais correspondentes, deve-se ressaltar que Marx não caiu em determinismo histórico insuperável no sentido de um fatalismo, o que implicaria ignorar o papel ativo do ser humano, enquanto forma de vida consciente de sua condição. Em diversos momentos de suas obras⁴⁴, demonstra a possibilidade do descompasso entre formação teórica e a base real que a engendra. Dito de outro modo, a produção da consciência pode assumir um caráter contraditório em relação a sua determinação social. Não é por seu condicionamento histórico que o homem, sua teoria e sua ação estejam fadados a essa situação. Na medida em que a história não está acabada, mas sim constantemente sendo produzida e reproduzida, então, existe a possibilidade de superação dessa forma histórica e de suas manifestações ideológicas. Em vista disso, Marx, como crítico da resignação idealista, compreende a filosofia em seu potencial transformador: o pensamento filosófico - como qualquer expressão ideal - deve sair de si mesmo para participar do vínculo dialético entre teoria e ação.

O aspecto ativo da relação entre indivíduo e história não pode ser ingenuamente compreendido. Para esse potencial ser efetivo, deve ser muito bem dimensionado. Essa discussão aparece de maneira central em um texto escrito no mesmo período, os *Manuscritos econômico-filosóficos*, no qual se vê o início tanto das decisivas incursões de Marx no estudo da Economia Política, quanto seu debate com a dialética de Hegel, viabilizada por sua leitura crítica de Feuerbach - pontos fundamentais para seu desenvolvimento teórico. Assim, dentro desta obra, o exame marxiano do caráter crítico das produções teóricas se volta não apenas contra Hegel e Feuerbach, mas

⁴⁴Por exemplo, nas *Glosas*, Marx chega a dizer que: “A desproporção entre o desenvolvimento filosófico e o desenvolvimento político na Alemanha não é nenhuma anormalidade. É uma desproporção necessária. Somente no socialismo pode um povo filosófico encontrar a sua práxis correspondente e, portanto, somente no proletariado o elemento ativo da sua libertação” (MARX, 2010b: 70).

também contra os clássicos da economia política em geral. Estes viam condições elementares da vida social em uma forma histórica dada, cristalizando um momento histórico que deveria ser superado como um aspecto indelével da condição humana⁴⁵. Ao tentarem deduzir a estrutura social do “espírito”, Marx acredita que os teóricos tomam o resultado histórico como ponto de partida, cometendo uma inversão teórica. A fim de se compreender a relação peculiar que Marx propõe entre indivíduo, história e razão, deve-se abordar neste momento, ainda que brevemente, o modo como o autor procura ancorar a teoria na vida real a partir de categorias basilares de seu pensamento.

A importante⁴⁶ categoria marxiana de trabalho conduz a algumas mediações que começam com a análise de Marx sobre a seguinte situação: o produto do próprio trabalho do homem é um objeto estranho para ele. Isto é compreendido como algo absolutamente contraditório, como se pode perceber quando ele fala que:

[...] o objeto (*Gegenstand*) que o trabalho produz, o seu produto, se lhe defronta como um ser *estranho*, como um *poder independente* do produtor. O produto do trabalho é o trabalho que se fixou num objeto, fez-se coisal (*sachlich*), é a *objetivação* (*Vergegenständlichung*) do trabalho. A efetivação (*Verwirklichung*) do trabalho é a sua objetivação. Essa efetivação do trabalho aparece ao estado nacional-econômico como *desejetivação* (*Entwirklichung*) do trabalhador, a objetivação como *perda do objeto e servidão ao objeto*, a apropriação como *estranhamento* (*Entfremdung*), como *alienação* (*Entäusserung*). (MARX, 2004: 80).

A fim de entender a contradição expressa no trecho acima, é necessário ter em mente uma compreensão mais geral de trabalho, amplamente discutida por Marx nos *Manuscritos*. Para ele, o homem como ser natural tem necessidades básicas materiais das quais depende sua preservação vital. Para satisfazê-las, desenvolveu mediações com as condições objetivas do mundo concreto através de uma atividade prática conhecida como trabalho. Diferente de outras formas de vida caracterizadas pela imediatividade da satisfação de suas necessidades específicas⁴⁷, esta atividade vital permitiu ao homem o

⁴⁵Nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx retira sérias conclusões sobre o alcance teórico dos economistas clássicos ao naturalizarem as categorias econômicas. Cito: “A economia nacional parte do fato dado e acabado da propriedade privada. Não nos explica o mesmo. Ela percebe o processo *material* da propriedade privada, que passa, na realidade (*Wirklichkeit*), por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como *leis* para ela. Não *concebe* (*begreift*) estas leis, isto é, não mostra como têm origem na essência da propriedade privada. [...] ou seja, ela supõe o que deve desenvolver” (MARX, 2004: 79).

⁴⁶ Como já visto, esta importância é afirmada pelo próprio Marcuse em diversos momentos. É, nessa dimensão essencial da relação do trabalho humano com a natureza, que Marcuse encontra a origem da perspectiva marxiana de conhecimento, isto porque é neste momento teórico que se vê o aparecimento da dimensão prática do homem.

⁴⁷Sobre a diferenciação entre o homem e o animal, ele coloca que: “O engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente, isto é, um ser que se relaciona com o gênero enquanto sua própria essência ou consigo enquanto ser genérico. É verdade que também o animal produz. Constrói para si um ninho, habitações, como a abelha,

desenvolvimento da consciência. Caracterizando-se como uma atividade criadora, a ação do trabalho gera algo concreto ao produzir uma exterioridade objetivada. Assim, as objetivações humanas são os elementos externos de mediação da práxis humana, algo inerente ao gênero humano, peculiar de sua interação com a natureza. Para Marx, essa capacidade de exteriorização na objetivação é a expressão das forças essenciais do homem, por isso, o trabalho deve ser entendido como o ponto fundamental para a produção social da vida humana. Ou seja, é a capacidade do homem de criar objetivações que afirma sua humanidade. Levando isto em conta, existe uma pulsante contradição dentro da relação social que envolve o trabalho na sociedade capitalista: no trabalho, o homem deveria afirmar sua humanidade, mas, como essa atividade dele é estranha, pois não pertence ao seu ser, nela o homem nega-se a si mesmo, “mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. [...] Está em casa quando não trabalha e, quando trabalha, não está em casa. [...] o homem só se sente livre e ativo em suas funções animais, [...]. O animal se torna humano, e o humano, animal.” (Ibid.: 82 e 83).

O homem social ou concreto enfrenta a necessidade de vender seu trabalho, tornando-se ele próprio, além de seu trabalho, uma mercadoria (coisa). Dentro dessas condições, ocorre uma desvalorização do mundo humano na razão direta da valorização do mundo das coisas. Em vista disso, Marx afirma que: “[...] quanto mais o trabalhador se desgasta trabalhando (*ausarbeitet*), tanto mais poderoso se torna o mundo objetivo, alheio (*fremd*) que ele cria diante de si, tanto mais pobre se torna ele mesmo, seu mundo interior, e tanto menos o trabalhador pertence a si próprio.” (Ibid.: 81).

A natureza, diz Marx, é a matéria na qual o trabalho se realiza, é nela que o trabalho vive, pois se efetiva objetivamente por esses “*meios de vida*”. Esses meios são também o meio de subsistência física do trabalhador. Eis aí outra contradição: o trabalhador se torna escravo do seu objeto, apenas como trabalhador ele se mantém como sujeito físico e apenas como sujeito físico ele é trabalhador. O trabalho, sua atividade vital é concebida como um meio de manutenção da sua existência física. Desse modo, a economia política esconde a essência do trabalho ao não considerar a relação imediata entre o trabalhador (trabalho) e o produto produzido.

castor, formiga, etc. No entanto, produz apenas aquilo de que necessita imediatamente para si ou sua cria; produz unilateralmente, enquanto o homem produz universalmente; o animal produz apenas sob o domínio da carência física imediata, enquanto o homem produz mesmo livre da carência física, e só produz primeira e verdadeiramente, na sua liberdade com relação a ela; o animal só produz a si mesmo, enquanto o homem reproduz a natureza inteira [...]. O animal forma apenas segundo a medida e a carência da espécie à qual pertence, enquanto o homem sabe produzir segundo a medida de qualquer espécie, e sabe considerar, por toda a parte, a medida inerente ao objeto; o homem também forma, por isso, segundo as leis da beleza.” (MARX, 2004: 85).

Portanto, o estranhamento do trabalho é também o estranhamento do homem com a natureza, consigo próprio – ao se defrontar consigo próprio se defronta com outro homem, o “auto-estranhamento” (*Selbstentfremdung*) -, com sua atividade vital e, por fim, com o próprio gênero humano, transformando a vida genérica em um meio para sua vida individual – e sua existência física - e não o contrário. Isso é absolutamente problemático para a realização da humanidade. Marx explica isso quando coloca que: “minha consciência *universal* é apenas a figura *teórica* daquilo de que a coletividade *real*, o ser social, é a figura *viva*, ao passo que hoje em dia a consciência *universal* é uma abstração da vida efetiva e como tal se defronta hostilmente a ela.” (Ibid.: 107). Para se compreender melhor a importância do ser genérico para a especificidade do humano, é válido o seguinte trecho, no qual Marx clarifica a situação do homem individual dentro da sociedade, a saber:

Um homem que vive dos favores do outro se considera como um ser dependente. Mas eu vivo completamente dos favores de outro quando lhe devo não apenas a manutenção da minha vida, mas quando ele, além disso, ainda *criou* a minha *vida*; quando ele é a *fonte* da minha vida, e minha vida tem necessariamente um tal fundamento fora de si quando ela não é a minha própria criação. A *criação* é, portanto, uma representação (*Vorstellung*) muito difícil de ser eliminada da consciência do povo. O ser-por-si-mesmo (*Durchsichselbstsein*) da natureza e do homem é *inconcebível* para ele porque contradiz todas as *palpabilidades* da vida prática. (Ibid.: 113).

Através do trabalho e da objetivação, cria-se o mundo dos objetos humanos que foram extraídos, modificados e trazidos da natureza para o contexto dos significados humanos. Devido a isso, mesmo que tenha um fundamento natural, os sentidos passaram por um longo desenvolvimento social, mediante o qual se diferenciaram essencialmente da natureza. “A formação dos cinco sentidos é um trabalho de toda a história do mundo até aqui” (Ibid.: 110). As objetivações humanas, na criação de objetos, humanizam não só os sentidos como também a natureza.

Para Marx atingir estas conclusões de algumas de suas categorias centrais acima tratadas, teve que se voltar contra as perspectivas de Hegel e Feuerbach. Este último permitiu um posicionamento crítico de Marx sobre a dialética hegeliana de consequências renovadoras.

Nos primeiros momentos de sua crítica a Hegel, Marx demonstra a influência sofrida pela filosofia de Feuerbach quando denuncia o logicismo abstrato hegeliano: as categorias de seu pensamento viram as costas para a vida social ao desconsiderar a realidade dos seres particulares. Na medida em que concebe a ontologia ligada

inerentemente aos conceitos produzidos pela própria abstração da filosofia – ou seja, à lógica -, Hegel compreende, assim, a realidade objetiva em relação ao sujeito que a conhece. Por esse trilho, mesmo que ele evidencie que o homem produz o seu próprio mundo, sua filosofia não vê que este mundo seja submetido à vontade dos homens. Consequentemente, ainda que as determinações da realidade sejam tomadas como apreensíveis, elas somente o são enquanto a realidade se conformar à lógica do pensamento. Neste ponto, alcança-se a compreensão hegeliana conhecida como o “sujeito-objeto-idêntico”, vinculada ao fato do sujeito da atividade real e a própria realidade serem concebidos em uma identidade entre ambos. Em sua peculiar ligação entre filosofia e história, Hegel trata a filosofia de maneira histórica e a história de maneira filosófica. Desse modo, a dialética hegeliana ajusta a realidade em uma lógica filosófica de conexões dialéticas complexas, compreendendo o presente real como realização da razão. Portanto, Hegel, por sua inversão teórica, desenvolve uma teoria realista surpreendentemente idealista, colocando a filosofia como critério para a verdade objetiva, ao invés do contrário.

Atento a esse idealismo, apesar da influência de Feuerbach, a crítica ao esvaziamento dos conceitos hegelianos enquanto armadilha do pensamento idealista não afasta Marx completamente de Hegel. Podemos notar isso em sua crítica ao materialismo quando o próprio Marx acentua em 1845 que:

[...] o principal defeito de todo materialismo existente até agora (o de Feuerbach incluído) é que o objeto [Gegenstand], a realidade, o sensível, só é apreendido sob a forma de objeto [Objekt] ou da contemplação, mas não como atividade humana sensível, como prática; não subjetivamente. Daí o lado ativo, em oposição ao materialismo, [ter sido] abstratamente desenvolvido pelo idealismo – que, naturalmente, não conhece a atividade real, sensível como tal. (MARX, 2007: 533).

Percebendo as limitações da perspectiva “imediatista” do materialismo feuerbachiano, Marx demonstra seu cuidado com o materialismo vulgar ao notar suas deficiências para o processo do conhecimento. Os materialistas tendiam a entender o processo da formação da consciência como um processo mecânico, vendo os homens como meros produtos do meio. Para Marx, os indivíduos devem sim ser compreendidos dentro do quadro da vida social, entretanto, essa vida social deve ser compreendida como eminentemente prática. É nesse sentido que, no trecho citado acima, Marx caracteriza o materialismo como contemplativo, pois toma a existência do homem no

mundo como uma situação de contemplação ao invés de sua relação de constante intervenção ativa.

Vale lembrar que Marx, nos *Manuscritos*, ao falar da gênese da atividade humana em sua interação com a natureza que se sintetiza na sociabilização do natural, refere-se, dentro dessa dinâmica, também a importância da capacidade de conceituar. Ao participar dessa interação, a consciência cria uma progressiva autonomia frente à determinação do mundo natural. A capacidade humana de abstrair, desse modo, vincula-se ao papel da consciência, enquanto um dos fenômenos da exteriorização, na relação da mediação entre ser humano e natureza, de produzir o trabalho: o produto do trabalho deixa de ser uma apropriação natural para se tornar uma objetivação da atividade do sujeito. Assim, no concernente a essa capacidade intelectual do homem: as intelectões tem a capacidade de gerar determinações - não sendo apenas mera reflexão das mesmas -, o que não implica que seja o conceito que dê forma ao objeto, mas o contrário. Ou seja, buscando a gênese da relação entre homem e natureza, no processo de hominização, deve-se considerar a natureza do conhecimento humano, bem como o reconhecimento de seu poder.

Esse percurso crítico de renúncia e apropriação - ora de Feuerbach, ora de Hegel - testemunha sobre o afastamento da teoria de Marx do terreno filosófico tradicional, tendo em vista que o conhecimento do real não consiste em uma opção entre o idealismo ou o materialismo, nem se satisfaz meramente no plano conceitual. A fim de melhor entender essa polarização das construções especulativas, cito Vaisman:

Resumidamente, o *construto* muda simplesmente de lugar: *antecede* ou *sucedee* o golpe de vista que se dirige ao mundo; dá sentido à entificação *antes* ou *depois* de tocá-la. Mas é sempre a razão a *doadora* de significação a um mundo, imaneamente carente de sentido. Condição mesma de existência de sentido, no primeiro caso; aproximação genérica, emulsão significativa em meio a um campo homogeneizado, no segundo, ambos tomam a operação mental como constituinte de sentido, divergindo entre si na forma e na extensão com que tudo se realiza. Diferença importante, mas radicalmente diversa daquela que opõe ambas à posição marxiana: a razão descobre, reproduz - “na forma única pela qual a cabeça é capaz de fazê-lo” pelo conceito o sentido das coisas. Para Marx, contudo, as coisas do mundo humano têm elas mesmas um sentido imanente; portanto, o método aqui tem a função de buscar e captar esse sentido. A razão, em contrapartida, entendida como uma figura histórica e socialmente constituída, reproduz esse mesmo sentido. É, por isso, reprodutora de sentido, e nunca sua usina originária, [...]. O objeto que é passado, conquanto concreto, a uma forma de pensamento, ou seja, não é o pensamento que dá forma ao objeto, recortando-o na pletora caótica do mundo fenomênico. (VAISMAN, 2006: 329).

De modo assertivo, Marx fala destas dicotomias:

[...] subjetivismo e objetivismo, espiritualismo e materialismo, atividade e sofrimento perdem a sua oposição apenas quando no estado social e, por causa disso, a sua existência enquanto tais oposições; vê-se como a própria resolução das oposições teóricas só é possível de um modo prático, só pela energia prática do homem e, por isso, a sua solução de maneira alguma é apenas uma tarefa do conhecimento, mas uma efetiva tarefa vital que a filosofia não pôde resolver, precisamente porque a tomou apenas como tarefa teórica. (MARX, 2004: 111).

A concepção materialista de Marx não significa o abandono da capacidade humana de abstrair do imediato para a formulação teórica, tal como em Feuerbach, mas nem por isso desconsidera a verdade da realidade da vida social concreta, diluindo os seres particulares em abstrações universais, como Hegel. A compreensão marxiana de razão enfatiza para sua elaboração de objetividade em seu compasso com a participação do sujeito histórico no processo histórico real. A teoria é colocada em outra relação com a história, concebida em seu impacto potencial dentro de um quadro coerente de determinações. Marx se esforça em compreender as complexas interconexões dialéticas da contrariedade objetiva do real tendo em vista a elaboração de uma prática efetiva. Para isso, desenvolve uma racionalidade dinâmica que alcance a efetividade sempre em desdobramento, fugindo de princípios formais que tomam por estático o trabalho racional. Nesse sentido, é possível dizer que a perspectiva teórico-prática marxiana se distingue daquela comum ao pensamento moderno, colocando em novo patamar os temas importantes desse tipo de pensamento. Estes seriam a relação entre sujeito e objeto – que, compreendido em outra dinâmica, forma a importante concepção de práxis -; o caráter de crítica radical que reconhece os limites burgueses da cultura; a visão humanista não mais tomada apenas pelo pensamento antropocêntrico que defende a emancipação política – considerando-se que a conquista de direitos não deve se confundir com uma revolução social.

Acompanhar, portanto, o tema da realização da filosofia dentro do processo de constituição do pensamento dialético marxiano - observado, sobretudo, em seus escritos de 1843-44 -, permite destacar a centralidade, para Marx, de uma concepção de homem ativo que nem Hegel, nem Feuerbach conseguiram alcançar, principalmente, por suas perspectivas contemplativas. Se nos *Manuscritos*, evidencia-se a abstração em um sentido fundamental para a hominização, ligado a constituição do significado histórico do trabalho dentro da vida humana, não é, por isso, que Marx deixe de frisar este outro âmbito limitador da capacidade abstrativa. A postura contemplativa, então, merece atenção na medida em que não deve iludir o homem, fazendo-o perder o compasso dialético da dinâmica real do qual é partícipe, mas que também, por sua negação total,

não deve levar a supressão de uma relação não imediata do homem com a realidade, considerando a importância da totalidade para a produção de significados mais profundos e menos presos à ideologia burguesa – como o perigoso intelecto político próprio do pensamento burguês. Desta forma, atentar-se a determinação social do conhecimento é crucial para o encaminhamento da noção de práxis presente na teoria dialética de Marx.

1.3. Elementos para a compreensão de práxis no jovem Marcuse

A teoria segue a prática a todo momento, analisando a situação que se transforma e formulando seus conceitos de acordo com ela. As condições concretas de realização da verdade podem variar, mas a verdade continua a ser a mesma, e a teoria continua a ser sua guardiã última. A teoria preserva a verdade mesmo se a prática revolucionária se desvia do seu caminho próprio. A prática segue a verdade, e não a verdade à prática. (Marcuse)

Marcuse, em seu artigo de 1932, descreve os passos iniciais da constituição da teoria revolucionária marxiana. Cita as *Teses sobre Feuerbach* como o momento em que Marx, depois de voltar criticamente para Hegel em sua influência feuerbachiana, retorna a ele a fim de se apropriar de sua compreensão de trabalho⁴⁸, percebendo, ao elaborar seu conceito de prática humana, na perspectiva de Feuerbach um caráter contemplativo. Nasce, então, uma complexa relação entre teoria e prática revolucionária pautada numa combinação original entre teoria filosófica e econômica. A práxis é tomada de modo inseparável das relações sociais e históricas reais: determinada pela situação concreta do homem em sua atualidade, sem com isto perder sua determinação também dentro de relações complexas que não são imediatas, cujas representações dependem da superação da imediatez material.

Importante ressaltar que a abordagem marcuseana da teoria de Marx interessa menos no sentido de estabelecer a interpretação correta desta teoria, do que em analisar como Marcuse, pelo modo que a compreende, desenvolve perspectivas teóricas de seu marxismo. Ou seja, pela discussão levada aqui a cabo, procurar-se-á entender as reverberações que uma interpretação própria de Marx começa a produzir na concepção teórica marcuseana, ao passo em que esclarece certos elementos marxistas básicos que

⁴⁸ Essa apropriação só pode ser bem compreendida em seu caráter crítico. Em relação a isto, coloca Marcuse: “[...] para Marx, ‘o único trabalho que Hegel conhece e reconhece’ é apenas ‘o trabalho abstrato, espiritual’. Isso, porém, em nada altera o fato de que Hegel compreendeu o trabalho como a essência humana que se afirma – um fato que permanece, por exemplo, em que, apesar da ‘espiritualização’ da história na Fenomenologia, o verdadeiro conceito diretor, no qual a história do homem é explicitada, é a ‘ação transformadora’.” (MARCUSE, 1981a: 54).

não podem ser negligenciados – como o próprio Marcuse procura acentuar. Para tanto, encaminhar-se-á algumas questões centrais, a saber: como Marcuse apreende os pontos que considera fulcrais para se estabelecer a ligação íntima entre dialética e teoria revolucionária? Quais as motivações que levam Marcuse a desenvolver sua leitura a esse respeito? Em relação a estas indagações, como se dá o conceito marxista de práxis?

Com vistas ao alcance destas compreensões, voltar-se para a análise da proposta metodológica marxiana de conhecimento do real não significa cair no padrão gnosiológico de conhecimento criticado já por Hegel e também por Marx. No caso desta pesquisa, esta análise é fundamental para se entender o sentido de práxis vislumbrado por Marx haja vista sua influência decisiva na perspectiva teórica de Marcuse.. Retomando uma colocação de Marcuse já mencionada, é bom ter em mente que a teoria de Marx não se coloca como uma teoria filosófica - o que não significa que seja desprovida de conteúdo filosófico. Considerando que Marx sempre procurou esclarecer a separação entre o que é da ordem do real e o que é da ordem da reflexão, conceber o sentido dado por ele a esta unidade entre teoria e prática não é tarefa fácil. Esta empreitada implica a compreensão da própria dialética marxiana no tocante ao modo como configura o nexo entre pensamento e sociabilidade.

Não é sem sentido a referência acima feita às *Teses sobre Feuerbach*. Isto porque, em 1932, Marcuse evidencia aspectos centrais na passagem de um escrito de expresso caráter filosófico, os *Manuscritos*, para outro com um caráter expressamente revolucionário, *A Ideologia Alemã*– escrito no mesmo período que as *Teses*. Em relação a isso, vê-se a importância do tratamento da questão da realização da filosofia feita no item anterior, considerando que a discussão sobre a dialética marxiana, em seu compasso com a trajetória teórica de Marx, traz esclarecimentos fundamentais a respeito do conteúdo filosófico desta teoria. De modo antecipado, pode-se afirmar que essa dimensão filosófica é essencial para a abordagem da práxis feita pelo jovem Marcuse.

O elemento mediador para a compreensão da condição social humana dentro da dialética marxiana é o trabalho. A atividade humana sensível é tomada por Marx de maneira central, expressando, em sua gênese, a unidade entre o homem e a natureza concretizada através da objetivação prático-social-histórica humana. Tendo em vista o tratamento deste ponto nos *Manuscritos*, esta atividade vital se configura, por um lado, como realização da universalidade tipicamente humana, auto-realização universal e livre do homem, e, por outro, enquanto desrealização do homem, alienação do trabalho humano que lhe retira sua capacidade vital de se auto-produzir, pois representa o

“domínio da matéria morta” sobre ele. Assim, simultaneamente, o trabalho se manifesta como constituição ontológica do ser social, e, também, enquanto coisificação e alienação do trabalho, do trabalhador e do produto do trabalho. Esta ambivalência expressa o nexos entre a capacidade do homem em se determinar e sua situação histórica concreta: essência e facticidade compõem a historicidade apreendida na determinação essencial do homem (Cf. *Ibid.*: 35). Marcuse acompanha esta formulação central da teoria marxiana, chegando a mencionar, outra vez, a respeito desse caráter ontológico:

Torna-se claro [...] em que medida o trabalho pode ser tomado, com todo o direito, como categoria ontológica: na medida em que na produção, elaboração e apropriação do mundo objetivo o homem dá a si mesmo sua própria realidade, na medida em que sua “relação com o objeto” é exatamente a “afirmação da realidade humana”, o trabalho é a verdadeira expressão da liberdade humana. (*Ibid.*: 32).

Apesar destas questões tratadas nos *Manuscritos* aparentemente pertencer a uma esfera filosófica, Marcuse demonstra que é exatamente na contraposição - tratada acima enquanto ambivalência - entre ponto de partida (essência) e resultado (facticidade) que se pode ver a transformação da crítica filosófica em crítica prático-revolucionária dentro da teoria marxiana. Atento as transformações teóricas de Marx entre os *Manuscritos* e *A Ideologia Alemã* - considerando suas críticas, neste último escrito, aos hegelianos acerca de suas noções de essência e de homem -, Marcuse chega a questionar se não existiria na concepção marxiana de essência humana de 1843 uma “violação da realidade histórica”: esta inversão entre os dados da determinação da essência humana e a facticidade histórica não se configuraria enquanto uma abstração idealista de um jovem que ainda não se desvinculou totalmente de sua influência hegeliana?

A resposta de Marcuse não é afirmativa. Ele não enxerga uma transformação radical em Marx entre estes seus dois escritos. Ainda que seja possível ver transformações, suas concepções fundamentais se mantêm: nota-se o desenvolvimento de novos aspectos para a mesma questão. Enquanto em 1843, Marx se coloca em “luta” contra a coisificação da Economia Política que, com sua abordagem, termina por cristalizar relações históricas na “natureza” humana; em 1845, existe uma diversidade de frentes de luta: o hegelianismo (pseudo-idealismo), o materialismo vulgar (pseudo-materialismo), além da limitada perspectiva da Economia Política clássica. Em relação a essa “mudança de frente”, deve-se considerar que “segundo a direção do ataque e da defesa, é diverso o sentido e o objetivo da luta” (*Ibid.*: 35).

Sobre certo idealismo no jovem Marx, Marcuse ainda ressalta a perspectiva histórica de essência da teoria marxiana. Não mais compreendida de maneira abstrata, a essência se determina apenas pela história. Conforme Marcuse, este reconhecimento não cria uma identidade entre a história da essência do homem com sua história factual. A esse respeito, ele faz uma observação muito importante sobre o fundamento do materialismo dialético:

Já vimos que o homem nunca é diretamente “uno com sua atividade vital”, e sim que ele se “distingue” dela, se “relaciona” com ela. A essência e a existência se separam uma da outra no homem: sua existência é um “meio” para a realidade de sua essência ou na alienação sua essência é um meio para sua simples existência física. Se, desse modo, a essência e a existência se separam e sua reunificação como realização factual é a tarefa propriamente livre da prática humana, então, quando a facticidade chegou até a inteira inversão da essência humana, a superação radical dessa facticidade é a tarefa, pura e simplesmente. Exatamente a visão certa da essência do homem se transforma em impulso para a fundamentação da revolução radical: o fato de que na situação factual do capitalismo não se trata apenas de uma crise econômica ou política, e sim de uma catástrofe da essência humana – esta concepção condena toda e qualquer reforma econômica ou política ao fracasso e exige a superação catastrófica da situação factual por uma revolução total. Somente a partir de uma fundamentação correta, cuja solidez não possa ser abalada por meio de argumentos econômicos ou políticos, é que surge a questão das condições históricas e dos portadores da revolução: a teoria da luta de classes e da ditadura do proletariado. Toda crítica que se ocupa dessa teoria sem discutir seu fundamento próprio não atinge seu objeto. (Ibid.: 36-37).

O homem não é uno, sua realização depende de todo um relacionamento humano com a natureza. Este caráter relacional da manifestação da vida humana é fundamental para não se compreender mal a identificação feita por Marx entre ser e objetividade. O ser objetivo não é uma coisa, estável, fora do homem, ele é sim esta auto-produção humana em movimento e em constante relacionamento. É por essa perspectiva dialética que Marcuse desenvolve sua visão da passagem do escrito marxiano de 1843 para o de 1845. No transcurso analítico dos *Manuscritos*, constatam-se contribuições acerca de uma teoria positiva da revolução. A seu ver, existe uma preparação de questões teóricas que acompanharam Marx por toda a vida - sendo mais bem desenvolvidas por ele neste percurso -, mas que já ganham um valor de fundamentação ao demonstrar a determinação histórica do homem. Neste escrito, através da análise de fatos históricos, atingem-se, ao menos, duas relações decisivas: primeiro, a de objetivação e coisificação; e, segundo, a de trabalho e exteriorização. Para explicar mais acertadamente estes pontos, Marcuse examina o conceito de propriedade privada,

procurando, assim, compreender a maneira como Marx entende a superação da propriedade privada e a questão do aparecimento e do desenvolvimento da coisificação.

Considerando os conteúdos dos itens anteriores, não é necessária a explicação pormenorizada de alguns conceitos já tratados - que não deixam, por isso, de serem centrais para a questão da práxis. No tocante a discussão levantada por Marcuse, seu foco é a análise da propriedade privada: expressão real da exteriorização do trabalho, ela é a própria realização da alienação e da desrealização do homem na dimensão de sua atividade vital, o trabalho. De acordo com Marx, entender o seu movimento – a produção e o consumo – é a base teórica e prática do movimento revolucionário. Isto não significa que a propriedade privada se manifeste exatamente na produção econômica, antes, Marx se refere à produção enquanto auto-produção da vida humana mediante objetivação prática-histórica-material. Vista como a realização de um relacionamento humano que não se explica somente por sua factualidade, a propriedade privada é uma forma alienada de uma relação essencial do homem em sua manifestação vital, uma forma “falsa” de o homem ter e possuir objetos. Existe, portanto, uma forma diferente – eclipsada pela realização da propriedade privada - desta relação entre homem e propriedade que seria uma “verdadeiramente” humana. Por isso, quando Marx fala da necessidade da superação da propriedade privada, não defende o fim de toda forma de propriedade.

A esse respeito, Marcuse acentua a importância em se esclarecer o sentido e o objetivo da superação da propriedade privada: “a existência e a disponibilidade de todos os objetos de que o homem necessita para a realização livre de sua essência” (Ibid.: 39). Tendo em vista que o homem não tem diretamente o que necessita, percebe-se, então, a necessidade da apropriação para a própria realização do trabalho. O sentido deste último está exatamente em auto-realizar o homem através da elaboração de objetos que sejam apropriados na auto-afirmação da liberdade humana. A categoria de trabalho, então, pressupõe os conceitos de apropriação e propriedade. Se na forma de realização apropriadora se tem o fundamento da situação da propriedade, pode-se concluir, por conseguinte, que a apropriação está na essência da propriedade. Daí a relação, pontuada por Marcuse, entre trabalho e exteriorização.

Dentro do contexto da propriedade privada, o homem inverte uma dimensão essencial de sua existência: ao invés da propriedade se dispor para a atividade vital livre, é esta atividade que se coloca a disposição da propriedade. Em sua “carência”, o homem se relaciona com objetos exteriores que não pertencem à sua essência, mas que,

entretanto, na sua apropriação consciente histórico-social destes, transformam-se em objetos humanos – objetivação. Essa dimensão de relacionamento dos homens com os objetos se modifica. O homem se “perde” em sua objetivação, pois não se relaciona reciprocamente com os objetos: na situação da coisificação, ter e possuir o objeto torna-se “unilateral”, gerando a inversão mencionada acima. A apropriação, assim, perde sua “realidade” humana, ao afirmar a objetivação enquanto coisificação – objetos caracterizados enquanto mercadorias. Chega-se, desse modo, a outra relação citada por Marcuse entre objetivação e coisificação.

A menção a estas duas relações tem a ver com a investigação da origem da coisificação, vinculada intimamente a decisiva questão da superação da propriedade privada. A partir disso, Marcuse ressalta o sentido de realização humana no trabalho: “o retorno do homem à sua propriedade verdadeira é o retorno à sua essência social, à libertação da sociedade” (Ibid.: 41). Para tanto, deve-se romper com a coisificação através da transformação das relações objetivas em relações humanas, o que depende do reconhecimento consciente do homem sobre si mesmo e sobre as coisas, como também da conservação desta consciência.

Ao aludir às condições para o fim da coisificação, Marcuse encontra o *reconhecimento* enquanto fundamento da teoria positiva da revolução. Este não tem a ver com uma valorização do indivíduo isolado em sua consciência subjetiva, pois não se configura enquanto um “contemplar receptivo desconexo”. Depende, nesse sentido, do distanciamento da compreensão da sociedade enquanto abstração contraposta ao indivíduo, para que se desenvolva a visão do homem enquanto ser social, este sim, sujeito da objetivação. A objetivação encontra, então, sua essência: é uma atividade social. Portanto, este reconhecimento significa a capacidade de se conceber enquanto situação histórico-social humana, ligando-se, desse modo, a uma dimensão “prática”: “superação do que existe como ‘meio’ de auto-realização livre” (Ibid.: 42). Marcuse chama a atenção para o fato deste reconhecimento não ser acessível a todos os homens, sendo passíveis somente aqueles colocados assim por suas condições dentro da situação histórica:

Não é “a” tarefa “do” homem, e sim uma determinada tarefa histórica em uma determinada situação histórica. É portanto necessário “que a superação da alienação parta sempre da forma de alienação que represente a força dominante”. Reportada às condições que lhe são dadas pela história, a prática da superação deve assimilar e apreender essas condições, para que possa ser uma superação verdadeira. Na medida em que o reconhecimento da objetivação, como reconhecimento da situação histórico-social do homem,

assimila as condições históricas dessa situação, ela recebe a força e concreção práticas por meio das quais pode tornar-se a alavanca da revolução (Ibid.: 42).

O conceito de liberdade desenvolvido nos *Manuscritos* alcança a questão da libertação da classe operária: se o homem consciente de sua história deve se afirmar em sua auto-produção, criando sua própria situação; do mesmo modo, a classe operária precisa se libertar de sua alienação do trabalho através de si mesma, essa libertação depende de suas próprias ações. Com relação ao alcance deste conteúdo - que não é imediato ao se deparar com as relações econômicas postas -, Marx sublinha a importância em “transformar a questão da origem da propriedade privada na questão da relação do trabalho exteriorizado”, pois esta “nova colocação da questão já inclui sua solução”. Por isso, Marcuse afirma que nos *Manuscritos* já se vê:

[...]a demonstração fundamentada na determinação da essência do homem de que a objetivação já traz consigo a tendência à coisificação, de que o trabalho já traz consigo a tendência à exteriorização, de que, portanto, coisificação e exteriorização não são meros fatos históricos acidentais. E, em conexão com isso, demonstra-se também como o próprio trabalhador “produz” o *não-trabalhador* e com ele o domínio da propriedade privada, como ele, portanto, tem seu destino ao alcance da mão, não apenas no momento da libertação como já na origem da própria alienação. (Ibid.: 44).

Se é mediante o trabalho que o homem pode reconhecer a realidade de si mesmo, o *não-trabalhador* não tem a possibilidade deste reconhecimento sem que antes se transforme em trabalhador. Mas ele só pode se transformar em trabalhador depois da superação desta situação histórica factual. Ou seja: é o trabalhador o verdadeiro fator da superação social. Pela análise destas questões, emergem caráter ativo de homem vinculado a sua condição relacional dentro da dinâmica histórica. A atividade humana sensível é, então, conduzida ao centro da filosofia para por fim às suas mistificações⁴⁹ tendo em vista o encaminhamento de uma teoria *prática* – “uma teoria cujo sentido imanente (colocado pelo caráter de seu objeto) é uma prática determinada” (Ibid. 46). Mesmo que tenha um conteúdo filosófico, não se trata de uma teoria filosófica, pois:

A partir do momento em que a possibilidade do trabalho exteriorizado é fundamentada na essência do homem, a demonstração filosófica atingiu seus limites, cabendo à análise econômico-histórica descobrir a origem real da exteriorização. Ponto de partida dessa análise é, para Marx, como se sabe, a *divisão do trabalho*; [...]. (MRACUSE, 1981a: 45).

⁴⁹A respeito da mistificação em Hegel, Marx comenta: “A ‘Fenomenologia’ é, por isso, a crítica oculta (*verbogene*), em si mesma ainda obscura e mistificadora; mas na medida em que ela retém (*hältfest*) o *estranhamento* do homem – ainda que também este último apareça apenas na figura do espírito -, encontram-se nela ocultos *todos* os elementos da crítica, muitas vezes *preparados* e *elaborados* de modo que suplantam largamente o ponto de vista hegeliano.” (MARX, 2004: 122).

Se, conforme Marcuse, é na *Aldeologia Alemã* que se vê de maneira mais evidente a “teoria positiva da revolução” de Marx, voltar-se para a abordagem deste momento teórico parece ter uma importância diretiva para a discussão do conceito marxista de práxis. Neste escrito de 1845, Marx e Engels conseguem demonstrar uma conexão intrínseca entre a divisão do trabalho e a questão da práxis, dispondo suas concepções dentro de uma esteira com orientações mais explícitas.

Marx e Engels abordam a importante questão da divisão do trabalho investigando seu conteúdo histórico: explicam-na como uma universalidade que se manifesta de maneira específica em cada sociedade, articulando-se, então, às determinações objetivas de cada existência social. Sua importância está em ser parte essencial da determinação dos meios de vida dos homens, isto é, o modo como os homens produzem e reproduzem sua vida material. A esse respeito, eles sublinham que “cada nova fase da divisão do trabalho determina também as relações dos indivíduos uns com os outros no que diz respeito ao material, ao instrumento e ao produto do trabalho” (MARX & ENGELS, 2007: 89). Portanto, o exame da divisão do trabalho possibilita a compreensão das determinações materiais nas formas de consciência social, pois “não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência”⁵⁰ (Ibid.: 94). A produção de ideias e representações emana da atividade material da vida social, o que significa que a manifestação da contradição na produção espiritual é sempre reflexo de alguma configuração material contraditória. Neste contexto, pode-se levantar a questão da insistente separação entre pensar e fazer de origens remotas:

A divisão do trabalho só se torna realmente divisão a partir do momento em que surge uma divisão entre o trabalho material e [trabalho] espiritual. A partir desse momento, a consciência pode realmente imaginar ser outra coisa diferente da consciência da práxis existente, representar algo realmente sem representar algo real - a partir de então, a consciência está em condições de emancipar-se do mundo e lançar-se à construção da teoria, da teologia, da filosofia, da moral etc., “puras”. Mas mesmo que essa teoria, essa teologia, essa filosofia e essa moral etc. entrem em contradição com as relações

⁵⁰ Em *Razão e revolução*, Marcuse alerta para o cuidado na interpretação deste ponto: “A teoria de Marx é, pois, incompatível com o determinismo fetichístico. O materialismo histórico envolve, é verdade, o princípio determinístico pelo qual a consciência é condicionada pela existência social. [...] porém, [...] a dependência necessária enunciada por este princípio se aplica à vida “pré-histórica”, isto é, à vida da sociedade de classes. As relações de produção, que restringem e deformam as potencialidades humanas, determinam inevitavelmente a consciência do homem, precisamente porque a sociedade não é um sujeito livre e consciente. Enquanto o homem for incapaz de dominar estas relações, e de usá-las para a satisfação das necessidades e desejos do todo, elas tomarão a forma de uma entidade objetiva, independente.” (MARCUSE, 2004: 273-274).

existentes, isto só pode se dar porque as relações sociais existentes se encontram em contradição com as forças de produção existentes [...]. (MARX& ENGELS, 2007: 35-36).

A divisão do trabalho torna possível a contradição entre a força de produção, o estado social e a consciência. Isso porque nela repousa a contradição entre o interesse do indivíduo e o interesse coletivo de todos os indivíduos. O fato da atividade espiritual e da atividade material caberem a indivíduos diferentes tem a ver com a distribuição desigual – qualitativa e quantitativamente – do trabalho e seus produtos. Nesse sentido, a divisão do trabalho e a propriedade privada aparecem como expressões unívocas: “numa é dito com relação à própria atividade aquilo que, noutra, é dito com relação ao produto da atividade” (Ibid.: 37). Dessa forma, a atividade social dividida não voluntariamente acaba por subjugar o homem ao impor uma esfera determinada de trabalho sob o preço de este homem perder seus meios de vida. Esta maneira de organizar as relações de produção remete a compreensão da sociedade composta por classes sociais de interesses antagônicos, configurando a luta de classes, da qual a sociedade capitalista de domínio burguês é uma expressão particular. É dentro deste contexto em que se encontra a filosofia burguesa. Na medida em que ela é também uma atividade praticada empiricamente, tendo um lugar social, elaborada por homens concretos, ela se inclui dentro da divisão do trabalho, refletindo em sua expressão teórica essa situação real.

Configura-se, assim, a separação entre teoria e prática no seio da consciência social sustentada por uma base material consistente de grande sedimentação histórica. O conhecimento teórico é realizado por homens historicamente determinados, presos dentro da alienação do trabalho, enredados nos limites materiais em que estão postos, praticando uma atividade de apreensão passiva de algo que lhe é alheio. Tem-se, com isso, a produção de conhecimentos parciais com um nexos tão estreito com o real quanto infértil. A percepção destes apontamentos não é consequência da capacidade analítica desta atividade intelectual limitada, mas sim de uma perspectiva teórica dialética que se volta criticamente – a partir da categoria de trabalho - ao próprio fazer teórico, apontando para a superação da dicotomia em que repousa. Marcuse observou isto:

O processo de trabalho, que se revelou fundamental na análise marxista do capitalismo e da sua gênese, é o fundo sobre o qual vários ramos da teoria e da prática operam na sociedade capitalista. Uma compreensão do processo de trabalho, por isso, é ao mesmo tempo uma compreensão da origem da separação entre a teoria e a prática, e do elemento que restabelece sua

interconexão. *A teoria marxista é, por sua própria natureza, uma teoria integral e integrante da sociedade.* (MARCUSE, 2004: 274). [grifos meus].

A respeito do caráter integral e integrante da teoria marxista mencionado por Marcuse, vale lembrar-se das características centrais da dialética de Marx, a saber, a totalidade e a imanência. Muito já foi dito aqui sobre este assunto, o que auxilia em certo dimensionamento teórico crucial para o entendimento do tema da práxis. Este tema é intrincado, pois exige a capacidade em se compreender as complexas mediações entre sujeito e objeto, ao mesmo tempo em que envolvem disputas teóricas e políticas diversas dentro do marxismo. Com efeito, esta questão torna visível como todas as características metodológicas da dialética demonstram sua necessidade ao serem entendidas em sua relação real com a vida social.

Através do exame da determinação histórica da categoria de trabalho, surge a possibilidade do conhecimento da constituição do ser social, caracterizando-se, por isso, como o fio articulador da problemática da práxis. Compreendida, então, como práxis efetiva da vida humana, esta categoria se manifesta dentro de determinadas condições materiais *imediatamente* postas, ao passo que depende de uma capacidade mediadora para ser apreendida enquanto totalidade, apreensão esta que, na verdade, procura reproduzir pelo pensamento o próprio movimento concreto das *mediações* que a compõe. Sendo assim, a categoria de trabalho – cuja expressão particular é sua divisão diferentemente configurada em cada momento histórico – só pode ser corretamente concebida se a aparência da imediatez é superada, tendo em vista que nela se esconde uma série de interações entre sujeito e objeto constitutivas para a efetividade da vida humana. Desse modo, *o trabalho expressa o modelo e a protoforma da práxis. Em ambas, há uma coincidência entre transformação objetiva e subjetiva, pois mediante o trabalho o homem pratica – e, para isto, precisa pensar sobre essa prática - sua relação transformadora com a natureza e consigo mesmo*; de modo semelhante, a respeito da práxis, evidencia-se na tese 3 que:

A doutrina materialista sobre as alterações das circunstâncias e da educação esquece que as circunstâncias são modificadas pelos homens e que o próprio educador deve ser educado. Ela tem, por isso, de dividir a sociedade em duas partes – a primeira das quais está colocada acima da sociedade. A coincidência entre a alteração das circunstâncias e a atividade humana só pode ser apreendida e racionalmente entendida como prática revolucionária. (MARX, 2007: 533-534).

Nas *Teses*, pontua-se a importância do movimento de autoformação dos indivíduos ao participarem da ação revolucionária para o encaminhamento da

práxis. Marx entende a prática como o fundamento do conhecimento. Por isso, é na ação revolucionária que se conjuga teoria e prática, pois, se o homem produz conhecimento pelo o que ele estabelece como objeto ou produto de sua atividade, logo, é em sua atuação prática que ele elabora o pensamento em consonância com a objetividade. Se a consonância existe ou não, não se trata de um problema de teoria, mas sim da prática. Depreende-se, daí, que o fundamento da verdade não está na esfera do pensamento. A atividade prática torna-se, assim, condição para a demonstração da verdade, visto que não existe uma verdade pura que exista em si mesma. Mesmo a atividade abstrata de estabelecer objetivos e finalidades somente se constitui através da prática:

A ação transformadora da realidade tem um caráter teleológico, mas os fins que se pretendem materializar estão, por sua vez, condicionados, e têm por base o conhecimento da realidade que se quer transformar. Se ao atuar se atingem os fins que se perseguiram, isso significa que o conhecimento de que se partiu para traçar esses fins é verdadeiro. *É na ação prática sobre as coisas que se demonstra se nossas conclusões teóricas a seu respeito são verdadeiras ou não*⁵¹. (VÁZQUEZ, 2007: 146). [grifos meus]

As contrariedades entre teoria e prática podem, assim, serem desfeitas dentro de uma forma específica pela qual elas acabam por se complementar. Sem essa forma – que é a prática revolucionária –, é inevitável posições que pendam para um dos lados dessa dualidade. Assim, o conhecimento é concebido como o de um mundo criado pelo homem, presente no desenvolvimento da história, da sociedade e da indústria.

Nos itens anteriores, pode-se acompanhar – de maneira breve e, por conseguinte, incompleta, tendo em vista os limites deste trabalho – como a própria trajetória intelectual de Marx é marcada pela intensa relação constitutiva entre elementos teóricos – as teorias às quais se apropriou ao mesmo tempo em que se voltou criticamente – e práticos – a realidade econômica europeia, o contato com o politizado movimento operário, o impacto sofrido pela revolta dos tecelões silesianos, entre outros. A dificuldade em responder o problema de como transformar a realidade foi encarnado por Marx em um impasse teórico importante, expressando os paradoxos em que a armadilha especulativa fazia cair de quem dela se afeiçoasse. Por um lado, os idealistas afirmavam a necessidade de, primeiramente, transformar a consciência para transformar o real, pendendo para o âmbito subjetivo; por outro, para esse intento, os materialistas asseveravam sobre a importância de modificar, antes, as condições materiais, mantendo-se em uma dimensão objetivista. Estas polarizações não foram enfrentadas por Marx à

⁵¹ Mediante a perspectiva presente nesta asserção grifada que se encaminhará nesta pesquisa o exame da questão do engajamento em Marcuse.

toa, elas eram consequência da tendência especulativa impregnada na atividade intelectual disjunta da realidade pela divisão do trabalho, na qual ele também estava inserido, sendo obrigado a enfrentar seus limites. Assim, sua visão dialética da práxis enquanto prática revolucionária significava também a busca de superar a sua própria condição alienada de trabalho.

Interessante notar que esse impasse se mantem, de certa forma, no interior do próprio marxismo, em sintonia com certa continuidade da divisão do trabalho que permanece separando trabalho material e trabalho intelectual. Pode-se exemplificar um modo de configuração deste dilema na própria interpretação da tese XI, na qual Marx se desfaz do “problema do conhecimento”, em suas cruciais *Teses sobre Feuerbach*: “Os filósofos apenas *interpretaram* o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo.” (MARX, 2007: 535). Houve aqueles que tomaram essa asserção ao pé da letra, defendendo um empirismo, ou melhor, um ativismo exacerbado, muitas vezes de caráter espontaneísta – ainda que não somente. Na contramão, existiram os que ressaltavam que para, de fato, haver uma transformação contundente, deveria se teorizar acerca das possibilidades da ação dentro de cada contexto – sendo que este deveria ser cuidadosamente analisado para uma construção revolucionária certa; dentre estes, a ênfase na teoria era tão grande que a intervenção prática era sempre relegada a um momento mais propício que não o da ordem do dia.

A semelhança entre estas duas formas de ambivalência – a encarnada por Marx e a expressa posteriormente dentro do marxismo – tem também como semelhança suas saídas. Marx resolveu este paradoxo⁵² demonstrando a importância da prática revolucionária, ligada ao materialismo dialético, na interpretação do homem dentro de sua própria história. Nota-se, aqui, como a prática revolucionária e a interpretação do mundo se mostram como fatores dependentes e necessários. Com relação ao caso mais atual, veem-se perspectivas polarizadas que, ao penderem para apenas um dos âmbitos constitutivos para o movimento do real – sujeito e objeto – terminam por não empreender uma prática revolucionária “completa” – no sentido posto por Marx. Em

⁵²Acerca desse sentido de paradoxo, ligado intimamente à perspectiva burguesa, no trecho a seguir, Konder tece um belo comentário sobre a crítica de Marx à Proudhon: “Embora tivesse trabalhado como operário, Proudhon era, por sua mentalidade, um pequeno-burguês típico: por isso, segundo Marx, ele venerava a contradição. O pequeno-burguês é a própria contradição materializada: quanto mais o capitalismo o proletariza, mais ele repele a ideologia da classe operária; quanto mais a condição de grande burguês se torna inacessível para ele, mais ele passa a viver em função da esperança de um dia alcançá-la. Só que, vista da perspectiva típica da pequena burguesia, a contradição nunca tem solução: ela assume a forma de um paradoxo que se eterniza e jamais se resolve.” (KONDER, 2011: 60-61).

ambos os casos, enfrenta-se os problemas da práxis - e, assim, do trabalho – colocado dentro de sua dinâmica social peculiar.

Na *A Ideologia Alemã*, percebe-se que esta dinâmica é examinada pelo enriquecimento de suas mediações de conteúdo histórico. A correspondência entre as forças produtivas e as relações de produção⁵³ é abordada, permitindo uma nova colocação do problema fundamentado numa condição social precisa: é o proletário o detentor da missão histórica da revolução. Sua ação revolucionária ganha esse caráter apenas na medida em que é um ato histórico de sua classe social. O que já aparecia em alguns escritos de 1843, a luta operária, passa a ser concebido dentro de um quadro social mais complexo. A atividade do homem em questão não se encaixa mais dentro do esquema de Feuerbach: o abismo entre a atividade teórica e a prática egoísta. Isto porque, para Marx, não é possível uma revolução comunista sem que uma consciência comunista se desenvolva em massa e ela só pode se desenvolver dessa forma na *ação revolucionária coletiva*. Somente neste momento Marx realmente se desfaz do paradoxo entre a onipotente educação da consciência e a subjetividade passiva dentro da mudança das condições materiais: atinge-se o significado da autoemancipação do proletariado pela revolução – que precisa, para isso, entender-se enquanto classe, ou seja, como homem social. Tendo essas relações em vista, compreende-se, por fim, a práxis enquanto unidade dialética entre o sujeito e o objeto.

As questões tratadas até então trazem um ponto fundamental que não pode ser ignorado para o correto tratamento da dialética marxista, bem como a abordagem da interpretação marcuseana da mesma: qual é, então, a função da atividade da consciência? A configuração que Marx dá a este ponto não apenas mantém uma concepção que prioriza a matéria na constituição do real, como é justamente por isso que o pensamento ganha seu valor específico. Em seu compasso com as questões objetivas, as representações ganham uma atuação e uma necessidade que lhe são específicas dentro de cada contexto social particular. Exatamente esta mudança de atuação da representação de acordo com o contexto histórico, será a justificação do projeto de teoria crítica desenvolvido por Marcuse que se passará aqui a analisar.

⁵³ Acerca destes fatores na determinação da vida humana, Marx e Engels dizem: “[...] a importante questão sobre a relação do homem com a natureza [...], da qual surgiram todas as 'obras de insondável grandeza' sobre a 'substância' e a 'autoconsciência', desfaz-se em si mesma na concepção de que a célebre 'unidade do homem com a natureza' sempre se deu na indústria e apresenta-se de modo diferente em cada época de acordo com o menor ou maior desenvolvimento da indústria” (MARX & ENGELS, 2007: 31).

Mediante a comprovação do equívoco em não ver a articulação filosófica própria de Marx, ao mesmo tempo atento às incursões marxianas nas análises históricas dos modos de produção, Marcuse se depara com esta questão candente: como se configura dentro da compreensão revolucionária de práxis o papel da capacidade abstrativa do homem? Contribuindo para o tratamento desta questão, Löwy fala sinteticamente sobre o sentido dialético da teoria revolucionária em sua constituição crítico-prática, no que ele chamou de seus três sentidos: “como prática orientada por uma teoria crítica, como crítica orientada para a prática e como prática que ‘critica’ (nega) o estado de coisas existentes” (LÖWY, 2012: 144). Considerando estes três sentidos, poder-se-á observar em que medida Marcuse os configura neste momento de sua trajetória teórica, na qual transmite a relevância da dialética marxiana para sua formação.

Como já mencionado, por uma orientação teórica proveniente das limitações – políticas e teóricas - das produções marxistas do começo do século XX, desenvolveu-se uma tendência em desmerecer a articulação filosófica de Marx, o que favoreceu interpretações equivocadas acerca da sua crítica à especulação, confundidas, assim, com uma desvalorização da atividade espiritual. Isto se deu num contexto político tumultuado para o marxismo europeu: a sua restrição no pós-guerra; as tensas discussões das políticas partidárias; o impacto da política stalinista; as disputas teóricas acirradas dentro da Segunda Internacional. Esta confusão se manifestava como danosa para o empreendimento da teoria marxista, pois o não entendimento da centralidade dada à atividade da consciência no processo humano de autoprodução histórica e material interferia diretamente na força de sustentação dada à categoria de trabalho. Sem ela, não se pode conceber de maneira profunda o sentido dialético de práxis tal qual alcançado de maneira árdua no percurso teórico do jovem Marx – ponto este anteriormente examinado.

Dentro deste contexto político-teórico, Marcuse é conduzido a demonstrar essa dimensão filosófica da teoria marxiana como forma de denúncia dos graves delitos teóricos que estavam em curso sob a égide do materialismo dialético. No concernente a esta sua recorrência a filosofia, ainda no seu escrito de 1932, ele cita e, em seguida, comenta um trecho de Marx:

“Observe-se como a solução das contradições teóricas só é possível de forma prática, somente é possível por meio da energia prática do homem; e sua solução, portanto, não é de modo algum uma tarefa do reconhecimento e sim uma tarefa vital real que a filosofia não podia resolver exatamente porque a encarava apenas como tarefa teórica”. Poderíamos completar esta frase: mas

que a filosofia pode resolver se ela a considera como tarefa prática, ou seja: se “supera” a si mesma como filosofia somente teórica; mas isso, por sua vez, quer dizer: somente assim ela se “realiza” propriamente como filosofia. (MARCUSE, 1981a: 47).

O tratamento que Marcuse dá a filosofia não pode ser tomado sem cuidado. Como um leitor de Marx, vê na filosofia seus limites, concebe a teoria marxista na situação peculiar de não ser uma teoria filosófica, mas ter uma dimensão filosófica fundamental, e, ainda, defende a importância da filosofia para a efetivação da práxis.

Marcuse produz um artigo em 1937 no qual aborda exatamente a relação entre filosofia e materialismo dialético chamado *Filosofia e Teoria Crítica*. Desenvolve, a partir do que Horkheimer⁵⁴ pontua sobre este projeto, o sentido de “teoria crítica”, associando-o as produções marxistas em curso. Por enxergar nos escritos filosóficos do jovem Marx uma fundamentação crítica renovadora, Marcuse demarca o início da teoria crítica da sociedade nos anos 30 e 40 do século XIX. Dando uma nova dimensão às relações econômicas, esta perspectiva teórica não se coloca mais como um sistema filosófico contra outros, mas sim como uma crítica do existente que reconhece nas relações sociais de produção tanto a chave para o esclarecimento da totalidade do mundo humano, quanto a base material a ser transformada para a afirmação da própria humanidade.

Levando a cabo a temática filosófica, Marcuse foca sua discussão na transformação teórica que o materialismo dialético incutiu na forma do pensamento burguês – e da filosofia dentro deste –, evidenciando suas condições e limites. A “superação” da filosofia é tematizada ao se compreender as mudanças que este novo sentido de crítica acarretou no fazer teórico: a teoria muda sua função, seu potencial, sua forma de conceituar, sua concepção de verdade. O conhecimento deve buscar sua realização na prática, o que não significa se fadar a ela. Marcuse procura conciliar a perspectiva marxista de teoria crítica com a relevância da filosofia no sentido do fortalecimento da razão dialética. Consciente do idealismo da filosofia em sua vinculação com a sociedade burguesa, ele não rebaixa o potencial da filosofia a isto. Ainda que pontue sua dissolução – incorporação – nos conteúdos humanos, não se trata de uma dissipação. É o que se pode notar a seguir, quando Marcuse trata sobre a compreensão que a teoria crítica tem de si:

⁵⁴Em *Filosofia e teoria crítica*, Marcuse não discute todos os pontos levantados por Horkheimer em seu escrito também de 1937, *Teoria tradicional e teoria crítica*, trazendo uma dificuldade na avaliação sobre sua identificação total ou não com as posições do colega marxista.

Se razão significa a formação da vida segundo a livre decisão dos sujeitos cognoscentes, então a exigência da razão indica daqui em diante a criação de uma organização social na qual os indivíduos regulem em comum suas vidas segundo suas necessidades. Numa tal sociedade, com o desenvolvimento da razão, *a filosofia também estaria superada*. A teoria da sociedade tinha de indicar essa possibilidade e colocar os fundamentos de uma transformação da estrutura econômica. Ela podia *dirigir teoricamente a luta daqueles setores, que por seu lugar histórico devem produzir a transformação*. O interesse da filosofia – a preocupação com os homens – tem de encontrar sua nova forma. Não há nenhuma outra filosofia, fora essa teoria. A construção filosófica da razão é executada mediante a criação da sociedade racional. O ideal filosófico, o mundo melhor e o verdadeiro ser, dissolve-se no objetivo prático dos homens combatentes. Torna-se, desse modo, também um conteúdo humano.

O que, entretanto, se o desenvolvimento esboçado pela teoria não acontecer, se as forças que deveriam produzir a transformação recusassem e parecessem sucumbir? Tanto menos por isto a verdade da teoria seria refutada, quanto mais ela aparecesse sob uma nova luz e esclarecesse novos lados e partes do seu objeto. Muitas exigências e referências da teoria adquirem uma importância modificada. *A função modificada da teoria, na nova situação, dá-lhe um intenso significado ao caráter da “teoria crítica”*. Sua crítica dirige-se também contra os desvios de suas plenas exigências econômicas e políticas nos muitos lugares onde dela se reivindicam. Essa situação *obriga a teoria novamente a uma ênfase aguda da preocupação*, contida em toda sua análise, pelas potencialidades dos homens, pela liberdade, felicidade e direito do indivíduo. Elas são para a teoria exclusivamente possibilidades da concreta situação social: tornam-se apenas relevantes enquanto questões econômicas ou políticas e como tal afetam as relações dos homens no processo de produção, o emprego do produto do trabalho social, a participação ativa dos homens na administração econômica e política do todo. (MARCUSE, 1997: 144-145) [grifos meus].

Nesta longa citação, a teoria crítica é relacionada à superação da filosofia no sentido de tornar a sociedade mais racional. Ao mesmo tempo em que Marcuse se aproxima da perspectiva de Marx presente em sua *Introdução* de 1843 – realizar a filosofia-, ele configura a teoria crítica como uma direção teórica para a classe proletária – “setores que por seu lugar histórico devem produzir a transformação”. Esta aproximação é digna de nota, pois a abordagem deste tema nestes dois autores é muito diferente, refletindo como suas vicissitudes históricas não deixam tanto espaço para uma comparação tão livre entre eles a respeito deste ponto. No caso do jovem Marx, ele ainda não havia estabelecido seu materialismo dialético e nem tinha se voltado criticamente de maneira sistemática para a Economia Política, por isso, o proletariado é ainda tomado como “apenas a ‘base passiva’ ou o ‘instrumento material’ da filosofia” (LÖWY, 2012: 67). Ainda que a teoria ganhe sua força material ao ser apropriada pelas massas, a crítica e a filosofia são colocadas como centrais para a revolução. Concepção que vai ser reconfigurada de maneira profunda na trajetória teórica deste autor. Já Marcuse desenvolve esta temática colocando-a na esteira do materialismo dialético, tendo lido e

interpretado obras como os *Manuscritos* e *A Ideologia Alemã*. Não mais fala de filosofia, mas de teoria crítica. E se a coloca na posição de direção teórica, assim o faz devido a uma situação que obriga a teoria a ter esta ênfase, reivindicando “contra uma interpretação e um emprego distorcidos da economia que se encontram tanto na prática quanto na discussão teórica” (MARCUSE, 1997: 146). A teoria está para além da economia política, sem essa constatação não se alcança a própria crítica relacionada ao ser social. Nestas condições, trata-se, então, de uma “função modificada” da teoria que acaba por lhe acentuar seu caráter de “teoria crítica”.

Desse modo, para Marcuse, a teoria crítica tira seu impulso e formato da situação social que deve enfrentar: seu confronto com a “má facticidade” tendo em vista as possibilidades imanentes à realidade. Frente a um contexto em que, em nome da revolução, cometem-se erros teóricos e práticos de alta gravidade, a teoria crítica deve, então, ser “crítica contra si mesma e contra seus próprios defensores sociais” (Ibid.: 157). Neste sentido, ela se associa, em certa medida, à filosofia porque precisa da utopia para produzir sua crítica:

Como a filosofia, ela opõe-se à justiça da realidade, opõe-se ao positivismo satisfeito. Entretanto, diferentemente da filosofia, sempre extrai seus objetivos a partir das tendências existentes do processo social. Portanto, ela não tem medo da utopia, pela qual a nova ordem é denunciada. [...] Tal transcendência não fala contra, mas pela verdade. (Ibid.: 145).

Se é possível dizer que a base histórica de uma teoria ajuda em sua compreensão, revelando aspectos que seu conteúdo por si mesmo não consegue mostrar⁵⁵ - justamente por estes aspectos se ligarem intrinsecamente a esse ocultamento -; por outro lado, para Marcuse, isso não significa que a teoria se reduza a essa base. A dinâmica entre pensamento e realidade é dialética, por isso, composta por uma série de complexas mediações. Isto explica o sentido de não ser possível considerar simplesmente a opção de “realizar” a filosofia, como se tratasse de uma aplicação ou apreensão imediata de algo abstrato ao real. Além disso, torna também perceptível como a relação entre pensamento e realidade não é simplesmente a de cópia, pois não é estática e imediata. Portanto, não se podem subsumir as produções teóricas ao terreno factual no qual ela tem origem – o que não implica numa defesa da perspectiva gnosiológica, considerando a importância em sempre se dispor desta base histórica para

⁵⁵Tratamos disto mais especificadamente no item 1.1 deste capítulo ao tematizar a questão da “traição” dos conteúdos metafísicos.

a interpretação das teorias. Neste âmbito, Marcuse pauta essa capacidade da filosofia de produzir conteúdos para além dos condicionamentos sociais:

[...] em suas formas históricas a filosofia contém também intelecções sobre as relações objetivas e humanas cuja verdade aponta para além da sociedade atual e assim também não é completamente esclarecida a partir dela. Aqui não pertencem apenas os conteúdos que tratam de conceitos como razão, espírito, liberdade, moralidade, universalidade e essência, senão também de importantes aquisições da teoria do conhecimento, da psicologia, e da lógica. Seu conteúdo de verdade, que excede o condicionamento social, não pressupõe uma consciência eterna, que constitui a consciência individual do sujeito histórico transcendental. Pressupõe, antes, somente aqueles sujeitos históricos particulares, cuja consciência se expressa na teoria crítica. Somente para esta, esse conteúdo “excedente” pode tornar-se evidente em sua verdade efetiva. A verdade, que se conhece na filosofia, não é reduzida às relações sociais existentes. (Ibid.: 150).

A verdade, para Marcuse, depende de seu condicionamento negativo, ou seja, precisa ser concebida contra as relações histórico-sociais para ser visualizada. Tendo isso em vista, os conceitos da teoria crítica são construtivos, pois “não conceituam a realidade efetiva dada mas ao mesmo tempo sua superação e a nova realidade efetiva” (Ibid.: 147). Já a verdade concebida pela tradição filosófica é configurada de outro modo. As problemáticas filosóficas não buscam a colocação de melhores soluções a seus conteúdos, o que significa que não basta interpretá-las procurando lançar-lhes críticas internas. Esta situação “quer mostrar que quando a filosofia não pode aproximar-se de uma colocação importante do problema isto se baseia em determinadas relações sociais e que uma outra solução permanece exterior ao alcance da filosofia” (Ibid.: 151). Por isso, apesar do potencial do pensamento filosófico, não se deve permanecer em seu âmbito. Os problemas filosóficos e a própria configuração conservadora da filosofia deve ser superada “fora” da filosofia:

Ora, a transformação de um *status* dado não é assunto da filosofia. Nas lutas sociais, o filósofo só pode participar na medida em que não for filósofo profissional: também essa “divisão do trabalho” é o resultado da moderna separação dos meios de produção materiais e espirituais. A filosofia não pode superá-la. [...] Quando a teoria crítica ocupa-se com as doutrinas filosóficas, nas quais ainda se necessita falar dos homens, ocupa-se em primeiro lugar com o ocultamento e a falsa interpretação, sob as quais se faz a discussão dos homens no período burguês. (Ibid.: 149).

Marcuse se atenta para a exigência do engajamento crítico colocar o teórico - ainda que este se coloque apenas como teórico - em uma posição fora da “filosofia profissional” para ter efetividade em sua crítica. Demonstra, assim, sua consideração sobre os limites colocados pela divisão do trabalho. Entretanto, este teórico não deixa de sofrer a influência negativa que esta divisão impõe a elesomente dessa forma - sendo

teórico fora do campo da filosofia “profissional”. Isto remete a discussão feita acima a respeito da abordagem marxiana sobre a divisão do trabalho e de como ela foi determinante para a visão paradoxal da transformação social cuja perspectiva superadora apenas se deu com o materialismo dialético de Marx. Esta nova maneira de conceber a teoria não encaminhou Marx apenas para “fora” da filosofia, mas o colocou dentro das efervescências políticas nas quais ele teve que criticamente se engajar.

Em *Filosofia e teoria crítica*, vê-se uma preocupação do autor com as mediações que conduzem para além do conhecimento factual - de caráter imediato -, dando visibilidade aos potenciais concebidos dentro de um percurso genético mais total. Para isto, a seu entender, deve-se incluir não apenas o conhecimento histórico do passado e do presente, como também a capacidade de, a partir deles, vislumbrar um futuro latente. Nesse sentido, pontua que:

[...]o interesse da teoria crítica na libertação da humanidade a vincula a determinadas verdades antigas as quais necessita preservar⁵⁶. Que o homem possa ser mais do que um sujeito utilizável no processo de produção da sociedade de classes, trata-se de uma convicção que vincula profundamente a teoria crítica à filosofia⁵⁷ (Ibid.: 154).

Não é que a filosofia tenha em si a virtude mesma de ver o futuro, mas certa capacidade intelectual humana a ela vinculada, dentro das condições atualmente postas, participa dessa parte fundamental do movimento de superação da sociedade capitalista. Esta capacidade tem uma estreita ligação com a faculdade humana da fantasia:

Para preservar no presente o que ainda não está presente como meta, a fantasia é necessária. Que a fantasia se relacione de modo essencial com a filosofia, resulta da função que foi designado sob o título de “imaginação” pelos filósofos, particularmente por Aristóteles e Kant. Devido a sua capacidade de “intuir” um objeto mesmo ausente, de criar algo a partir do fundamento do material dado do conhecimento, a imaginação indica um elevado grau de independência, a liberdade em meio de um mundo de não-liberdade. Ao ultrapassar o presente, pode antecipar o futuro. [...] É certo que se pode imaginar tudo na fantasia. Entretanto na teoria crítica não há um horizonte sem-fim de possibilidades. A liberdade da imaginação desaparece na medida em que a liberdade efetiva torna-se possibilidade real. Os limites da fantasia não são mais leis universais da essência [...], mas sim, em sentido estrito, limites técnicos: estão prescritos pelo nível do desenvolvimento técnico. (...) Sobre a questão: o que posso esperar? Referir-se-ia menos a uma felicidade eterna (*ewigSeligkeit*) e a uma liberdade interna do que ao já possível desenvolvimento e satisfação das necessidades. Numa situação, em que tal futuro representa uma possibilidade real, a fantasia é um instrumento

⁵⁶ A respeito da preservação, é bom recorrer ao seguinte trecho de Marcuse para deixar este ponto mais claro: “Com isto não se pretende que haja verdades eternas, que se desdobrem em formas sociais imutáveis, de modo que não se precise tirar a casca para ter o caroço à mão.” (Ibid.: 153).

⁵⁷ Este ponto foi abordado com cuidado, em referência ao caráter filosófico do materialismo dialético, em nosso primeiro item deste capítulo.

importante na tarefa de pôr a meta sempre em vista. [...] Sem ela, todo conhecimento filosófico permanece sempre no presente ou preso ao passado, separado do futuro, o único que vincula a filosofia à história efetiva da humanidade. (Ibid.: 155-156).

O interesse pela fantasia pode ser mais bem entendido com as críticas marcuseanas contra o que ele parece entender por degenerações da teoria marxista, sobretudo, a perspectiva científicista e economicista, que tomariam de maneira muito equivocada a relação entre ciência e filosofia. Uma dessas críticas se voltava à deformação do sentido de verdade, concebida como assegurada *a priori* pela cientificidade. Ora, uma teoria preocupada em captar o devir histórico da objetividade social, mesmo que alcance – mediante conhecimentos científicos devidamente compreendidos dentro de uma perspectiva dialética materialista – aspectos essenciais do seu desenvolvimento, não consegue tirar da predictibilidade científica o modo futuro da verdade – ainda que seja necessário retirar tendências da análise do real, elas não são certas. “A cientificidade, como tal, nunca é uma garantia de verdade e com maior razão não em uma situação em que a verdade mais fala contra os fatos e está por detrás dos fatos como hoje.” (Ibid.: 157). Por isso, deve-se ter cuidado ao interpretar o basililar conceito de *necessidade* dentro da dialética de Marx, pois ele não se refere a uma “necessidade natural ou inevitabilidade automática que assegure a transição⁵⁸ do capitalismo ao socialismo” (MARCUSE, 2004: 273). Da mesma forma, o economicismo que separa economia e política, embasa-se em uma compreensão de conhecimento científico dogmático ao crer que com as transformações da estrutura econômica se daria de maneira automática a mudança da situação da sociedade como um todo, políticas e culturais. Contra estes e outros equívocos – já discutidos aqui⁵⁹ – a esse respeito que se pode notar como Marcuse entende a teoria crítica enquanto autocrítica da teoria marxista, representando, assim, as demandas de posicionamento crítico dentro do ambiente político fechado que enfrentava – científicismo, economicismo, positivismo, guerras, nazismo.

No tocante à perspectiva filosófica da teoria crítica, importante ressaltar que Marcuse passa grande parte do seu artigo criticando a autonomia da filosofia e a sua configuração idealista dentro dos limites da sociedade burguesa. Partindo em defesa da perspectiva do materialismo dialético, acredita que a liberdade abstrata – tão peculiar ao tratamento transcendental da filosofia – precisa se diluir com “a transformação da

⁵⁸ Daremos a devida atenção a esta temática importantíssima no próximo capítulo.

⁵⁹ Tratamos cuidadosamente dos limites desta perspectiva economicista no item 1.1 deste capítulo.

relação entre o ser social e a consciência” (MARCUSE, 1997: 152) Não é o caso, portanto, dele não ter essa concepção crítica ao frisar a importância da capacidade de abstração tão peculiar à filosofia. Desse modo, a crítica de Marcuse descreve uma situação em que a realidade posta demanda essa capacidade filosófica de abstrair e intuir num mundo em que ainda a filosofia não conseguiu ser superada e que, pelo alto nível de dominação capitalista, perde cada vez mais a capacidade de pensar para além do imediato. A teoria crítica se compõe, então, tanto pelo materialismo dialético – que, dada as configurações históricas de Marcuse neste momento, não pode ser tão diretamente concretizado em sua orientação para a prática -, quanto pela capacidade filosófica da abstração e de seus conteúdos que, criticamente interpretados, conduzem os homens para sua crítica na realidade efetiva. Este âmbito filosófico parece levar Marcuse a pontuar uma certa semelhança entre o contexto da teoria crítica com o contexto abordado na *Introdução* de Marx:

Agora se repete, numa forma alterada, a situação que a teoria da sociedade encontrara no século XIX. Novamente, as condições efetivas estão abaixo do nível geral da história. O agrilhoamento das forças produtivas e a manutenção de um baixo nível de vida caracterizam mesmo os países economicamente mais desenvolvidos. O reflexo, pelo qual, a verdade futura havia encontrado na filosofia do passado, indica fatos, que levam além das condições anacrônicas. Assim a teoria crítica ainda está vinculada a essas verdades. Elas aparecem nela como o fazer consciência (*Bewusstmachen*) das possibilidades, para as quais a situação mesma está amadurecida, e estão preservadas nos conceitos econômicos e políticos da teoria crítica. (Ibid.: 159).

Considerando aqueles três sentidos de crítica-prática colocados por Löwy, a teoria crítica desenhada pelo jovem Marcuse parece se caracterizar dentro apenas do que foi chamado de “crítica orientada para a prática”. Frente aquelas condições, isto parece não ser pouco, o que não significa que seja suficiente. De fato, Marcuse encarava como sendo o que era mesmo necessário. A dimensão de engajamento do jovem Marcuse demonstra, então, que ele optou por essa forma de atuação teórica – não que houvesse tantas outras opções -, frente a uma situação específica que carecia destes conteúdos produzidos em sua orientação para uma prática realmente transformadora. Ainda assim, sua posição precisa ser compreendida, tendo como referência o conceito marxista de práxis, como uma perspectiva crítica ainda incompleta. Com isso, não se quer dizer que Marcuse não buscou empreender alternativas de engajamento na prática em outros momentos de sua vida – como veremos nos próximos capítulos.

Com efeito, analisando este capítulo da história do marxismo de maneira dialética, não se devem julgar os escritos marcuseanos de juventude como alheios a questão da práxis, como se esta questão se resolvesse no maior ou menor grau de sua vontade pessoal para tanto e, portanto, caberia julgar Marcuse como verdadeiramente revolucionário ou não. Além de tematizar essa questão diversas vezes e por diversas formas, Marcuse produz uma profunda investigação das contribuições de Marx no momento em que constitui sua interpretação marxista específica, demonstrando – como se viu – a relevância da filosofia para o alcance teórico do materialismo dialético. Talvez, exatamente por associar esse alcance a uma competência filosófica, Marcuse se preocupa em resgatar esta dimensão do marxismo em um momento tão infecundo no plano teórico e de grandes consequências políticas devido a isso. Portanto, o projeto de teoria crítica foi expressão de uma veia crítica tanto às “espécies” de “materialismos dialéticos” em voga na época, como também à resignação, impotência e conservadorismo da filosofia burguesa. Esta perspectiva crítica teve a lucidez de ver estas situações como consequências das contradições da sociedade burguesa. Mas, não se sabe se tiveram a opção correta em se ater ao âmbito teórico desenvolvendo uma crítica voltada para a “direção teórica” dos “setores que por seu lugar histórico devem produzir a transformação”. Esta configuração permitiu que Marcuse empreendesse uma crítica suficientemente radical? Pelo que foi visto neste capítulo, pode-se observar o tratamento marcuseano sobre pontos nucleares e diretivos da teoria dialética marxista. Neste sentido, pode-se questionar: Marcuse conseguiu realizar uma perspectiva teórica que absorvesse tais pontos? Estas questões serão analisadas nos próximos capítulos em que será possível entender os desdobramentos que a sua perspectiva teórica o encaminhou no que tange a questão do engajamento.

Quando Marcuse critica o materialismo dialético, impactado pelas deturpações da teoria degenerada em mera estratégia política de sua época, torna visível um fato marcante para as produções do marxismo em geral, a saber, a instrumentalização da teoria marxiana. A relevância deste ponto está em seu vínculo com um princípio metodológico fundamental desta teoria: a autocrítica. Se nosso interesse é de entender o movimento objetivo do real, ainda que dentro de certos pressupostos metodológicos, há de se considerar a significância da renovação dos conteúdos abstratos que pretendem explicar o movimento deste real. Dito de outro modo, partindo-se de uma teoria que prioriza o processo objetivo real para a produção do conhecimento – que, deve-se aqui enfatizar, é social -, não se afirma apenas a importância do conhecimento histórico para

o entendimento das determinações do mundo existente, mas também a própria captura do presente histórico tendo em vista as tendências e possibilidades históricas que lhe são subjacentes. Claro que este processo de abstração é cuidadosamente tratado por Marx, de modo que não se pode cair nem em um empirismo vulgar, muito menos em um utopismo excessivo. Deve-se considerar que, para ele, existe um processo para a constituição do significado real da objetividade⁶⁰. Ainda assim, deve-se perceber que uma teoria que se pretende crítica tal como Marx procurou estabelecer, conforme nos aponta Marcuse, tem em sua autoconstrução uma necessidade vital justamente porque mantém como foco a perspectiva da práxis.

Mas, então, qual a relação entre autocrítica e instrumentalização da teoria marxista? Quando uma teoria se constitui a partir de sua auto-renovação, abre-se espaço para uma série de modificações equivocadas, ora motivadas por más interpretações, ora estimuladas pela legitimação de estratégias políticas precisas. Sobre isto, interessante notar que estes riscos podem ocorrer tanto por parte de perspectivas mais dogmáticas - como aquelas do início do século XX influenciadas pelo positivismo -, quanto por parte de perspectivas mais heterogêneas - a qual parece se vincular à orientação de Marcuse. Este perigo permanente da qual padece a teoria marxiana está proporcionalmente ligada a sua fertilidade, pois a práxis não está seguramente nos esperando dentro das obras de Marx, precisa ser construída através das mediações entre homem e sociedade, sujeito e objeto, teoria e prática. Esta percepção permite a compreensão do princípio da autocrítica como uma exigência fundamental para a orientação da teoria marxista. Nesse sentido, o âmbito fortemente teórico (a crítica teórica) do marxismo não pode ser desmerecido, ainda que deva ser cuidadosamente entendido para que não perca a perspectiva radical de crítica que Marx inaugura - aquela que supera o idealismo da perspectiva neo-hegeliana. Com efeito, não se pode esquecer que Marx evidencia em suas *Teses* a importância do momento prático como fundamento do conhecimento voltado para a revolução. A práxis se dá, então, pela constante mediação entre teoria e prática, sujeito e objeto, sob o risco de, com a perda dessas mediações, cair-se ora no subjetivismo, ora no objetivismo, perdendo assim a sua eficácia enquanto construtora, e mesmo orientadora - como seria o caso da teoria crítica -, da prática revolucionária.

A ênfase no âmbito teórico peculiar à teoria crítica tem como risco a dificuldade em conseguir superar: primeiro, as limitações que a divisão do trabalho continuamente

⁶⁰ Sobre isto, pode-se retomar o que já foi dito nos pontos anteriores acerca da importância da perspectiva da imanência e da totalidade, ressaltados tanto por Marx quanto por Marcuse.

impõe à atividade intelectual – não bastando estar “fora” da filosofia “profissional” para sanar esta situação; e, segundo, o fechamento constante das vias de emancipação e organização da classe trabalhadora que constantemente a sociedade burguesa precisa reforçar e que depende, inevitavelmente, da atividade prática para ser transformada.

Visto isso, pode-se notar como a teoria de Marx estabelece um intrínseco nexo entre práxis e engajamento. Sendo assim, com a análise das interpretações que o jovem Marcuse fez de Marx foi possível fazer uma abordagem mais fecunda da própria teoria marxiana: a relação fundamental entre economia e filosofia, a relevância de Hegel para a constituição da perspectiva dialética marxiana, a importância da categoria do trabalho, a metodologia dialética pautada na perspectiva da totalidade e da imanência, a relação entre a dimensão filosófica da teoria marxiana e o conceito de práxis, entre outros. Dessa forma, pode-se abordar com mais cuidado - apesar do caráter breve já de antemão anunciado - temas da própria teoria de Marx com o intuito de enriquecer o exame do marxismo do jovem Marcuse. Por fim, este exame foi realizado analisando a perspectiva crítica do projeto de teoria crítica, tendo como referência o conceito marxista de práxis.

No próximo capítulo, analisar-se-á o modo pelo qual a questão da prática revolucionária em sua conexão com o papel da classe trabalhadora é encaminhada dentro da teoria marcuseana de maturidade, tendo como referência a sua análise do contexto político dos anos 1950-1960 marcado por grandes transformações históricas. Se, para o jovem Marcuse, esta prática se dá mediante a ação coletiva e se é o proletariado o sujeito revolucionário que deve protagonizar essa luta política através de sua auto-determinação, portanto, é o tema da situação de classe do proletário dentro da dinâmica social que deve ser pautado para o entendimento da continuidade de suas construções teóricas sobre o engajamento. Voltando-se cada vez mais para o problema da integração, Marcuse desenvolve uma grande reformulação no âmbito da noção de auto-determinação dentro da teoria da revolução da teoria marxista, o que se relaciona tanto com sua visão sobre a tecnologia, como também com o desdobramento desta dimensão utópica presente em sua teoria. Neste sentido, a partir principalmente dos anos 1950, Marcuse desenvolve perspectivas peculiares acerca do conceito marxista de transição ao socialismo, criando, a partir desta discussão, algumas reformulações da teoria marxista sobre a nova situação do proletário e de sua consciência dentro do processo de sua autoemancipação. Encaminhando, deste modo, sua compreensão de práxis para novos rumos, devendo estes ser mais bem avaliados no próximo capítulo.

CAPÍTULO 2 – REPENSAR AS ROTAS PARA O ENGAJAMENTO: MARCUSE E A NOVA SITUAÇÃO DE CLASSE DO PROLETÁRIO

Marcuse expressou durante toda sua vida uma grande preocupação com a necessidade da transformação revolucionária da sociedade capitalista, algo observado em seu trato da teoria marxiana. Como vimos, para ele, a dialética marxista, sem seus elementos essenciais, perde o seu poder revolucionário na medida em que se distancia do conhecimento crítico do real, o que conduz a práticas desacertadas, quando não desastrosas. A perspectiva teórica inovadora marxiana busca a conexão entre conhecimento, engajamento e emancipação social, mas, para tanto, depende de sua correta apreensão e orientação. Tendo em vista a construção de rumos verdadeiramente emancipatórios, Marcuse se voltou ao estudo da dialética de Marx, examinando a relação entre necessidade histórica e consciência. Dentro disso, observamos no capítulo anterior, sua denúncia às deformações da teoria marxista que perdiam de vista o vínculo dialético das determinações recíprocas entre as condições objetivas e subjetivas dentro do encaminhamento revolucionário, caindo numa sujeição às formas empíricas particulares – ou seja, reféns de certo pragmatismo político. Daí a importância – que, de certa forma, extrapola a constituição teórica de Marcuse –, essencial à prática revolucionária, em se abordar a proposta metodológica marxiana do conhecimento, pois estas deficiências teóricas se caracterizavam por uma redução ou modificação metodológica, levando ou a plena identificação entre teoria e prática – um bom exemplo é o caso de Stalin que chegou a adulterar escritos de Lenin forçando a identificação entre suas práticas à teoria⁶¹ –; ou aum divórcio entre teoria e prática – na qual, no fundo, todas essas interpretações não dialéticas terminavam por desembocar. Nestas condições, nas suas produções dos anos 30 e 40, Marcuse buscou apresentar o conteúdo filosófico da dialética de Marx, mostrando uma necessidade teórica crucial: a medida do agir e pensar não estão simplesmente nos fatos cotidianos, mas sim numa perspectiva pautada na totalidade do ser social, dessa forma, enredada nas mediações que a compõem. Para alcançar tal compreensão, Marcuse se deteve na importante relação entre filosofia e crítica da Economia Política na própria constituição da dialética materialista de Marx. Tendo isso em vista, esta ênfase na importância do método dialético de Marx não pretende concluir que esteja no contato com a “verdadeira”

⁶¹ (Cf. LUKÁCS, 1977).

dialética marxista a garantia da práxis. Em sua constituição reciprocamente teórico-prática, o alcance de suas mediações não depende apenas de conhecimento teórico, muito menos somente de vontade política ou habilidade prática. Como vimos no capítulo anterior, o próprio Marcuse foi um estudioso cuidadoso de Marx e, por uma conjunção de fatores, terminou por se afastar do engajamento prático, momento fundamental para a própria constituição da práxis. O que se quer dizer, então, é que a compreensão do projeto teórico marxiano é necessária à sustentação do encaminhamento e avaliação da práxis revolucionária, pois “suas exigências epistemológicas são, também, exigências práticas”(TEIXEIRA, 2009: 33).

Neste âmbito, tendo em vista suas produções de maturidade, buscaremos examinar como Marcuse volta-se para a problemática do engajamento para desenvolver suas concepções teóricas sobre a situação da classe trabalhadora em sua época bem como de sua possibilidade revolucionária. No primeiro item deste capítulo, veremos como, a partir dessa sua leitura histórica particular, Marcuse estabelece suas críticas às concepções revolucionárias pautadas pelo marxismo, especialmente às noções clássicas de proletariado revolucionário e de consciência de classe, como também a questão dos partidos e da necessidade da organização coletiva. Em seu posicionamento crítico sobre os meios de engajamento, Marcuse constrói uma acepção particular sobre a revolução que começa a se consolidar nos anos 1950, explicitando-se com mais intensidade em suas produções de 1960 e 1970, e desdobrando-se em mudanças na sua própria orientação dada ao sentido de práxis, algo a ser aprofundado no próximo capítulo. Tal acepção se institui através de sua interpretação sobre a configuração da luta de classes, pautada pela acentuação da inserção social da tecnologia e de suas consequências, pontos que devem ser abordados com mais cuidado no segundo item do capítulo. Neste, procuraremos, primeiramente, observar o compasso entre o desenvolvimento da concepção marcuseana de integração e sua interpretação sobre a tecnologia, retomando, para isso, dois textos de Marcuse de 1941 que nos levam a sua obra de 1964, *A ideologia da sociedade industrial – O homem unidimensional*. Num segundo momento, nossa análise procura se amparar em aspectos da teoria do valor a fim de compreender a compreensão de Marcuse sobre a tecnologia com base na discussão marxista da relação entre relações de produção e forças produtivas. Neste caso, enfatizamos o caráter determinante destas ao que se refere ao papel da classe trabalhadora dentro do processo de produção do capital, procurando compreender as modificações indicadas por

Marcuse na situação da classe trabalhadora, assim como nas categorias marxistas que ele procura reformular.

2.1. A configuração do proletariado: novos elementos históricos para a dialética

Na verdade, Marx era da opinião que a organização e a direção do aparato produtivo pelos “produtores imediatos” introduziriam uma modificação qualitativa na continuidade técnica: a saber, produção visando à satisfação de necessidades individuais livremente desenvolvidas. [...] tal modificação *pressuporia* que as classes trabalhadoras estivessem, em sua própria existência, alienadas desse universo, que sua consciência fosse a da impossibilidade de continuar a existir nesse universo, de modo que a necessidade de modificação qualitativa seria uma questão de vida ou morte. Assim, a negação existe *anteriormente* à própria modificação, a noção de que as forças históricas libertadoras se desenvolvem *no seio* da sociedade estabelecida é uma pedra angular da teoria marxista. (Marcuse)

Se a revolução depende da direção de uma atividade consciente; se, como visto no capítulo anterior, a teoria crítica buscava orientar teoricamente “setores que por seu lugar histórico devem produzir a transformação”; então, a discussão da prática revolucionária traz ao centro a questão da necessidade histórica da ação proletária consciente. Não compreendida como mera subjetividade, muito menos como subproduto do desenvolvimento econômico capitalista, a questão da consciência de classe ganha ênfase em sua caracterização enquanto ação coletiva: trata-se de tematizar a tarefa histórica do proletariado. Portanto, distante dos esquematismos redutores, o tema da consciência de classe deve ser concretamente avaliado, considerando as suas múltiplas repercussões nas complexas interações entre sujeito e objeto. Em cada nova perspectiva histórica, deve-se investigar as condições objetivas da transição para o socialismo, identificando, mediante um reexame das relações entre classes e modos de produção, um caminho para a transformação social através da adoção de novas estratégias revolucionárias. Sendo assim, se as possibilidades revolucionárias estão nas mãos da capacidade de organização e combate da classe proletária, faz-se necessário questionar: como o proletariado tem se configurado?

Marcuse procurou enfrentar estas questões e, a partir principalmente de seus escritos dos anos 1950, produz conteúdos mais elaborados sobre esse assunto, o que o conduz a uma série de consequências teóricas e práticas acerca do engajamento de grande interesse para esta pesquisa. Cabia entender se, em meio às transformações econômicas e políticas do capitalismo, considerando as modificações nos processos de trabalho, ainda poderia se tematizar o proletariado como classe revolucionária, tal como

concebido por Marx. Importante enfatizar aqui que a categoria de trabalho fora estudada por Marcuse nos anos 1930 e 1940, como visto no capítulo anterior, em seu estrito vínculo com a própria constituição da vida social do homem, além de ser compreendida enquanto ponto central – ligada intimamente com a totalidade social - para a perspectiva genética da dialética. Tendo isso em conta, buscar-se-á aqui apreender a discussão marcuseana sobre as transformações da situação de classe do proletário, sem perder de vista as suas perspectivas teóricas levantadas no primeiro capítulo. Apenas tendo atenção ao desenvolvimento intelectual que é possível notar entre a abordagem destes dois primeiros capítulos, poder-se-á encaminhar o estudo do próximo capítulo acerca da compreensão do direcionamento tomado por Marcuse em sua configuração própria de práxis e de dialética em sua produção de maturidade, permitindo um exame mais fecundo de sua perspectiva de engajamento relacionada aos seus posicionamentos teóricos e políticos.

Em *O Marxismo Soviético* (1958), ao empreender sua análise crítica sobre aspectos teóricos, políticos e culturais da sociedade soviética, Marcuse produziu análises interessantes sobre as relações de classe, chegando a conclusões decisivas para sua orientação política. Deste modo, termina abordando pontos pertinentes acerca das duas principais formas pelas quais a esquerda se estabeleceu no século XX: por um lado, no terreno ocidental, através da socialdemocracia e o caráter reformista do movimento operário; por outro, no terreno oriental, mediante a tentativa soviética em assentar uma sociedade comunista. O destaque para este seu momento teórico tem a ver também com a sua maneira crítica de lidar com a teoria marxista. Na própria introdução deste livro, o autor caracteriza sua avaliação sobre “as tendências do marxismo soviético em termos de uma ‘crítica imanente’” (MARCUSE, 1969: 13). Assim, ao se colocar dentro deste terreno teórico, expressa seu empenho em aperfeiçoá-lo no intuito de alcançar o entendimento do movimento da realidade social. Isto fica claro no seguinte trecho:

A teoria marxista pretende ser uma filosofia inteiramente nova, substancialmente diferente da tradição principal da filosofia ocidental. O Marxismo afirma completar essa tradição ao passar da ideologia para a realidade, da interpretação filosófica para a ação política. Com esse propósito, o Marxismo não só dá outra definição às principais categorias e formas de pensamento, mas também altera a dimensão de sua verificação; sua validade deve ser determinada pela situação histórica e pela ação do proletariado. (Ibid.: 19).

Ainda tematizando o caráter da verificação da teoria em sua articulação com o momento prático, ele ressalta a prevalência da objetividade ao dizer que:

A diferença entre interesses reais e imediatos é da maior importância para compreender-se a relação entre a teoria e a prática, entre a estratégia e a tática do marxismo. Essa diferença implica um conflito histórico entre a teoria e a prática, cuja origem e solução se encontram no desenvolvimento do capitalismo. O conflito aparece, assim, como um fator objetivo. (Ibid.: 32).

A dialética depende da atualização de seus conceitos em um esforço constante de interpretação das transformações nas relações de classe pelas quais se sustenta o sistema capitalista. O interesse com a interpretação está longe de ser a autoafirmação da capacidade intelectual de seu autor, ou a mera reprodução de certos conteúdos sob o título de “filosofia”, pois se orienta, fundamentalmente, para atingir a compreensão da realidade em curso. Com vistas à objetividade, a interpretação se preocupa em se equiparar ao próprio movimento concreto, ao torná-lo concreto pensado. A exigência de renovação que se impõe a essa teoria, portanto, demanda muito cuidado, haja vista a dificuldade em acertar as análises destas transformações, das quais se depreendem uma série de posições teóricas e práticas. Levando em conta este cuidado, dá-se aqui a exposição e avaliação a respeito de um ponto específico na teoria de Marcuse, a saber, o seu tratamento da questão da mudança de posição do proletariado. A esse respeito, ele propõe uma abordagem de Marx preocupada em manter sua consistência teórica, demonstrando, para isso, o desdobramento de novos conceitos a partir de elementos inerentes ao original. Por isso, esta renovação teórica não significa, para Marcuse, a negação da teoria marxista, pelo contrário, trata-se de restabelecer a sua vitalidade.

A maneira de configurar a relação entre velho e novo não pode escapar a perspectiva dialética: captar o movimento social significa a possibilidade de identificação de tendências objetivas, considerando haver uma racionalidade inerente ao processo histórico. Esta racionalidade do processo histórico permite que a análise da produção e reprodução social consiga indicar as orientações para os desdobramentos dos acontecimentos, aproximando-se, assim, da avaliação da unidade da estrutura social e das necessidades históricas a ela vinculadas. Sem essas noções, a inteligibilidade dialética das transformações sociais se perde. A este respeito, Marcuse elucida que:

[...] o desenvolvimento de um sistema social específico, bem como as mudanças que levam à adoção de um sistema em lugar de outro, são determinados pela estrutura tomada por uma dada sociedade, isto é, pela divisão e organização básicas do trabalho social. Significa também que as instituições políticas e culturais são geradas por essa divisão e organização básicas, e a elas correspondem. As múltiplas dimensões e aspectos da vida social não são uma mera somatória de fatos e forças, mas constituem uma unidade claramente identificável, de tal forma que qualquer desenvolvimento de monta que ocorre em qualquer aspecto ou dimensão deve ser

compreendido em suas relações com aquela “base”, ou seja, com aquela unidade acima mencionada. (Ibid.: 14).

Desse modo, não se trata apenas de tematizar a mudança de situação de classe do proletariado, mas de avaliar todas suas implicações – econômicas, políticas e culturais - relacionadas a esta unidade estrutural. Com relação a esta base estrutural, Marcuse desenvolveu sua visão acerca do que acredita ser um processo de integração do capitalismo, uma transformação estrutural que, a seu ver, abala o conceito clássico de proletariado revolucionário. Isto porque este conceito se liga à “noção da coincidência histórica objetiva entre o progresso da civilização e a ação revolucionária do proletariado industrial”, coincidência esta entendida por Marx como derivada “das leis intrínsecas do desenvolvimento capitalista” (Ibid.: 27). Assim, para Marx, a transição do capitalismo para o socialismo é a função histórica da classe proletária por seu vínculo essencial com a lógica objetiva do capital. Para o autor de *O Marxismo Soviético*, avaliando os passos preconizados por Marx acerca deste processo de transição, seria possível demonstrar o quanto ele se baseia em uma visão específica do capitalismo – pautada na tese da inevitabilidade do declínio do capitalismo⁶² - que, ao não ser concretizada historicamente, fragilizaria algumas noções marxianas associadas a esta questão, como a noção do proletariado revolucionário.

Conforme Marcuse, no que diz respeito ao tema da transição, Marx⁶³ entendia que a passagem de um estágio do processo histórico para um novo dependeria de uma “negação determinada” deste precedente. Neste sentido, o capitalismo já teria colocado algumas pré-condições para o socialismo, como por exemplo: uma produtividade

⁶² Franco Andreucci, em *História do marxismo II*, faz uma consideração pertinente sobre esta tese, destacando sua importância enquanto função ideológica dentro do contexto alemão da Segunda Internacional. Esta tese funcionava como convicção a ser propagada no trabalho político da SPD (Partido Social-Democrata da Alemanha) dada as condições desfavoráveis que enfrentavam. Ele explica que: “(...) é justo ver naquela convicção uma das causas ideologicamente mais importantes da popularidade das ideias socialistas. A tese correspondia às exigências psicológicas das massas proletárias; e isso em proporção tanto maior quanto mais as relações sociais e o sistema político provocavam a discriminação dos proletários, ao considera-los como uma categoria de cidadãos perigosos que deviam ser isolados do resto da nação. Juntamente com a tese sobre a importância histórica do proletariado, ela dava às massas operárias o sentimento de seu próprio valor de classe e o valor do operário singular enquanto elemento da força coletiva que liberaria a humanidade inteira da exploração, da opressão, do envilecimento e da miséria. Desse modo, contribuía para alimentar a grande fé na vitória definitiva.” (ANDREUCCI, 1982: 226). Esta consideração nos ajuda a entender o contexto dentro do qual Marcuse se volta para esta questão, expressando, de certa forma, o tom problemático que este ponto acabou por assumir em suas feições históricas. A esquerda alemã, ao se amparar nesta tese em sua sustentação política, como aponta Andreucci, chegou tanto a formulações teóricas questionáveis – como o determinismo de Kautsky -, como também a uma sujeição destas formulações às táticas políticas tomadas em seu caráter imperativo, condicionando-as dentro desta função ideológica. Esta sujeição também identificada por Marcuse no caso da sociedade soviética, como demonstra a abordagem deste capítulo.

⁶³Para explicar este assunto em Marx, Marcuse se refere à obra *Crítica do Programa de Gotha* (1875).

tecnológica e industrial alta – que ainda não teria sido usada para seu fim verdadeiramente humano ao se desviar em um uso voltado para o lucro -; uma produtividade cada vez menos controlada pelo setor privado e mais apropriado pelo controle público; e um aumento na organização política da classe do proletariado, tendo em vista que, a partir de sua consciência de classe, ela conseguiria conceber e buscar seus verdadeiros objetivos que significam ir contra o capitalismo (Cf. MARCUSE, 1969: 29). Vê-se, neste último ponto, o caráter objetivo da questão das classes sociais: a luta seria obrigada a assumir um caráter político devido ao fato dela se dar dentro das relações sociais existentes, configurada no contexto da luta de classes. A importância da questão da classe operária no momento da transição não seria, então, uma opção pessoal de Marx, mas uma condição material constituída historicamente. O processo de transição se daria em várias fases: um constante aumento da intensidade nas mudanças quantitativas até que, com o fim da estrutura de dominação, a revolução proletária produzisse uma mudança qualitativamente nova – da ditadura revolucionária do proletariado se encaminharia até a situação de uma associação de homens livres. Haveria entre esse velho e novo uma continuidade dialética, configurando, no início do socialismo, uma subordinação ainda muito grande ao desenvolvimento das forças produtivas e, conseqüentemente, a preservação do antagonismo entre racionalidade e liberdade – ainda “o método racional de desenvolver a sociedade se choca com a auto-realização do indivíduo” (Ibid.: 30). O fim deste antagonismo dependeria da criação, por parte da produção socializada, dos pré-requisitos materiais e intelectuais da livre satisfação das necessidades, desenvolvendo uma nova forma de reprodução social. Neste momento, “quanto mais alto for o nível atingido no estágio pré-socialista, mais curto será esse retardamento” (Ibid.: Idem) para alcançar essa nova forma social⁶⁴.

Dentro deste processo, o fim da estrutura de dominação – o momento da mudança qualitativa – teria seu fundamento, então, na atividade do proletariado munido de consciências de classe. Para Marx, o proletariado teria, assim, um vínculo essencial com a revolução que não é imediatamente visível a ele devido à reificação. Seu real interesse – não o imediato - faz dele o que ele verdadeiramente é, entretanto, apenas na medida em que se torna consciente de sua condição de classe pode alcançar este seu ser, fazendo com que a “classe em si” se transforme em uma “classe para si”. Esta

⁶⁴ Demasiadamente diferente do que se dava na URSS, considerando sua entrada na disputa contra potências capitalistas imperialistas. Sobre isto, Marcuse observa que: “No caso da sociedade soviética, o desenvolvimento acelerado de suas forças produtivas é considerado um pré-requisito para a sobrevivência e para a força competitiva do Estado soviético, dentro das circunstâncias da ‘coexistência’” (Ibid.: 111).

consciência se constitui ao se inter-relacionar com as configurações históricas dadas, não podendo ser compreendida fora deste suporte estrutural. Assim, quando Marx elabora sua visão das tendências objetivas do capitalismo para compreender o papel da consciência de classe na transição revolucionária, termina por configurá-la dentro desta forma estrutural analisada por ele. Esclarecendo este ponto, Marcuse apresenta duas possibilidades para o destino da consciência do proletariado:

Se este sistema entrou no período de sua “crise final”, se a destruição e o empobrecimento campeiam, então o proletariado se organizará como classe revolucionária, seguindo sua missão histórica objetiva e funcionando, dentro do sistema capitalista, apenas como seu “coveiro”. Mas se o capitalismo se mostra uma “empresa florescente”, aumentando mesmo o nível de vida de suas classes trabalhadoras, estas podem vir a participar do sistema de uma forma positiva. [...] Somente uma crise constante poderia manter acesa a luta de classes e fazer com que o proletariado conservasse a consciência de classe e a consciência de seu papel de “negação absoluta” do sistema capitalista. [...] Mas, em períodos de estabilidade e prosperidade, o proletariado tende a se submeter ao controle de “ideias capitalistas”, e seus interesses imediatos (econômicos) prevalecem sobre seu interesse real (histórico). Essa relação só pode ser invertida na luta de classes, ou seja: só pode ser invertida se o proletariado torna-se de novo uma força política e, como tal, age como um catalizador dentro da economia capitalista. (Ibid.: 31-32).

Compreender a consciência de classe em sua vinculação com as relações materiais significa não dar um sentido a ela a partir de uma ideia, concebendo-a como uma necessidade histórica mítica, mas sim a analisando enquanto possibilidade histórica-material. Neste caso, na visão de Marcuse, para que ela se intensifique, seria necessária uma situação social em que se explicita o aspecto contraditório do sistema capitalista – crises, guerras. Em uma situação social de prosperidade *relativa* ou de harmonia *aparente*, como seria possível que uma base de *massas* concebesse essa contradição sobre a qual constitui seu próprio ser? A configuração de um estado social em que a consciência tem dificuldade de reconhecer a contradição não altera a própria noção de proletariado revolucionário pensado por Marx? E se esta contradição for constantemente maquiada de modo a não ser percebida em uma escala de massas, deve-se conceber a primazia da força política ao proletariado tal qual fez Marx?

Marcuse chama a atenção para o contexto em que Marx desenvolveu essas compreensões, pois reflete mais as tendências que ele esperava acontecer no desenvolvimento do capitalismo do que o que, de fato, acontecia naquela época:

Na verdade, quando Marx escreveu suas obras, seus conceitos não correspondiam aos do proletariado, e provavelmente correspondiam menos àquela época do que corresponderiam nos dias de hoje. A teoria marxista e seus objetivos políticos eram alheios à grande maioria do proletariado contemporâneo e a seus interesses. Marx e Engels tinham plena consciência

da distância que separava a essência dos fenômenos e, conseqüentemente, a teoria da prática. Eles consideravam que essa distância expressava a “imaturidade” histórica do proletariado, e acreditavam que ela seria superada pela radicalização final das classes trabalhadoras, concomitantemente à agravação das contradições do capitalismo. (Ibid.: 33).

Levando em conta esta consideração de Marx sobre a “imaturidade”, esta nova situação do capitalismo apontada por Marcuse não seria também somente uma imaturidade das condições objetivas e/ou subjetivas para a revolução, apenas uma regressão temporária do andamento revolucionário? O autor de *Marxismo Soviético* assevera que não, pois este andamento se reformulou completamente a um ponto tal que não se pode mais contar com condições objetivas para o crescimento da conscientização da classe proletária. Para Marcuse, a possível variabilidade do processo revolucionário já preconcebido por Marx tem como base em comum a organização do proletariado como classe. Mesmo sua noção de partido é diretamente vinculada à noção de auto-organização do proletariado e não de uma direção que deve manipular uma massa sem consciência de sua condição de classe. Nesse sentido, quando uma configuração histórica faz desaparecer esta base de massas, o agente histórico não tem mais como constituir sua identidade revolucionária.

De acordo com Marcuse, as formulações de Marx sobre a transição e a classe proletária revolucionária se amparam⁶⁵ numa concepção histórica baseada na tese do aguçamento da crise do capitalismo. Ao não crer na concretização destas tendências, Marcuse começa a se distanciar desta concepção de revolução na medida em que vê como obsoleto o conceito de proletariado revolucionário. Em seu entender, *deu-se no desenvolvimento real do capitalismo uma nova conformação entre as classes que ameaça a possibilidade de haver a coincidência histórica entre progresso e ação revolucionária da classe proletária*. Procurando analisar o que acreditou ser um novo estágio do capitalismo, “ao qual não mais se aplicam as teorias marxistas tradicionais” (Ibid.: 28), ele começa a se afastar dos conceitos clássicos do marxismo. Dentro deste estágio apareceriam novas condições históricas, com uma força e contradições específicas, negando, por exemplo, as noções de iminente crise final do capitalismo e de empobrecimento do proletariado.

A respeito desta última noção, considerando que o intuito maior desta pesquisa seja de análise e não de apologia, é interessante observar outras formas de se interpretar a questão do “empobrecimento” que acabam indo de encontro com a posição

⁶⁵ Marcuse acredita que esta tese constitui, também, a orientação básica do Marxismo soviético, constituindo toda sua formulação política, que, por isso, se equivoca. (Cf. Ibid.: 63).

marcuseana acerca deste ponto. Ao avaliar a questão da consciência de classe, o filósofo marxista István Mészáros, em *Consciência de classe necessária e consciência de classe contingente*, enfatiza sobre o risco em se “representar, de forma errônea, a visão marxiana de ‘miséria crescente’ como meramente uma consideração material” (MÉSZÁROS, 2008: 63). Em sua interpretação de Marx, entende que este teria tratado sempre associando o aspecto espiritual-intelectual com o material. Portanto, ao tratar da condição de deterioração do trabalho, assim o faz “a despeito das melhorias materiais (‘seja seu salário alto ou baixo’), precisamente por causa da inseparabilidade de ambos os aspectos” (Ibid.: Idem). Sendo assim, Mészáros salienta a importância de Marx se referir a esse caráter espiritual ao tratar da questão deste empobrecimento. Ainda que faça alusão a esta miséria espiritual do proletariado diversas vezes em outros momentos teóricos, este ponto ressaltado por Mészáros passa despercebido por Marcuse quando fala da falência desta noção marxiana em seu texto de 1958, levando ao seguinte questionamento: esta noção – do empobrecimento do proletariado - está mesma obsoleta para se refletir acerca da problemática da transição? Mészáros também ressalta a importância de se interpretar esse ponto em Marx por uma visão dialética, sem cair numa metodologia de polarização que poderia levar ora a uma compreensão, por uma “objetividade científica” do empirismo vulgar, da situação social enquanto uma mera conjunção de fragmentos da imediatez fenomênica; ora entendendo a consciência de classe por uma noção de “moldagem da consciência”, devido a um ativismo político à parte. Por isso, para ele, é fundamental que o tratamento da consciência de classe seja inseparável da questão do interesse de classe, “com base na posição social objetiva das diferentes classes na estrutura vigente da sociedade” (Ibid.: 66).

Acerca do interesse de classe, Marcuse parece se encaminhar para o entendimento de que o proletariado se torna cada vez mais parte interessada para a continuidade desta forma social. A seu ver, cada vez mais se confirmava o aparecimento de uma sociedade estabelecida com crescente vitalidade, possibilitando, nos países industrializados, um constante aumento do nível de vida das classes trabalhadoras (MARCUSE, 1969: 36). Sobre este ponto, falta clareza se, ao chegar a essas conclusões, Marcuse de fato coloque em xeque o interesse de classe tal qual levantado diversas vezes por Marx, pois continua a tratar sobre a relevância da alienação do trabalho enquanto um descaminho para a vida social humana, além de continuar também a tematizar a urgência da revolução, mesmo que seja sobre novos moldes desarraigados desta perspectiva classista de luta política. Estas considerações talvez demonstrem como

a abordagem marcuseana sobre a questão do interesse de classe, em 1958, prenda-se mais à forma falsa da consciência do proletariado, ou seja, a sua dimensão subjetiva, pois trata do aspecto objetivo por uma perspectiva mais fenomênica, mais relacionada ao mundo da aparência diretamente vinculada ao impacto subjetivo desta condição social – dando uma ênfase maior ao plano da circulação e distribuição da mercadoria, do que ao plano de sua produção. A dimensão do problema é visto por um aspecto mais político, tomado pela desestruturação dos *comportamentos* políticos frente à nova configuração do sistema. Esta novidade não é tão discutida em sua transformação no âmbito econômico: estas transformações haveriam rompido com a lógica histórica-mundial do capital? Ainda que a resposta pareça ser negativa, a discussão sobre esta dimensão não é tão contemplada, neste momento, por Marcuse. Pode-se encontrar uma maior elaboração a este respeito em sua obra *A ideologia da sociedade industrial - O Homem Unidimensional*, que será discutida mais cuidadosamente no próximo item deste capítulo.

O interesse de classe, em seu tratamento marxiano, preocupa-se em se desfazer do ocultamento da essência do trabalhador, esclarecendo sua dimensão objetiva: sua importância para a produção social da vida humana. A centralidade do trabalho produtivo para a constituição objetiva da vida social que dá o papel histórico à classe proletária, pois: como pode essa classe tão central à objetivação da vida humana ser tão desumanizada – não apenas por suas condições materiais (salários, por exemplo), mas também por suas condições de pobreza espiritual? A perspectiva de Marcuse sobre esta questão do papel histórico se volta para sua disposição material: compreende-se o proletariado dentro do processo político global, considerando que a unificação de um coletivo de classe e as condições sociais de uma revolução não tem como fugir de seu condicionamento político, demandando novas formulações teóricas que, no entender de Marcuse, tem todo o direito de, ao propor alternativas revolucionárias aos impasses dados, não coincidir com as noções clássicas de Marx.

A respeito de uma nova fase do capitalismo, houve uma série de produções teóricas marxistas tratando sobre o que seria sua fase *imperialista*. Em seu texto de 1958, Marcuse indica que este imperialismo entendido de modo mais descritivo e geral permitia concordâncias⁶⁶, porém, quando a discussão sobre esta fase se voltava

⁶⁶ Tratando-se das concordâncias, Marcuse coloca que: “Supunha-se que as principais características dessa nova fase seriam a transformação da livre competição em competição regulamentada, dominada por cartéis nacionais e internacionais, trustes e monopólios; a fusão entre capital industrial e capital bancário

para as tendências históricas, davam-se sérias discordâncias, que podem ser mais bem compreendidas mediante a abordagem de duas linhas principais. Por um lado, o “campo reformista”: tendo como exemplo a figura de Bernstein, este campo - também conhecido como revisionista⁶⁷ - acreditava na melhora progressiva do proletariado dentro do que seria o “capitalismo organizado”, uma forma do sistema que permitia que a luta socialista se desse por instrumentos democráticos. Por outro lado, o “campo ortodoxo”: Marcuse via em Lenin seu representante máximo, interpretando a estabilização enquanto uma condição transitória do capitalismo, a teoria leninista desenvolveu compreensões -entendidaspor Marcuse como insuficientes - como a de aristocracia do trabalho, para explicar uma série de modificações na classe trabalhadora.

O maior problema da teoria leninista, na visão marcuseana, foi reconhecer essa mudança fundamental nas condições históricas e, ainda assim, manter velhas concepções teóricas: “De fato, a recusa em extrair-se as consequências teóricas da nova situação caracteriza todo o desenvolvimento do Leninismo, e é uma das principais causas da distância que separa a teoria da prática no Marxismo soviético⁶⁸” (Ibid.: 37-38). Segundo Marcuse, com a teoria da vanguarda revolucionária e da aristocracia do trabalho, o leninismo procurou reformular as perspectivas de desenvolvimento capitalista na era imperialista procurando manter a noção clássica do proletariado

e entre o Governo e o mundo dos negócios; e uma política econômica expansionista com relação a áreas capitalistas mais fracas ou a áreas ‘não-capitalistas’ (p. ex.: exploração intensificada de países não-autônomos e de colônias).” (Ibid.: 36).

⁶⁷ Em *Razão e revolução*, Marcuse tece críticas ao revisionismo considerando sua prática oportunista em sua desvinculação com a dialética, demonstrando sua associação com o positivismo: “[...] o revisionismo substituiu a concepção dialética pelas atitudes conformistas do naturalismo. Curvando-se à autoridade dos fatos, que realmente justificavam a esperança de uma oposição parlamentar legal, o revisionismo canalizara a ação revolucionária para a fé na ‘evolução natural e necessária’ rumo ao socialismo. A dialética, por isso, foi denominada o ‘elemento traiçoeiro da doutrina marxista, a armadilha que se emboscava contra todo pensamento consistente. Bernstein afirmava que a ‘cilada’ da dialética consistia em abstrair-se impropriamente ‘das particularidades específicas das coisas’. Ele defendia a qualidade corrente dos objetos fixos e estáveis contra qualquer conceito proveniente de sua negação dialética. [...] Isto equivalia à restauração do senso comum como instrumento de conhecimento. [...] Recordamos aqui a concepção de Marx de que as leis naturais da sociedade expressavam o processo cego e irracional da produção capitalista, e que a revolução socialista deveria trazer a libertação do jugo destas leis. Em contraste com isto, os revisionistas argumentavam que as leis sociais são leis ‘naturais’ que garantem o desenvolvimento inevitável em direção ao socialismo. [...] Assim, os revisionistas avaliavam a teoria crítica de Marx pelos critérios da sociologia positivista, e transformavam aquela teoria numa ciência natural.” (MARCUSE, 2004: 341-342).

⁶⁸ Não entraremos aqui na discussão específica sobre o marxismo soviético. A discussão é longa e demanda uma firme base histórica para se ter condições de procurar a superação das controvérsias a este tema relacionadas. No que se refere aos assuntos aqui discutidos, pode-se dizer que Marcuse, no texto de 1958, examina o vínculo entre o leninismo e o stalinismo pintando como pano de fundo as dramáticas situações históricas que participaram da constituição desta passagem. O leninismo é muito criticado por Marcuse, principalmente, por ter sido a base do marxismo soviético, considerando que a “teoria soviética não se voltou às fontes primeiras da teoria marxista.” (MARCUSE, 1969: 45).

revolucionário. Em seu entender, esta compreensão não contemplava verdadeiramente a situação por que:

Antes mesmo da Primeira Guerra Mundial, tornou-se claro que a parte “colaboracionista” do proletariado era quantitativa e qualitativamente diferente de uma pequena camada que havia sido corrompida pelo capital monopolista, e que o Partido Social Democrático e a burocracia sindicalista eram algo mais que “traidores”: sua política refletia de forma bastante exata, as condições econômicas e sociais da maioria das classes trabalhadoras organizadas dos países industrializados. (Ibid.: 38).

Partindo destes equívocos, a constituição do partido leninista enquanto “representante real do proletariado” demonstrava “a distância entre a nova estratégia e a velha concepção teórica” (Ibid.: 39). Ocorria, então, uma mudança do agente da revolução, “que deixou de ser o proletariado conscientizado para ser o Partido centralizado, o qual passou a desempenhar a função de vanguarda proletária” (Ibid.: 46). Ainda que quisesse manter a noção de proletariado revolucionário de Marx, Lenin não mais tinha condições materiais que a sustentasse. Neste sentido, Marcuse aponta para sua tentativa em trazer o campesinato para esta órbita justamente quando declinava o potencial revolucionário do operariado industrial em todos os países de capitalismo avançado. Esta situação histórica teria forçado o marxismo – dentro dele, o leninismo - a enfatizar sua atuação nos “países atrasados, predominantemente agrícolas, cuja fraqueza do setor capitalista parecia oferecer melhores oportunidades para uma revolução” (Ibid.: 37). Observando que esta noção está mais presente em Trotsky, Marcuse não deixa de ressaltar como foi orientadora para o leninismo em seu interesse em se voltar para os camponeses. E o que era uma concepção “dirigida à ‘imaturidade’ do proletariado russo tornou-se um princípio de estratégia internacional, face à persistente atitude reformista do proletariado ‘maduro’ dos países industrializados” (Ibid.: 46). No longo trecho que se segue, Marcuse explica este ponto com mais cuidado:

De fato, a estratégia de Lenin para com a vanguarda revolucionária voltava-se para uma concepção de proletariado que ultrapassava a mera reformulação do conceito marxista clássico; sua luta contra o “economicismo” e a doutrina da ação espontânea das massas, sua afirmação de que a consciência de classe deveria ser trazida “de fora” ao proletariado tudo antecipam a posterior transformação factual do proletariado em objetivo e objeto do processo revolucionário, deixando de ser sujeito. É verdade que a obra de Lenin, onde esses conceitos encontram sua formulação clássica *Que se Deve Fazer?*, foi escrita para a luta dos marxistas russos pela liderança sobre um proletariado atrasado, mas suas implicações ultrapassam bastante este contexto. [...] O alvo de Lenin se colocava para além das exigências da situação russa específica; o que ele visava era uma conjuntura geral internacional do marxismo, a qual, por sua vez, refletia a tendência, de vastas secções do

operariado organizado, à “cooperação de classes”. Essa tendência, conforme ia crescendo, ameaçava viciar a noção do proletariado como sujeito, agente da revolução, da qual dependia toda a estratégia marxista. As formulações de Lenin tinham como objetivo salvar a ortodoxia marxista desse massacre reformista, mas logo se tornaram parte de uma concepção que não mais aceitava a coincidência histórica entre proletariado e progresso, ainda presente na noção de “aristocracia do trabalho”. Lançavam-se assim as bases para um desenvolvimento do partido leninista fora do contexto do verdadeiro interesse e da verdadeira consciência proletária, num grupo diferente da maioria do proletariado. (Ibid.: 38-39).

A partir disto, pode-se avaliar a relação que Marcuse estabelece com a possibilidade do engajamento via partido⁶⁹: dentro das condições analisadas por ele, o partido se configura como uma opção anacrônica que não oferece instrumentos para encarar os desafios sociais colocados à emancipação. Se, por um lado, a ideia de partido revolucionário de Marx não condiz mais com a modificação histórica ocorrida, ao se centrar na concepção da classe revolucionária do proletariado; por outro, a formulação leninista não é uma opção para o problema da organização do proletariado e do desenvolvimento da consciência de classe nesta nova situação histórica, exatamente por seu apego a noção clássica de revolução. No tocante à perspectiva leninista, desenvolve-se, no entender de Marcuse, uma noção autoritária de partido⁷⁰, pois:

A fim de contrabalançar a integração, ao sistema capitalista, de vastos setores do trabalho organizado, o ‘fator subjetivo’ da estratégia revolucionária é

⁶⁹Em um manuscrito de 1947, intitulado *33 Teses*, Marcuse ainda demonstra sua preocupação de reconstrução dos partidos revolucionários, perspectiva cada vez mais abandonada enquanto alternativa concreta de engajamento durante seu itinerário posterior. Ele chega a dizer que: “A tarefa política consistiria então em reconstruir a teoria revolucionária dentro dos partidos comunistas e em trabalhar na práxis apropriada a ela. A tarefa parece impossível hoje. Mas talvez a relativa independência em relação aos ditames soviéticos exigida por esta tarefa esteja presente como uma possibilidade nos partidos comunistas da Europa Ocidental e da Alemanha Oriental” (MARCUSE, 1999a: 303). Neste texto, ainda se observa Marcuse mencionando a “classe operária revolucionária” no sentido de ainda entendê-la em uma centralidade maior para a revolução - um pouco mais próximo, portanto, de uma perspectiva mais clássica do marxismo -, pois “somente esta classe pode negar todas as classes, só ela tem o poder de abolir as relações existentes de produção e todo o aparato que vem com elas” (Ibid.: 298). Ainda assim, já vemos Marcuse dando grande relevância à “análise do aburguesamento”, destacando a importância de uma “mudança qualitativa” e pontuando, a partir do questionamento da situação da União Soviética, a importância de uma mudança de necessidades para o nascimento de uma liberdade autêntica. Temas melhor desenvolvidos posteriormente em seu pensamento, como se perceberá durante esta pesquisa.

⁷⁰A partir das críticas de Marcuse ao sentido leninista de partido, é possível perceber sua aproximação da perspectiva de Rosa Luxemburgo, para quem a luta espontânea das massas é que daria força ao partido, não o contrário. A menção a tal aproximação também se justificaria por conta da acentuada preocupação de Rosa em se opor aos hábitos alemães da obediência e servilismo. Ainda assim, é importante considerar que Rosa, diferentemente de Marcuse, mesmo sem dar a centralidade que Lenin dava ao partido, enxergava-o como parte fundamental para a luta operária. Enxergava-se como essencial a preservação do caráter democrático das organizações operárias, não deixava de defender a ação das massas e até mesmo compreender o destaque que poderia ocorrer de alguns membros no processo de organização coletiva. Rosa defendia o âmbito espontâneo da superação da exploração do proletariado por suas próprias forças ativas sem perder de vista os instrumentos do engajamento questionados por Marcuse, tal como o partido, as massas, os sindicatos. Marcuse, como veremos, também destacará a importância de uma espontaneidade organizada, mas com uma forma e um conteúdo muito diverso do defendido por Rosa.

monopolizado pelo Partido, o qual assume o caráter de organização revolucionária profissional, dirigindo o proletariado. (MARCUSE, 1969: 46).

O Partido leninista tem a função de subordinar os interesses subjetivos imediatos aos interesses reais de classe até o momento em que, mediante crises e depressões, o capitalismo se desequilibre de modo tal que conduza o proletariado à radicalização e, por fim, faça coincidir interesses imediatos e reais. Preocupado com a distância entre teoria e realidade, Marcuse questiona sobre a possibilidade deste momento de “crise final” não acontecer e, ainda, sobre a parte mais substancial do proletariado não querer abrir mão de seus interesses imediatos, auxiliando na configuração de uma relação apaziguadora entre as classes⁷¹. O caráter problemático da alternativa do leninismo à nova situação histórica foi intensificado, de acordo com Marcuse, pela concepção de socialismo em um só país, de graves consequências para as formulações teóricas e, principalmente, para as opções políticas levadas a cabo dentro do período stalinista⁷².

Essas críticas de Marcuse a Lenin são úteis para retomar um ponto abordado a pouco, a saber, de que o apreço pela dialética não é garantidor da práxis. A concretização de uma perspectiva dialética não depende apenas da vontade individual. Marcuse parece corroborar com esta perspectiva na medida em que o vemos, em *Razão e revolução*, elogiando a insistência de Lenin pelo método dialético. Isto teria levado este último a expressar como “a pobreza do pensamento dialético pode levar a graves erros políticos” (MARCUSE, 2004: 343) ao denunciar a deficiência do marxismo da perspectiva teórica dos revisionistas. Interessante perceber que, em 1946, Marcuse demonstrava maior simpatia por uma perspectiva mais radical – e, inclusive, também por Lenin -, muito distante dos conteúdos produzidos pelos revisionistas. Já em 1958, pode-se notar certo merecimento de Marcuse no que tange a alguns conteúdos produzidos por marxistas como Hilferding e Kautsky. Não porque estes tiveram uma perspectiva, de fato, dialética que os levassem a grandes formulações teóricas, mas sim por acabarem delineando, ao desenvolverem as suas tendências teóricas desacertadas, as condições políticas e econômicas nas quais se baseia a mudança da situação do proletariado dentro deste novo estágio do capitalismo. A seu ver, nesses autores:

⁷¹Marcuse parece concordar com Lenin acerca do caráter reformista dos sindicatos em sua orientação para a melhoria das condições imediatas dos trabalhadores: “a política ‘economicista’ dos sindicatos, ao conseguir essa melhoria, mantém o proletariado como classe explorada e, conseqüentemente, mantém a sociedade capitalista; mas ao mesmo tempo, modifica a estrutura social, ao criar a base de uma ‘paz de classes’.” (MARCUSE, 1969: 46).

⁷² Não cabe aqui adentrarmos neste ponto, para entender a posição de Marcuse ver Cf. Ibid.: 47.

[...] haviam sido delineados as condições políticas e econômicas, sob as quais o mundo capitalista poderia se estabilizar e se integrar hierarquicamente – condições essas que a teoria marxista considerava utópicas, a menos que se desenvolvessem as forças reais que afastassem os conflitos e contradições entre as potências imperialistas. Uma vez materializadas essas forças, então poderia surgir uma base econômica para a integração. E essa base surgiu, muito gradualmente, e com falhas e retrocessos, devido ao impacto de duas Guerras Mundiais, da produtividade atômica e do crescimento do poderio Comunista. Esses eventos alteraram a estrutura do Capitalismo, tal como definido por Marx, e criaram a base de uma nova organização política e econômica do mundo ocidental. Essa base só veio a ser efetivamente utilizada após a Segunda Guerra Mundial. (MARCUSE, 1969: 40-41)

Materializou-se, então, uma base internacional em que o potencial tecnológico permitiu uma série de benefícios materiais aos trabalhadores. A situação que deveria ser constantemente afetada por grandes crises e guerras, para Marcuse, conseguiu se consolidar em um capitalismo internacional de longo alcance. Existiria, dentro desta configuração, uma neutralização das contradições deste sistema na medida em que houve uma crescente aderência dos setores médios urbanos ao ideário capitalista ao se conceberem enquanto parte interessada na manutenção do sistema. Por isso, o “modelo teórico” de capitalismo usado de base para o desenvolvimento da teoria de Marx teria sofrido uma grande modificação.

A respeito da abordagem das modificações do capitalismo, Marcuse fala sobre um movimento do marxismo em trata-las dentro do que Marx chamou de “contra-tendências”. Em *O Capital*, Marx parte de um modelo teórico enquadrado dentro de um processo econômico**básico** do sistema capitalista que, sobretudo no segundo e no terceiro volume desta obra, começa a ser reformulado na medida em que se reintroduzem características mais específicas do sistema, como o comércio externo, a intervenção governamental, monopólios, etc. Haveria neste movimento teórico de Marx a passagem de uma espécie de “esqueleto” do capitalismo para sua realidade determinada: “o modelo teórico é reformulado em sua relação essencial com a realidade histórica” (Ibid.: 35). Dessa forma, Marx observa a capacidade do capitalismo em desenvolver “contra-tendências” às suas contradições constitutivas, que seriam estas características mais específicas muito mais sujeitas às transformações históricas. No entender de Marcuse, enquanto Marx se utilizou do modelo teórico mais básico do capitalismo para produzir sua reflexão a respeito da transição, a produção marxista do começo do século XX - que tematizava, por exemplo, o “capital financeiro” e o “imperialismo” - deslocou sua discussão para o terreno destas “contra-tendências”. Isto parece ter permitido, ainda mais, o desenvolvimento dentro do marxismo de uma

distância entre a novidade da situação histórica – que por ser nova, demandava novas consequências teóricas – e a capacidade de compreendê-la – dado o apego aos conceitos clássicos de Marx.

Dentro de um contexto histórico em que ocorria uma elevação do padrão de vida, Marcuse chama a atenção ao fato de não ter prosperado nenhuma grande mobilização proletária aliada ao comunismo em países sem atraso econômico, apontando para a predominância da aliança entre proletariado e socialdemocracia:

Na Inglaterra nunca foi seriamente contestada a predominância do Partido Trabalhista, de caráter reformista. Na França e na Itália, a força do comunismo foi sempre inferior à da Social-Democracia, e na Alemanha, o único país onde houve um ressurgimento após a derrota inicial, tanto o Comunismo como a Social-Democracia sucumbiram rapidamente ao regime fascista. A persistente debilidade do potencial revolucionário nos países industriais acabou por confinar a revolução naquelas áreas onde o proletariado não havia sido afetado, e onde o regime havia apresentado uma desintegração política acompanhada de atraso econômico. (Ibid.: 42).

Frente a isso, confirmava-se a alternativa de orientar a atuação revolucionária para os países atrasados e, normalmente, dentro dos moldes leninistas de partido. O interesse de Marcuse em abordar essas saídas tem a ver também com suas duras críticas ao sistema soviético: sua relação com este partido de caráter autoritário não seria mero expediente, refletindo uma maneira regressiva de configurar a forma racional. A esse respeito, Marcuse destaca que a nacionalização e a abolição da propriedade privada dos meios de produção na URSS não conseguiram se constituir enquanto uma diferença essencial porque se deu mediante uma imposição de controle e centralização da produção sobre a população. Através de um planejamento centralizado, o Estado soviético procurou aumentar o desenvolvimento das forças produtivas, impondo uma produtividade tão grande ao trabalhador que “a nacionalização passa a ser uma mudança, um aperfeiçoamento, da forma de dominação, e não um pré-requisito para sua abolição” (Ibid.: 80). Em meio ao esforço de atingir o nível dos países industriais, como forma de retirar os “freios obsoletos” ao desenvolvimento das forças produtivas, teria ocorrido uma preocupação soviética em anular o papel da autonomia nos indivíduos como forma de combate a elementos liberais que não seriam adequados para a integração social. Caracterizava-se, assim, uma situação em que a organização social das forças produtivas era usada não como instrumento de libertação, mas sim como instrumento de controle (Ibid.: 81). Dentro destas condições, teria havido uma redução da ideia de Razão a mera racionalidade do todo, imposição do interesse geral sobre o interesse individual com vistas à dominação social. Estabelecendo-se, então, uma

equivalência entre o progresso da indústria e o progresso da dominação, ligado diretamente a um uso totalitário do progresso tecnológico.

A civilização ocidental moderna, de acordo com Marcuse, desenvolveu-se a partir de outra forma de Razão. Baseou-se em uma noção de “autonomia” do pensamento individual, pela qual se dava a competição entre unidades individuais a fim de constituir a racionalidade do conjunto. Desse modo, desenvolvia-se a ideologia burguesa segundo a qual a organização social se pauta no funcionamento razoavelmente “livre” de uma variedade de empresas individuais. Essa perspectiva liberal fazia a progresso social depender de certa capacidade de autonomia do sujeito: o processo competitivo requeria “um alto grau de autonomia individual, visão, capacidade de raciocínio e perspicácia – qualidades a serem adquiridas não só pela prática do ofício real de viver, mas também na preparação para esse ofício, na família, na escola, no aprendizado pessoal do pensar e do sentir” (Ibid.: 81-82). Dentro disso, a tensão entre Razão subjetiva e Razão objetiva mantinha a preservação da primeira dada sua importância dentro do desenvolvimento da segunda. Poderia se dizer de uma valorização do pensamento “independente”:

A racionalidade que acompanhou o progresso da Civilização Ocidental havia se desenvolvido pela tensão entre o pensamento e seu objeto: a verdade e a falsidade eram buscadas na relação entre o sujeito cognoscentes e o mundo que o envolvia, e a lógica era o resultado inteligível desta relação, expresso através de proposições. Assim como o objeto do pensamento era tomado como algo para si mesmo e por si mesmo (não importando quão inseparável fosse do próprio pensamento), da mesma forma supunha-se que o sujeito fosse algo “para si mesmo” – livre para descobrir a verdade a respeito do seu objeto, especialmente aquela verdade oculta, que constitui suas potencialidades objetivas. (Ibid.: 89).

Já no contexto soviético, esta tensão desaparecia na medida em que o indivíduo era subsumido completamente a racionalidade do todo, sem com isso desenvolver a harmonia prometida entre necessidade social e humana, próprio da transição do socialismo. Por uma perspectiva razoável de transição, esta promessa deveria ser cumprida no menor tempo possível, mas sendo obrigada a enfrentar a situação imperialista do capitalismo mundial – ou seja, presa a consecução de objetivos internacionais -, a URSS utilizava o seu enorme aparato produtivo para aumentar o potencial material e técnico, reprimindo o potencial humano, dentro de uma longa “pausa para respirar” (Ibid.: 151) entendida enquanto pré-requisito para seu desenvolvimento social. Com efeito, o Estado soviético desviava grande parte das forças produtivas para as necessidades de militarização interna e externa. Mas esta

situação problemática não se restringia à sua dimensão técnico-econômica. E, ainda, somava-se a isso, o aparecimento de um novo “interesse de classe” presente no setor administrativo do Estado, tratava-se da burocracia soviética. Assim:

A manutenção de uma estrutura militar avantajada (forças armadas e polícia secreta), revestidas de mecanismo de controle educacional, político e psicológico, perpetua as atitudes, instituições e comportamento autoritários, os quais dificultam uma mudança qualitativa das relações repressivas de produção. Na medida em que a burocracia se constitui numa classe separada, dotada de poderes e privilégios especiais, ela tem interesse na sua auto-perpetuação e, conseqüentemente, na perpetuação das relações repressivas políticas e/ou de produção. (Ibid.: 156-157).

A importância em se entender essas análises de Marcuse sobre a sociedade soviética – que são muito mais complexas do que cabe apresentar aqui nesta pesquisa – tem a ver com a seu diagnóstico negativo sobre a racionalidade soviética: perde-se não apenas o caráter dialético da teoria marxista, transformada em ideologia⁷³, como também, através da sua ritualização, produz-se um comportamento de massa que expressa o declínio da linguagem e da comunicação próprio da sociedade de massa – uma das características centrais das sociedades industriais para Marcuse. Dessa forma, o marxismo soviético participa deste rebaixamento vinculando a teoria marxista a esta forma de razão:

[...] o absurdo do Marxismo soviético tem bases objetivas, pois reflete o absurdo de uma situação histórica na qual a realização das promessas marxistas apenas afluou para ser mais uma vez postergada, e na qual as novas forças produtivas são mais uma vez usadas como instrumentos para a repressão produtiva. A linguagem ritualizada preserva o conteúdo original da teoria marxista como uma verdade em que todos devem acreditar – e segundo a qual todos devem agir e pensar e sentir como se o seu Estado fosse a realidade daquela razão, daquela liberdade e daquela justiça, proclamados pela ideologia, e o ritual destina-se a assegurar tal comportamento. [...] Através da ritualização, a teoria pode sobreviver à refutação factual, e pode também ser comunicada, sob a forma de ideologia, a populações atrasadas e reprimidas, as quais deverão ser lançadas à ação política, contestando e desafiando a civilização industrial avançada; Em seu emprego mágico, a teoria marxista assume uma nova racionalidade. (Ibid.: 86-87)

Através do exame desta situação cultural da sociedade soviética, pode-se observar Marcuse começando a abordar um tema que será mais elaborado em 1964, em

⁷³Apesar de criticar a função da ideologia dentro do marxismo soviético, Marcuse procura não reduzi-lo completamente a esta caracterização para conseguir compreender a complexidade do fenômeno social, cultural e político a ele vinculado: “Não aceitamos o ponto de vista de que o Marxismo soviético é apenas uma ideologia ‘postiza’, que serve como mero instrumento para o regime; e nem aceitamos o ponto de vista contrário, segundo o qual a sociedade soviética é uma sociedade socialista, segundo a concepção marxista. Destarte, não podemos explicar o paradoxo como sendo apenas o contraste entre a ideologia e a realidade, pois este parece refletir, isto sim, a formação da sociedade soviética sob as condições ‘anômalas’ da coexistência.” (Ibid.: 90).

A ideologia da sociedade industrial - O Homem Unidimensional, a saber, a incapacidade da transcendência e antagonismo de pensamento – e, assim, da possibilidade de crítica – a respeito do que se impõe na vida cotidiana. Em 1958, ao caracterizar essa temática dentro das especificidades do caso soviético, Marcuse observa que esta racionalidade não é sua exclusividade, mas sim um “padrão de organização e de comportamento característico da civilização industrial contemporânea” (Ibid.: 204). Isto teria a ver com uma tendência, advinda do desenvolvimento econômico, à racionalização da produção: a calculabilidade e a eficiência enquanto características próprias da racionalidade tecnológica, nas quais se baseiam os novos requisitos econômicos e políticos da sociedade industrial. Não seria à toa, então, a exortação soviética à moral do trabalho. Assim como a sua total despreocupação, ainda que se intitulasse uma sociedade socialista, em lidar com as diferenças entre trabalho manual e intelectual, por exemplo. Compreendida enquanto produção socializada, a URSS não considerava haver em sua sociedade o trabalho alienado, demonstrando, assim, “a substância concreta da filosofia ética soviética” (Ibid.: 214). Estes pontos eram irrelevantes ao ser honrado e glorificado o “amor ao trabalho”, caracterizado, na sociedade soviética, como um dos mais altos princípios da moralidade comunista. Sobre isto, Marcuse aproxima a ética soviética à moral do trabalho calvinista, apontando para o fato desta similaridade testemunhar sobre a identificação entre a sociedade soviética e capitalista:

A parecença não é apenas incidental: as duas éticas se encontram no terreno comum da “contemporaneidade” histórica: elas refletem a necessidade de se incorporar a um novo sistema social, grandes massas de povo “atrasado”; a necessidade de criar-se uma força de trabalho bem treinada, capaz de revestir com uma sanção ética a rotina diária de trabalho, produzindo, de modo cada vez mais racional, quantidades cada vez maiores de bens, enquanto que o uso desses bens para a satisfação das necessidades individuais é cada vez mais postergadas pelas “circunstâncias”. (Ibid.: 215).

Expressando seu engajamento teórico na causa da abolição do trabalho alienado, ao mesmo tempo em que crítica a caracterização da sociedade soviética enquanto “socialista”, Marcuse argumenta que:

A teoria marxista fez uma distinção essencial entre o trabalho como realização das potencialidades humanas e o trabalho como “trabalho alienado”: toda a esfera da produção material, da atuação mecânica e padronizada, é considerada como esfera da alienação. Em virtude dessa distinção, a realização da liberdade é atribuída a uma organização do trabalho fundamentalmente diversa da organização prevalecente, a uma sociedade onde o trabalho, como livre jogo das faculdades humanas, torna-se uma “necessidade vital” para a sociedade, enquanto que o trabalho para a

satisfação das necessidades vitais deixa de ser a ocupação diária do indivíduo. Em última análise, é a abolição da alienação que, para Marx, define e justifica o Socialismo como um “estágio superior” da civilização. E, por sua vez, o Socialismo define uma nova existência humana: seu conteúdo e seu valor devem ser determinados mais pelo tempo livre que pelo tempo de trabalho, isto é: o homem só se completa fora do reino da produção material para a simples satisfação das necessidades vitais. A socialização da produção deve reduzir a um mínimo o tempo e a energia gastos nesse reino, e deve maximizar o tempo e a energia dedicados ao desenvolvimento e à satisfação das necessidades individuais no reino da liberdade. (Ibid.: 211).

O tratamento marcuseano sobre a “racionalidade tecnológica” expõe sua crescente descrença com o trabalho enquanto uma forma de poder do trabalhador dentro da produção social. Em meio a sua incapacidade de resistência através da introjeção dessa forma de razão, o trabalhador teria perdido a sua vocação para revolucionar o sistema capitalista posto. A experiência soviética seria a expressão de uma união desastrosa entre um marxismo vulgarizado e uma sociedade industrial de massas. Inclusive, essa massificação própria da racionalidade tecnológica analisada por Marcuse parece ter relação com os riscos apontados por ele ao se conceber uma revolução a partir de uma base de massas. Tal intento, dentro das condições da sociedade capitalista industrial, parece entrar em um desacerto ao querer salvar velhos preceitos teóricos a uma constituição social transformada. Com efeito, este seria o caminho para o fortalecimento do caráter autoritário desta forma de racionalidade. Ou seja, exatamente o caminho contrário ao do revigoramento da teoria marxista em sua perspectiva crítica de construir estratégias para a revolução ao interpretar dialeticamente a realidade.

O partido autoritário, o sindicato de caráter reformista, o trabalhador aumentando seu padrão de vida dentro da exploração capitalista, todos estes fatores encaminham Marcuse a construir uma nova noção de revolução. Dentro disto, pode-se perguntar: como fica a relevância das classes sociais dentro desta configuração social para Marcuse? Este questionamento se intensifica por Marcuse cada vez mais se voltar para a necessidade de reconstituição da capacidade crítica *individual* do trabalhador, considerando a sua crescente resignação dentro do comodismo de sua suave exploração cotidiana, deixando a discussão sobre a identificação de classe do proletariado como tema superado pela própria realidade industrial do capitalismo. Existiria, portanto, na compreensão de Marcuse sobre a sociedade industrial uma diminuição da acentuação nas lutas de classes devido ao crescente acesso dos trabalhadores aos bens de consumo, configurando-se na ilusão dese beneficiarem com a sociedade capitalista. Eis o ponto fundamental para a interpretação política de Marcuse sobre o processo revolucionário: a

integração da *classe* trabalhadora no sistema do capitalismo avançado, o que significa que cada vez mais não seria do *interesse* do trabalhador o fim do sistema.

No texto utilizado por Marcuse para sua discussão sobre a transição, *Crítica do programa de Gotha*, Marx parece fazer uma indicação importante sobre o perigo em se abordar acentuadamente a questão da *distribuição* em uma análise social. Para ele, a essência estaria no próprio modo de produção, daí sua principal obra, *O Capital*, preocupar-se fundamentalmente com o movimento interno do capitalismo ao invés de se deter tanto em suas manifestações empíricas. O conhecimento aprofundado da essência permitiria uma interpretação mais fecunda dos fenômenos, em seu necessário caráter aparente, dada a própria função social da falsa consciência. O que seria fundamental para se encaminhar a imprescindível luta política – com esse caráter político, mas sempre se colocando no horizonte da emancipação social – rumo à superação do capital e da divisão do trabalho com a supressão do Estado. Neste processo, não seria difícil tomar as análises políticas ficando em sua tipologia política, enredando-se na perspectiva da emancipação meramente política e se atendo às questões menos essenciais. Marx insiste neste ponto desde seu artigo de 1844, considerando a facilidade em se iludir ao se enxergar o inimigo na forma do Estado e não na ordem do Capital – como deveria ocorrer. Acerca disso, pode-se ressaltar que é na superação da crítica da política, realizada em sua juventude, que Marx conquista sua perspectiva crítica da economia política – como abordado no item 1.2 do primeiro capítulo. A respeito do risco em se equivocar sobre isto, Marx enfatiza que:

A distribuição dos meios de consumo é, em cada época, apenas a consequência da distribuição das próprias condições de produção. [...] O socialismo vulgar (e a partir dele, por sua vez, uma parte da democracia) herdou da economia burguesa o procedimento de considerar e tratar a distribuição como algo independente do modo de produção e, por conseguinte, de expor o socialismo como uma doutrina que gira principalmente em torno da distribuição. (MARX, 2012: 33).

Com vistas à emancipação social, Marx sublinha que não quer entender – idealisticamente - como a sociedade comunista se desenvolveu por suas próprias bases, mas sim como ela consegue sair – materialmente - da sociedade capitalista, levando sempre em conta que a constituição social sempre está de maneira fundamental no momento da produção. Desse modo, a questão da configuração das classes deve ser avaliada pela dimensão da produção, pois o aspecto da distribuição (circulação) já participa da própria aparência da lógica objetiva do sistema, pela qual se proclama pagar de maneira justa o valor que o trabalho vale, assim como, vender a mercadoria pelo seu

valor preciso. A descoberta que leva Marx a frente dos economistas clássicos ao empreender sua crítica da economia política, retirando o véu da alienação do trabalho ao explicar a mais-valia – o duplo valor do trabalho - como exploração do trabalho, expressa a relevância da teoria do valor para que se acompanhe a situação da alienação do trabalho na sociedade capitalista. Ou seja, a teoria do valor precisa ser considerada para uma profícua avaliação sobre a luta de classes.

Considerando sua importância, empreender-se-á, no próximo item, um estudo mais cuidadoso acerca desta relação entre teoria do valor e luta de classes dentro do pensamento marcuseano, de grandes proporções na orientação de seu marxismo e, assim, de sua visão de engajamento.

2.2. A configuração da luta de classe: alguns aspectos sobre a teoria do valor, a tecnologia e a consciência de classe

As formas prevaletentes do controle social são tecnológicas num novo sentido. Na verdade, a estrutura e a eficiência técnicas do aparato produtivo e destrutivo foram um meio importante de sujeitar a população à divisão social do trabalho estabelecida, durante todo o período moderno. Mais ainda, tal integração sempre foi acompanhada de formas de compulsão mais óbvias: perda dos meios de sustento, a distribuição da justiça, a polícia, as forças armadas. Mas, no período contemporâneo, os controles tecnológicos parecem ser a própria personificação da Razão para o bem de todos os grupos e interesses sociais – a tal ponto que toda contradição parece irracional e toda ação contrária parece impossível. (Marcuse)

Em concordância com Marx, Marcuse enxerga na estrutura social um antagonismo essencial entre capital e trabalho, o que configura, de maneira essencial, a teoria das classes. Entretanto, o diagnóstico marcuseano a respeito da situação da luta de classes no capitalismo maduro o conduz a uma visão pessimista acerca do caráter de dominação que este aparato social conseguiu desenvolver em suas configurações tecnológicas. A seu ver, a racionalidade tecnológica desenvolveu um controle social tamanho que cria uma verdadeira mimese entre sociedade e indivíduo, de tal modo que, na “realidade tecnológica”, não se pode mais falar em “introjeção”⁷⁴ enquanto apenas ajustamento do homem ao meio, dado a identificação total entre os dois. Esta

⁷⁴ “Introjeção sugere uma variedade de processos relativamente espontâneos pelos quais um Eu (Ego) transfere o “exterior” para o “interior”. Assim, introjeção subentende a existência de uma dimensão interior, distinta e até antagonica das exigências externas – uma consciência individual e um inconsciente individual *separados* da opinião e do comportamento públicos. A ideia de ‘liberdade interior’ tem aqui sua realidade: designa o espaço privado no qual o homem pode tornar-se e permanecer ‘ele próprio’.” (MARCUSE, 1973: 30).

interpretação, desenvolvida principalmente em *A ideologia da sociedade industrial* - O homem unidimensional, baseia-se em uma compreensão sobre uma possível convergência entre as classes, não por conta de seu desaparecimento, mas devido ao fato do consumo na sociedade afluyente cumprir a função ideológica de igualar suas distinções. Nestas condições, tem-se uma realidade social extremamente contrarrevolucionária porque “toda liberdade depende da consciência de servidão e o surgimento dessa consciência é sempre impedido pela predominância de necessidades e satisfações que se tornaram, em grande proporção, do próprio indivíduo” (Ibid.: 28). Cabe avaliar, a esse respeito, até que ponto estes elementos contrarrevolucionários se originam desta nova situação descrita por Marcuse, ou seja, se o poder integrador que unidimensiona a realidade advém de um momento da luta de classes em que uma nova configuração das formas de organização social fariam os trabalhadores realmente perderem seu potencial revolucionário ou se Marcuse se equivoca em suas suposições sobre as tendências históricas que terminam por colocar em xeque a noção de autoemancipação do proletariado.

O alcance de uma configuração da luta de classes deve ter em vista um cuidadoso exame do desenvolvimento histórico da objetividade social, pois ela se constitui não como um fenômeno particular, mas como uma categoria do ser social que pode assumir uma série de feições aparentes mais ou menos deformadas de acordo ora com a posição social do observador, ora com sua própria configuração específica dentro de um momento histórico determinado. Luta de classes, interesses de classe e consciência de classe se vinculam a uma compreensão adequada sobre o conflito social em seu dinamismo histórico de fatores particulares estruturalmente inter-relacionados. Enfrentar a análise deste complexo deve, portanto, partir de um cuidado metodológico em não se perder o ponto de vista dialético, de modo que nunca é demais se lembrar de que: “a consciência de classe, de acordo com Marx, é inseparável do reconhecimento – sob forma de consciência ‘verdadeira’ ou ‘falsa’ – do interesse de classe, com base na posição social objetiva das diferentes classes na estrutura vigente da sociedade” (MÉSZÁROS, 2008: 65). Por conta disto, existe o perigo constante em se tomar erroneamente a consciência de classe a partir de uma interpretação deformadora influenciada por uma consciência individual descompassada em relação à objetividade social. A posição social do observador impõe uma série de limitações de visão que impregnam o conteúdo a ser posto em avaliação. Sendo assim, uma perspectiva dialética

deve estar atenta ao risco de generalizar e tornar fundamental o que se configura parcialmente constitutivo para a objetividade social.

A dificuldade em se analisar a situação da consciência de classe não passou despercebida por Marx. A esse respeito, preocupou-se em indicar o distanciamento entre dois âmbitos do “ser do proletariado”, o que chamou de “contradição entre o *ser* e a *existência* do trabalho”, uma contradição inerente ao trabalho caracterizado enquanto trabalho assalariado (Cf. MÉSZÁROS, 2008: 71). Em função desta contradição, os interesses vinculados aos imediatismos, sejam dos indivíduos particulares ou até mesmo da classe em questão, podem aparecer diametralmente opostas aos interesses de classe em referência a transformação estrutural da sociedade:

O proletariado como mera “soma total” de seus membros individuais [...], em qualquer tempo determinado, é uma contingência sociológica, com objetivos específicos, poderes e instrumentos mais ou menos limitados para a sua realização. O mesmo proletariado, entretanto, é simultaneamente também – em virtude de sua posição de classe necessariamente subordinada em relação à burguesia – uma parte constituinte do antagonismo estrutural irreconciliável da sociedade capitalista. A distância entre esses dois aspectos do “ser do proletariado” conforme se reflete na forma dominante da consciência de classe pode ser maior ou menor em situações históricas diferentes, e nenhum progresso linear na redução da diferença está implícito nas formulações de Marx sobre o problema da consciência de classe. (Ibid.: Idem)

Neste sentido, Mézáros enfatiza que Marx teria notado uma diferença entre a consciência de classe contingente (psicológica) e a consciência de classe necessária:

A diferença fundamental entre a consciência de classe contingente e a consciência de classe necessária é que, enquanto a primeira percebe simplesmente alguns aspectos isolados das contradições, a última as compreende em suas inter-relações, isto é, como traços necessários do sistema global do capitalismo. A primeira permanece emaranhada em conflitos locais, mesmo quando a escala da operação é relativamente grande, enquanto a última, ao focalizar a sua atenção sobre o tema estrategicamente central do controle social, preocupa-se com uma solução abrangente, mesmo quando seus objetivos imediatos parecem limitados [...]. (Ibid.: 89).

O reconhecimento da contradição entre estes dois âmbitos é fulcral para a superação da distância entre consciência de grupo e consciência de classe: “a tarefa de transcender os limites da consciência de grupo dos grupos determinados de trabalhadores em direção a uma consciência global de seu ser social” (Ibid.: 72). Superação esta possível por estar em compasso, no entender de Marx, com uma tendência objetiva do desenvolvimento histórico da sociedade capitalista, qual seja: o antagonismo estrutural irreconciliável entre as classes. Não se quer com isso dizer que exista aí uma necessidade histórica inescapável. Para Marx, a consciência de classe do

proletário não pode se dar de modo espontâneo, nem pelo simples impacto dos efeitos devastadores de uma crise econômica e nem pelo auto-esclarecimento individual (Cf. Ibid.: Idem). O desenvolvimento da consciência de classe depende, irremediavelmente, de uma organização coletiva que tenha em vista a atuação estratégica e tática dentro da dinâmica social com o objetivo de sua autoemancipação. Acerca desta relação fundamental entre ação coletiva e consciência de classe para a perspectiva revolucionária, é elucidativo o seguinte trecho de Mészáros:

A “ação de grupo”, em si mesma, não é, de forma alguma, uma garantia da consciência de classe adequada. Tudo depende da natureza real dos objetivos envolvidos, isto é, se as conquistas da ação do grupo podem ser integradas com sucesso ou não. A ação de grupo, desprovida de objetivos estrategicamente significativos, pode apenas fortalecer a “consciência de grupo” [...] apoiada nos interesses parciais de um grupo limitado de trabalhadores. [...] a “melhoria de posição” do indivíduo não precisa necessariamente acarretar o enfraquecimento da consciência de classe. Se acarreta ou não, depende, em larga medida, do grau de consciência de classe do indivíduo em questão. (Ibid.: 70).

Dentro da dinâmica social, existe uma subordinação estruturalmente necessária dos trabalhadores ao capital que deve ser superada não por uma fictícia “consciência de classe homogênea”, mas sim por mediações políticas desenvolvidas por formas organizacionais que buscam totalizar a luta da classe trabalhadora através de programas de ação estrategicamente viáveis. O desenvolvimento desta totalização não tem como requisito a uniformidade ocupacional dos trabalhadores. Marx não era ingênuo com o nexos entre fenômeno e essência. Atentando-se sempre para o caráter de renovação das figurações de classe, buscou caracterizar suas relações orgânicas estruturais com o sistema. Precavido com seus mascaramentos na cena política, procurou expor os vínculos determinantes das classes com as estruturas econômicas subterrâneas à visibilidade social mais imediata. De forma que é possível dizer que, para Marx, “nenhum grau de desenvolvimento tecnológico implantado de modo capitalista pode eliminar a subordinação estrutural necessária do trabalho ao capital, independentemente dos tipos particulares de modificação que tiveram ocorrido no padrão ocupacional da sociedade” (Ibid.: 74).

Tendo em vista estas considerações de Mészáros, retomando o ponto de vista de Marcuse, pode-se questionar se o impacto integrador concernente às mudanças tecnológicas no sistema produtivo modificaram essas relações estruturais entre as classes a ponto de reconfigurarem a luta de classes, o que implicaria na modificação dessas tendências objetivas visualizadas por Marx. Teria Marcuse conseguido alcançar

uma análise realmente estrutural e, por isso, mais fundamental acerca da situação da luta de classes no capitalismo avançado? Este problema conduz a uma avaliação mais cuidadosa tanto das tendências objetivas do dinamismo social antevistas pela teoria do valor de Marx, quanto das formulações marcuseanas sobre este ponto.

Marcuse atesta sua preocupação com a teoria do valor, sobretudo, em *Razão e revolução*, usando várias páginas para refazer a argumentação básica de Marx sobre o assunto. Marx, ao analisar as leis do capitalismo, teria atingido o cerne da contradição deste sistema, contradição esta que o processo histórico em curso tem intensificado. Sobre este ponto, Marcuse começa a tratar de um tema que tem gerado muita polêmica dentro do debate marxista das últimas décadas⁷⁵, referente à diminuição do trabalho vivo no processo produtivo na medida em que se dá o avanço tecnológico (desenvolvimento técnico) – ou seja, deve-se, então, compreender como as mudanças concretas no trabalho social interferem na constituição de valor. Apesar de Marcuse não adentrar o tom dado a essa controvérsia na atualidade – considerando, principalmente, sua circunscrição histórica –, é relevante observar que ele se volta para uma questão *geneticamente* semelhante, de modo que, em ambos os casos, encontra-se uma base central da discussão nos *Grundrisse* de Marx. Nesta obra marxiana, investiga-se a situação do aumento crescente da industrialização no processo produtivo – e, conseqüentemente, seu incremento técnico – no âmbito do seu impacto na formação do valor. Através do crescimento da produtividade, torna-se cada vez menos necessário o trabalho imediato para a produção da riqueza, ocorrendo uma diminuição da quantidade de trabalho presente na medida de valor. Por isso, para Marx, acontece uma mudança do trabalhador no processo produtivo, visto que ele deixa de ser seu agente principal:

Nessa transformação, o que aparece como a grande coluna de sustentação da produção e da riqueza não é nem o trabalho imediato que o próprio ser humano executa nem o tempo que ele trabalha, mas a apropriação de sua própria força produtiva geral, sua compreensão e seu domínio da natureza por sua existência social – em suma, o desenvolvimento do indivíduo social. O roubo de tempo de trabalho alheio, sobre a qual a riqueza atual se baseia,

⁷⁵As discussões sobre as transformações capitalistas ocorridas na transição dos anos 60 aos 70 do século XX podem ser aglutinadas sobre a denominação comum de teorias pós-industriais. Elas reúnem uma série de debates entre as mais variadas correntes teóricas. No marxismo, as teorias pós-industriais desembocaram no debate sobre o fim da centralidade do trabalho, pois se acreditava que todas as modificações observadas levavam a uma diminuição da atividade do trabalho na vida das pessoas e no acréscimo considerável de outras experiências de vida descoladas do momento produtivo. Destacam-se nesse debate as figuras de Andre Gorz, Claus Offe, Jurgen Habermas, Robert Kurz, entre outros, que apontam para o declínio da condição operária, para o enfraquecimento das formas políticas baseadas em sua centralidade e na ascensão da linguagem como novo elemento central de sociabilidade. Para mais a esse respeito, ver: ORGANISTA, José Henrique Carvalho. *O debate sobre a centralidade do trabalho*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.

aparece como um fundamento miserável em comparação com esse novo fundamento desenvolvido, criado por meio da própria grande indústria. Tão logo o trabalho na sua forma imediata deixa de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixa, e tem que deixar de ser a sua medida. (MARX, 2011: 588).

Para se abordar com mais cuidado alguns elementos concernentes a este trecho, faz-se necessário algumas contextualizações teóricas. Marcuse auxilia na introdução a este tema na medida em que consegue sintetizar alguns de seus componentes básicos em sua obra de 1941. Em *Razão e revolução*, vê-se a explicação de uma situação criada pela acumulação capitalista em seu processo de valoração: para obtenção do lucro, o capital necessita que a mais-valia se converta novamente em capital, fazendo com que a acumulação se torne reprodução de capital, que é utilizado, de forma progressiva e crescente, na força de trabalho (trabalho vivo) na produção de mercadorias.

De maneira breve, faz-se necessário esclarecer que, de acordo com Marx, o lucro do capitalista não surgiria da diferença entre o preço da mercadoria e seu valor real, seu preço de custo. O mercado, com seu regime concorrencial, seria capaz de regular os preços, reduzindo-os o mais próximo possível do valor de produção das mercadorias. Mas, se existe uma relação de igualdade entre preço e valor, de onde sairia o lucro? Da diferença entre preço e valor de uma mercadoria específica, a força de trabalho. O preço dessa mercadoria, materializada na forma salário, é definida de acordo com aquilo que é necessário para sua reprodução. No entanto, o consumo da mercadoria força de trabalho realiza muito mais do que simplesmente sua reprodução. Ao trabalhar numa jornada definida de trabalho, o trabalhador assalariado produz uma quantidade de mercadorias necessárias para o pagamento de seu próprio salário. A faixa de tempo dedicada a essa função é chamada de tempo necessário. Porém, o trabalhador não é contratado para produzir apenas aquilo que garanta seu salário; ele é contratado para trabalhar numa jornada completa. O tempo restante dessa jornada, que vai além do tempo de trabalho necessário, serve para ele produzir uma mercadoria excedente, que é apropriada pelo capitalista, já que não precisa se reverter em salário. Essa faixa de tempo restante é a do trabalho excedente. A mais-valia nada mais é do que a produção gerada para além do tempo necessário. Qualquer aumento na taxa de mais-valia deve levar em consideração um aumento do tempo excedente em contraposição ao tempo de trabalho necessário.

Retomando a exposição de Marcuse, essa acumulação que deve retornar a reprodução do capital gera a seguinte situação: o crescimento da produção capitalista conduz ao aumento da exploração do trabalhador. A progressão deste processo leva o

capital a desenvolver cada vez mais as forças produtivas, gerando uma alteração significativa nos meios de produção com a introdução de maquinarias que devem ser aperfeiçoadas sempre que possível. Com a racionalização e a intensificação gerada pela participação da máquina no processo produtivo, tem-se um aumento da produtividade que torna não somente necessário como também possível⁷⁶, o aumento da mais-valia. Aparece a situação configurada pelo desenvolvimento produtivo a partir do advento da tecnologia: o incremento técnico durante o processo produtivo diminui a quantidade de trabalho vivo – e, com isso, o seu valor - necessário para a produção das mercadorias e aumenta a quantidade de valor atribuída aos meios de produção. “Esta mudança na composição técnica do capital reflete na mudança da sua ‘composição de valores’ (...). O resultado líquido é um crescimento⁷⁷ da ‘composição orgânica do capital’.” (MARCUSE, 2004: 267). Trata-se do processo de valorização do valor, próprio a nova forma de produção de mercadorias determinada pela industrialização. Frequentemente mencionada por Marcuse em seus escritos, a industrialização, acompanhada das noções adjuntas de racionalização e intensificação do trabalho, identifica a forma social a qual ele se volta criticamente. Junto a ela, há uma constante referência de Marcuse ao epíteto “monopolista”, ligado intimamente com esta sua explicação de Marx observada em 1941. Isto se evidencia na seguinte passagem:

O progresso da produção é acompanhado do crescimento do volume de capital nas mãos dos capitalistas individuais. O mais fraco é expropriado, na luta competitiva, pelo mais forte, e o capital se centraliza em um círculo cada vez menor de capitalistas. A livre competição individual de cunho liberal transforma-se na competição monopolista entre grandes empresas. Por outro lado, a crescente composição orgânica do capital tende a diminuir a taxa de lucro capitalista, já que a utilização da força de trabalho, que é a fonte única da mais-valia, diminui na razão dos meios de produção empregados.
O perigo da queda da taxa de lucro agrava a luta de classes: métodos políticos de exploração suplementam os métodos econômicos que lentamente se aproximam de um limite. A exigência de que seja utilizado capital, de que

⁷⁶Visto que só o aumento do trabalho morto na composição orgânica do capital é que permite essa obtenção maior de mais-valia; outra maneira de obtê-la seria aumentando a jornada de trabalho de maneira absoluta, aumentando, concomitantemente, o tempo de trabalho excedente daquele necessário para a manutenção da força de trabalho, mas essa solução esbarra nos limites materiais tanto da fisiologia do trabalhador quanto do limite de 24 horas em que a jornada de trabalho pode alcançar. Veremos este ponto com mais cuidado adiante.

⁷⁷ Apesar de mais adiante falar da questão do “volume”, o termo “composição orgânica” utilizada aqui por Marcuse difere da expressão em Marx. Neste, ele remete à relação existente entre capital constante e capital variável na aplicação de recursos para a produção de mercadorias. O capital constante representando o trabalho morto, já realizado em mercadorias consumidas num novo processo produtivo e o capital variável enquanto salário, consumo da mercadoria força de trabalho, verdadeiro trabalho vivo. Desse modo, a composição orgânica não *crece* por conta - como parece indicar Marcuse -, mas apenas um de seus elementos, sempre em relação diretamente inversa ao outro. Se há um aumento do capital, há, na verdade, um aumento no *volume* de capital através do aumento da taxa de mais-valia extraída. Esta indicação se justifica tendo em vista as possíveis más interpretações deste ponto da teoria marxiana.

haja produção por amor⁷⁸ à produção, leva, mesmo sob condições ideais, a inevitáveis desproporções entre as duas esferas de produção, a da produção de bens, e a do consumo de bens, disto resultando uma constante superprodução. O investimento rentável de capital se torna cada vez mais difícil. A luta por novos mercados planta a semente da conflagração internacional permanente. (Ibid.: 265-266). [grifos meus]

Neste trecho, Marcuse toca na necessária articulação entre economia e política na preservação do sistema, apontando para essa nova situação do processo de produção vinculado à industrialização em relação ao agravamento da luta de classes. Sobre isto, cabe questionar: *de que forma, a partir principalmente dos anos 50, ele chega a um diagnóstico tão diferente sobre a luta de classes, chegando a questionar o potencial revolucionário dado por Marx à autoemancipação do proletariado?* Antes de enfrentar esta questão, é necessário destacar o sentido do que ele argumentou neste texto de 1941: ao se compreender o caráter contraditório do processo de valorização do capital em sua dispensa do trabalho vivo, sendo que é ele a fonte de valorização, atinge-se a noção do aspecto autodestrutivo do capital, enquanto expressão mais evidente da objetividade das relações de produção cindida na luta entre forças sociais de interesses antagônicos. Não se trataria, portanto, de um movimento meramente abstraído da realidade que dirigiria as forças envolvidas; tratar-se-ia da própria dinâmica do capital expressa na luta de classes. Sem que se compreenda o papel da luta política contra a relação social que impõe aos trabalhadores sua exploração pelo capital, pode-se interpretar equivocadamente que o desenvolvimento das forças produtivas levaria a uma transformação automática a sua socialização. Contra esta compreensão, advoga-se, então, que as forças produtivas são uma das materializações dentro das dinâmicas inter-relações sociais, compondo o campo objetivo no qual se dá os conflitos de classe em todo seu mascaramento político. Nesse sentido, a luta de classes é mais do que uma configuração política específica, pois é constitutiva na contradição em que se ampara o sistema capitalista.

Por esse viés, pode-se retomar um ponto abordado no capítulo 1, a saber: não existe possibilidade de visualizar os verdadeiros caminhos para emancipação *social* sem que exista a constante busca em evidenciar os vínculos complexos que conectam os

⁷⁸ A utilização feita aqui por Marcuse do termo “amor” pode remontar ao seguinte trecho marxiano, no qual se faz referência ao processo de valorização e que pode ser, devido a isso, de grande valor ilustrativo para a fala de Marcuse: “Ao transformar o dinheiro em mercadorias, que servem de matérias para a criação de novos produtos ou como fatores do processo de trabalho, ao incorporar força viva de trabalho à sua objetividade morta, o capitalista transforma o valor – o trabalho passado, objetivado, morto – em capital, em valor que se autovaloriza, um momento vivo que se põe a ‘trabalhar’ como se seu corpo tivesse possuído de *amor*.” (MARX, 2013: 271).

interesses econômicos à cena política, expressos nos conflitos de classe. Se o Estado representa uma universalidade aparente, se os partidos políticos precisam de seu anonimato de classe – pois tem a necessidade de dissimular seus interesses de classe para assumir o seu papel de representação dentro da “liberdade” democrática -, logo, depreende-se que o espaço político se caracteriza como uma realidade superficial, que demanda ser desmistificada para que se compreendam os verdadeiros conflitos de classe nos quais se sustentam a movimentação econômica do sistema. Por conseguinte, não se deve tomar a luta de classes sem uma análise política atenta a estas questões, haja vista que para a própria concretização da base socioeconômica é necessária uma organização política que a viabilize. Dessa forma, pode-se concordar com a posição de Marcuse em *Razão e revolução* quando indica que: “A inadequação entre a existência e a essência pertence ao cerne mesmo da realidade. Se a análise devesse se confinar às formas em que a realidade aparece não poderia apreender a estrutura essencial a partir da qual se originam essas formas e sua inadequação” (MARCUSE, 2004: 262).

A fim de retomar a questão sublinhada acima, faz-se necessário recorrer a outro ensaio de 1941, intitulado *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, no qual Marcuse desenvolve sua noção - já mencionada neste capítulo - de racionalidade tecnológica ao examinar as tensões entre o fenômeno da tecnologia em sua vinculação com um modelo racional repressivo. Neste ensaio, observa-se, então, o surgimento da temática científico-tecnológica que marcou grande parte da produção teórica marcuseana. Dada suas grandes dimensões, para avançar no entendimento do nexos entre engajamento e luta de classes, cabe, portanto, tanto firmá-lano terreno das discussões marxistas aqui levantadas, quanto indicar a sua conexão com o que foi desenvolvido nos parágrafos anteriores, qual seja: a questão da tecnologia é tomada, neste momento da pesquisa, por sua constituição dentro do modo de produção capitalista ao contribuir para a racionalização do processo de valorização do valor. Dessa sua constituição, depreendem-se uma série de impactos sociais tanto no terreno econômico e político, quanto no âmbito subjetivo e psicológico, sendo ambos analisados por Marcuse.

Diferentemente de Heidegger - filósofo que se debruçou no exame da tecnologia, mas a compreendeu enquanto fenômeno ontológico, sendo este distinto do sentido atribuído pela teoria marxiana como exposto anteriormente, ontologia então entendida em termos heideggerianos -, Marcuse faz uma avaliação social, política e histórica da tecnologia, concluindo sua oposição à tese da neutralidade tecnológica e científica ao expor seus laços com a dominação e o controle social. Enquanto modo de

produção – “totalidade dos instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina⁷⁹” -, a tecnologia se torna uma forma de organizar e controlar os indivíduos ao serem obrigados a se conformar ao princípio da eficiência, característica básica da nova forma de produção social. Desse modo, a tecnologia passa a ser considerada como um processo social que cria novos padrões de individualidade, afastando-se da racionalidade padrão pautada no princípio do individualismo⁸⁰. Neste texto de 1941, notam-se como estas circunstâncias se configuram dentro da mesma situação social referida em *Razão e revolução* – abordada aqui em alguns parágrafos acima – relacionada aos monopólios desenvolvidos dentro do contexto imperialista que começa a se desenhar a partir das transformações econômicas geradas pela industrialização. Marcuse, em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, descreve melhor este cenário em seu nexos com as formas de racionalidade, demonstrando como o fenômeno da dominação se relaciona não apenas a intensificação – eficácia e racionalização - do trabalho, mas também a uma configuração econômica específica que necessita deste alto grau de controle. A esse respeito, cito:

A sociedade liberal era considerada o ambiente adequado à sociedade individualista. Na esfera da livre concorrência, os feitos tangíveis do indivíduo que transformava seus produtos e ações em parte das necessidades da sociedade eram as marcas da individualidade. No decorrer do tempo, no entanto, o processo de produção de mercadorias solapou a base econômica sobre a qual a racionalidade individualista se construiu. A mecanização e a racionalização forçaram o competidor mais fraco a submeter-se ao domínio das grandes empresas da indústria mecanizada, que, ao estabelecer o domínio da sociedade sobre a natureza, aboliu o sujeito econômico livre.

O princípio da eficiência competitiva favorece as empresas com o equipamento industrial mais altamente mecanizado e racionalizado. O poder tecnológico tende à concentração do poder econômico, a “vastas unidades de produção, a enormes empresas associadas produzindo grandes quantidades e quase sempre uma impressionante variedade de mercadorias; a impérios industriais que possuem e controlam materiais, equipamentos e processos, desde a extração de matérias-primas até a distribuição dos produtos finais; à dominação de toda uma indústria por um pequeno número de empresas gigantes...”. E a tecnologia “paulatinamente expande o poder à disposição das empresas gigantes criando novas ferramentas, novos processos e produtos”. [...] *Existe uma contradição, no entanto, entre o incentivo ao lucro que mantém o aparato em movimento e o surgimento de um padrão de vida que este mesmo aparato tornou possível.* “Uma vez que o controle da produção está nas mãos de empresários que trabalham pelo lucro, eles terão à sua disposição o que quer que surja excedente depois que aluguel, juros,

⁷⁹ Não entrarei na discussão a respeito da neutralidade que Marcuse dá à técnica neste ensaio. Sabe-se que, em *A ideologia da sociedade industrial - O Homem Unidimensional*, modifica-se a compreensão de Marcuse acerca disso, entretanto, é uma polêmica que se ampara em uma discussão filosófica razoável, o que transcenderia os limites desta pesquisa.

⁸⁰ Marcuse sublinha que o declínio do princípio do individualismo não leva ao desaparecimento da individualidade, mas sim a reformula dentro de um contexto de eficiência padronizada. (Cf. MARCUSE, 1999a: 78).

trabalhos e outros custos sejam pagos. Estes custos deverão naturalmente ser mantidos no nível mais baixo possível.” Sob estas circunstâncias, a utilização lucrativa do aparato dito em larga escala a quantidade, a forma e o tipo de mercadorias a serem produzidas e, através deste modo de produção e distribuição, o poder tecnológico do aparato afeta toda a racionalidade daqueles a quem serve. (MARCUSE, 1999a: 76-77).

Sob estas condições de racionalização, impactados por esse poder social, os indivíduos foram cada vez mais levados a se adaptarem e se submeterem a este sistema. Vê-se, desse modo, Marcuse mencionando a tendência social da integração, colocando-a enquanto um fenômeno relativamente novo, posterior ao período da livre concorrência, vinculada ao surgimento de um alto padrão de vida possibilitado pela industrialização. O aparato tecnológico modifica toda a racionalidade vigente: personifica-se na eficiência e na racionalização o próprio processo da máquina. (Ibid.: 79). Seu impacto profundo nos instintos, desejos e pensamentos dos indivíduos é avassalador: diminui-se a espontaneidade na medida em que se fortalece a necessidade da calculabilidade, da conveniência, da segurança em uma vida manipulada. Este automatismo teria como causa a própria relação que o homem estabelece com a máquina no processo de trabalho, visto que ao manipulá-la “o homem aprende que a obediência às instruções é o único meio de se obter resultados desejados” (Ibid.: 80). No entanto, não apenas a sua relação com o trabalho é mediada pelos processos da máquina, como também o próprio relacionamento entre os homens. Um exemplo disso estaria no “gerenciamento científico”⁸¹. A atitude tecnológica que poderia encaminhar os indivíduos para a experimentação inventiva converte-se “no esforço de desenvolver uma maior eficiência do controle hierárquico sobre os homens” (Ibid.: 83). O processo tecnológico, assim, caminha da competição para a cooperação.

A racionalidade tecnológica tem um padrão organizacional e psicológico que subordina a racionalidade crítica dentro desta forma social. É nesse sentido que Marcuse fala de uma situação em que a racionalidade crítica é “purgada’ dos elementos que transcendiam o padrão estabelecido do pensamento e ação”:

⁸¹Marcuse apresenta um trecho interessante de F. W. Taylor a esse respeito: “O gerenciamento busca substituir, na relação entre empregadores e operários, a regra da força e da opinião pelo governo do fato e da lei. Substitui a conjetura pelo conhecimento exato., além de procurar estabelecer um código de leis naturais igualmente obrigatório para empregadores e operários. O gerenciamento científico assim busca pôr, na disciplina da fábrica, a lei natural no lugar de um código de conduta baseado no capricho e poder arbitrário do ser humano. Jamais existiu tal democracia na indústria antes. Qualquer protesto de qualquer trabalhador deve ser manejado por aqueles que estão do lado da direção e o certo e o errado da reclamação devem ser definidos não pela opinião da diretoria ou do operário, mas pelo grande código de leis que foi desenvolvido e que deve satisfazer ambos os lados.” (TAYLOR apud MARCUSE, 1999a: 83).

Este processo foi o resultado aparentemente inevitável do crescimento da grande indústria e de seu exército de dependentes. Estes dependentes poderiam esperar efetivamente reivindicar seus direitos somente se estes fossem coordenados em grande escala. Os grupos de oposição foram se transformando em partidos de massas e suas lideranças em burocracias de massa. Esta transformação, no entanto, longe de dissolver a estrutura da sociedade individualista e criar um novo sistema, sustentava e reforçava suas tendências básicas. (Ibid.: 88).

As massas, segundo Marcuse, tornam-se cada vez mais relevantes no processo de racionalização ao passo em que se tornam cada vez mais conservadoras, pois, dentro da dinâmica produtiva – eficiente e mecânica –, “há um aumento no número daqueles cuja individualidade é reduzida a autopreservação pela padronização” (Ibid.: 89). Considerando que o desenvolvimento individual dentro da sociedade depende da criação de reações pré-determinadas em acordo com as imposições sociais, existe uma diminuição crescente de pessoas com liberdade em seu desempenho individual. O que não é alterado, para Marcuse, com o fato de aparecerem “demandas profissionais altamente diferenciadas da indústria moderna” (Ibid. Idem). O processo tecnológico se caracteriza, então, pela mecanização, padronização e, também, pela produção em massa, pontos estes acentuados por Marcuse em suas avaliações culturais.

Estas colocações de Marcuse a respeito da racionalidade tecnológica permitem que se observe seu afastamento cada vez maior de uma noção de organização política que envolva uma base de massas ou que tenha um caráter partidário. Apontando para as consequências decisivas da produção em massa para a sociabilidade, ele diz que:

Massas e cultura de massas são manifestações da escassez e da frustração e a afirmação autoritária do interesse comum não passa de uma outra forma de domínio dos interesses particulares sobre o todo. A falácia do coletivismo consiste em equiparar o todo (sociedade) com as propriedades tradicionais do indivíduo. O coletivismo abole a livre busca dos interesses competitivos individuais, mas mantém a ideia do interesse comum como entidade distinta. Historicamente, no entanto, este último é apenas o contraponto do anterior. Os homens vivenciam sua sociedade como a personificação objetiva da coletividade, desde que os interesses individuais sejam antagonicos e lutem uns contra os outros por um quinhão da riqueza social. [...] a sociedade é percebida principalmente como um poder de repressão e controle, fornecendo a estrutura que integra os objetivos, faculdades e aspirações dos homens. É este poder que o coletivismo retém em sua imagem da sociedade, perpetuando assim o domínio das coisas e dos homens sobre os homens. (Ibid.: 100-101).

Neste trecho, Marcuse trata da questão da cultura de massas enquanto expressão do problema da massificação. Em meio à padronização, pode-se identificar um vínculo entre as massas e o individualismo. O que é focalizado na seguinte passagem:

Parece auto-evidente que massa e indivíduo são conceitos contraditórios e fatos incompatíveis. A multidão “é, certamente composta de indivíduos – mas de indivíduos que deixam de estar isolados, que deixam de pensar. O indivíduo isolado dentro da multidão não pode parar de pensar, de criticar as emoções. Os outros, no entanto, param de pensar: são movidos, são carregados, são empolgados; sentem-se unidos a seus companheiros membros na multidão, livres de todas as inibições; são modificados e não sentem ligação alguma com seu estado anterior”. Esta análise, apesar de corretamente descrever certas características das massas, contém uma afirmação errônea, a de que na multidão os indivíduos “deixam de estar isolados”, são modificados e “não sentem ligação alguma com seu estado de espírito anterior”. Sob o autoritarismo, a função das massas consiste mais em consumir o isolamento do indivíduo e em perceber seu “estado de espírito anterior”. A multidão é uma associação de indivíduos que foram despojados de todas as distinções “naturais” e pessoais e reduzidos à expressão padronizada de sua individualidade abstrata, a saber, a busca do interesse próprio. Como membro de uma multidão, o homem se tornou o sujeito padronizado da autopreservação bruta. Na multidão, a restrição feita pela sociedade à busca competitiva do interesse próprio tende a tornar-se inócua e os impulsos agressivos são facilmente liberados. Estes impulsos se desenvolveram sob as exigências da escassez e da frustração e sua libertação acentua então o “estado de espírito anterior”. Sim, é verdade que a multidão “une”, mas une os sujeitos atomizados da autopreservação que estão desligados de tudo que transcende seus interesses e impulsos egoístas. A multidão é assim a antítese da “comunidade”, e a realidade pervertida da individualidade. (Ibid.: 88-89).

Apesar de já ser possível identificar uma ausência de visão dialética nas análises marcuseanas sobre o processo de participação dos indivíduos em organizações de massas – que, inclusive, podem se manifestar de maneiras diversas, guardando grandes especificidades entre cada uma delas, o que dificulta uma avaliação homogênea a seu respeito -, visto que estas caracterizações sobre o isolamento ou não do indivíduo dentro da multidão tendem a não enxergar uma possibilidade de autoconstrução individual ora em momentos de “empolgação”(em seu entender, desprovida de pensamento), ora em momentos de menor participação (em um recolhimento para a formulação abstrata) dentro do encaminhamento de uma construção de organização coletiva em um compasso dialético entre amadurecimento individual e coletivo, enfrentamento objetivo e formação subjetiva -; é necessário se ater a outro trecho deste texto em que Marcuse procura não vincular essas suas caracterizações sobre massa com a noção marxista de classe. Assim o faz chamando a atenção para o fato de que:

Mesmo na concepção marxista, as massas não são ponta-de-lança da liberdade. O proletariado marxista não é uma multidão, mas uma classe, definida por sua posição determinada dentro do processo produtivo, pela maturidade de sua “consciência” e pela racionalidade de seu interesse comum. A racionalidade crítica, na forma mais acentuada, é o pré-requisito para sua função libertadora. Em um aspecto, pelo menos, esta concepção se alinha com a filosofia do individualismo: visualiza a forma racional da

associação humana como algo surgido da e sustentado pela decisão e ação autônomas do ser humano livre. (Ibid.: 91).

Em concordância com Marcuse, pode-se dizer que a “classe em si”, sem que se torne “classe para si” – isto é, munida de consciência de classe e teoria revolucionária -, não tem condições de alcançar sua libertação. Entretanto, por outro lado, é necessário acentuar que a racionalidade crítica mencionada por ele não paira no ar, mas se constitui de maneira objetiva dentro das múltiplas relações concretas e, para tanto, precisa ser desenvolvida em um conjunto grande de indivíduos que necessitam construir relações entre si para tal intento. Neste desenvolvimento, não se procede simplesmente uma ação de forma autônoma, como se o trabalhador ao se conscientizar de sua posição de classe alcançasse sua “maioridade” – em sua inspiração kantiana - na medida em que pudesse usar o seu entendimento a seu favor. Portanto, este alinhamento com a “filosofia do individualismo”⁸² concebido por Marcuse é questionável na medida em que não se dá a devida importância para o caráter radical da crítica marxista, que procura superar os limites críticos da perspectiva burguesa, considerando que a maneira burguesa de tomar o real – incluindo, dentro dela, a individualidade⁸³ – é mistificadora. Porquanto, a individualidade dentro da teoria marxista não pode ser apreendida por si mesma, isto significaria entendê-la por um conceito universal abstrato que se pretende independente. Antes, ela deve ser tomada ao se explicitar na interatividade dos indivíduos dentro da malha societária na qual e da qual se compõem: ao desenvolverem a sua atividade sensível mediante sua constitutiva relação entre subjetividade e objetividade, pode-se

⁸² Em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, Marcuse exemplifica formas dessa filosofia do individualismo mencionando o conformismo cético de Hume, a interiorização idealista da liberdade individual e o transcendentalismo contra o domínio do dinheiro e poder (Cf. Ibid.: 97-98).

⁸³ Acerca disso, é esclarecedor o seguinte trecho de Goldmann: “*Ego sum, ego existo*”, escrevia Descartes pondo em relevo este *Ego* que permanecerá o fundamento de toda filosofia racionalista ou empirista, através das mônadas de Leibniz, a sensação dos empiristas, o eu de Fichte e até mesmo os atributos radicalmente separados uns dos outros de Espinosa; fundamento presente ainda em nossos dias quando lemos numa gramática ginásiana, como se fosse óbvia, a afirmação: “Eu não tem plural. Nós é eu e tu”. Nessa perspectiva, sendo o *Ego* o primeiro dado fundamental, o ponto de partida, o problema das relações entre os homens, *quando se põe*, torna-se naturalmente o problema do “Outro”. Os “outros” homens são assimilados à realidade física e sensível. Não são mais do que seres que vejo e ouço, como vejo uma pedra que cai e ouço sua queda. Não é de admirar a constatação que, se há com efeito uma história exterior racionalista ou empírica, não há lugar, no quadro dessas duas perspectivas, para uma *filosofia da história*. É porque para elas o passado é *radical* e meramente passado, não possuindo qualquer importância existencial, nem para o presente nem para o futuro. [...] Ao *ego* de Montaigne e de Descartes, Pascal responde: ‘o eu é detestável’; de Hegel a Marx os “outros” homens se tornam, cada vez mais, não seres que vejo e ouço, mas aqueles *com os quais ajo em comum*. Não se situam mais do *ladoobjeto* mas do *lado sujeito* do conhecimento e da ação. O “Nós” devem assim a realidade fundamental em relação à qual o “eu” é posterior e derivado. [...] O fundamento ontológico da história é a relação do homem com os outros homens, o fato de que o ‘eu’ individual só existe como pano de fundo da comunidade. [...] A consciência histórica existe apenas para uma atitude que ultrapassa o eu individualista, ela é precisamente um dos principais meios para realizar essa superação. (GOLDMANN: 1979, P. 21-22)

apreender as formas particulares da individuação materializadas na sociabilidade específica de cada momento histórico. Esta compreensão que emana da própria perspectiva dialética materialista marxiana não parece se aproximar, como supõe Marcuse, do que ele chama de “filosofia do individualismo”.

Os caminhos revolucionários são mais tortuosos, complexos e dialéticos. As mediações para consecução do intento revolucionário passam pelos limites impostos pela vida social regida pelo capital, condicionando, imprescindivelmente, os conflitos de classe dentro dos limites do âmbito político. Sobre isso, a história dramática do engajamento político de Marx é ilustrativa, pois ele enfrentou em diversas situações históricas, através de diversas formas, as dificuldades em criar uma unidade de classe. Para permanecer na dimensão teórica, pode-se mencionar que, mesmo no *Manifesto do Partido Comunista*, Marx já exprime que a união dos trabalhadores em classe é um processo irregular, cumulativo e que passa por rupturas e saltos de qualidade. Além disso, neste texto marxiano fica claro como a ação da classe proletária não tem como se dar para fora do terreno político e isto não por uma passageira situação histórica, mas pela própria constituição social, visto que a política é o falso socialmente necessário para a realização do capital. Sendo assim, por uma perspectiva marxista, não é uma situação política determinada - por mais fechada e contrarrevolucionária que seja sua configuração - que modifica o seguinte fato: a revolução social é um processo que depende da revolução política do proletariado como momento decisivo no qual se atinge o auge revolucionário, alterando substancialmente o poder do Estado. Expressando a dimensão constitutiva da concepção da autoemancipação do proletariado para a perspectiva de Marx, Löwy assinala que:

A teoria da autoemancipação revolucionária do proletariado não é um “episódio de juventude”, um momento transitório, abandonado pelo Marx da “maturidade”. Durante todo o período que vai de 1848 à morte de Marx, ela permanece um dos pressupostos fundamentais de sua atividade política. (LÖWY, 2012: 191).

Levando em conta que o encaminhamento de uma revolução proletária demandaria uma organização anterior dessa classe, aparece, então, a questão de como organizar a massa de trabalhadores de uma maneira que esta consiga desenvolver o seu próprio poder no sentido de se tornar a autora própria de sua emancipação. Marcuse, nos anos 40, parece já não concordar com essa possibilidade de organização em larga escala ao desvincular massas de classe. Assim também se expressa quando ele identifica, de maneira unilateral, a multidão com uma “realidade pervertida da individualidade”.

Congela uma situação comum e previsível em nosso tipo de sociedade, dada suas características, atendo-se, portanto, a uma superfície da esfera social. Esta postura não permite que se considere a construção de uma nova forma de relação entre indivíduo e coletividade pela perspectiva da classe que pode se proceder pela via de massas, assumindo, em algum momento que seja necessário, a forma coletiva da multidão. Esta cristalização torna-se, então, limitadora, pois, se não existe a preocupação com uma formação de coletividade que encaminhe os homens para além de seus individualismos, rompendo com a padronização e promovendo o vínculo entre os sujeitos sociais tendo em vista a sua consciência de classe, como se pode esperar a superação da forma social capitalista? Quais as mediações são possíveis de se criar para promover a ligação entre indivíduo e coletividade necessária para o processo revolucionário? Quanto a isto, deve-se considerar que Marcuse procurou frisar a urgência da revolução mesmo se afastando de perspectivas mais clássicas de engajamento do marxismo, desenvolvendo uma nova concepção revolucionária – o que será abordado no próximo capítulo; mas como ele toma o problema da luta de classe ao não coincidir com estas perspectivas? Por quais motivos ele deixa de notar a centralidade desta questão para projetar suas concepções de saídas revolucionárias?

Não é sem razão, frente a estas questões, a retomada desses dois textos marcuseanos de 1941. Considerando que, ao apresentar a teoria marxiana do valor em *Razão e revolução*, e ainda em *Algumas implicações sociais sobre a tecnologia moderna* ao querer desvincular o sentido dado às massas da noção de classe, apesar de serem antecipados muitos conteúdos trabalhados posteriormente – sobretudo, o tema essencial do impacto da tecnologia nas novas formas de produção social -, o que reflete uma grande continuidade, nota-se uma relativa proximidade com a temática da classe que se perde nos textos em que se levanta a questão da estabilização do capitalismo, mais especificamente quando ele passa a se referir sobre as peculiaridades do “capitalismo avançado”, dando uma relevância ainda maior ao problema da integração. Em 1941, ainda que pontua a padronização, a cooperação e o conformismo dos indivíduos dentro desta forma social gerada pelo advento da tecnologia em seus laços determinantes com o poder econômico, Marcuse estava, de fato, em outro momento histórico que não o permitia tratar das tendências históricas do mesmo modo como o faz posteriormente. Seu entendimento sobre a estabilização do capitalismo pode ter se conjugado harmonicamente a uma série de noções teóricas já elaboradas por ele – sobretudo, relacionadas ao efeito da máquina como forma de controle social e, como

consequência disto, a tendência de integração do trabalhador ao aparato de dominação-, afinal, mesmo que as circunstâncias ganhem novos elementos e contornos, trata-se de uma mesma realidade. Contudo, as formulações dos anos 40 não implicam diretamente na questão da estabilização do capitalismo, ponto absorvido e tomado de maneira central em suas elaborações posteriores. Pretende-se, desse modo, esclarecer que grande parte de suas análises acerca da tecnologia enquanto modo de produção capitalista – em seus efeitos objetivos e subjetivos - não necessitam de maneira *apriorística* da tese da estabilização do capitalismo.

A contingência da tese da estabilização em seu grau de determinação na estrutura social e os fatores a ela vinculados no que se refere às formas de produção social pode ser avaliada em uma breve retomada de algumas questões de extrema importância levantadas por Marx nos *Grundrisse* e n' *O Capital*, nos quais ele analisa as consequências sociais do avanço tecnológico, chegando - apesar de estar em um contexto econômico marcado pela livre concorrência – a compreensões avançadas acerca do controle exercido pelo modo de trabalho baseado na tecnologia sobre a subjetividade e sobre a organização da produção. Encontram-se, inclusive, similaridades nos exames sobre este ponto entre Marx e Marcuse, demonstrando como muitos apontamentos marcuseanos sobre a tecnologia condizem com uma estrutura econômica não exatamente nova. Marx, diferente de Marcuse, trata dos impactos da maquinaria na individualidade do trabalhador em compasso com uma avaliação detida no próprio processo de produção, caracterizando a estrutura econômica dentro da totalidade social para, a partir disso, chegar a conclusões de cunho mais imediato como a subjetividade do trabalhador e as configurações na dimensão da circulação social – forma esta sob a qual o capital sensivelmente transparece aos indivíduos.

Como exemplo, pode-se mencionar a caracterização marxiana sobre o trabalho produtivo em seu enredamento com a lógica capitalista do valor. A partir do profundo exame desta categoria, Marx entende sobre outro prisma a questão do indivíduo dominado pelo potencial coletivo – o que foi acima abordado por Marcuse ao se referir à cultura de massas -, como também ao avanço tecnológico enquanto necessidade de valorização do capital – sem com isso cair em um fatalismo em relação a seu efeito deformador na subjetividade dos trabalhadores.

Quando Marx se volta para a compreensão dos efeitos da maquinaria para a constituição da nova forma produtiva, percebe que o funcionamento dela depende do trabalho coletivizado. O processo de trabalho deve ser necessariamente cooperativo

devido ao fato da natureza do próprio instrumental de trabalho impor esta técnica. (Cf. MARX, 2013: 459). A mecanização da produção, tida como instrumento de valorização do capital, passa a configurar a totalidade do trabalho produtivo em sua acepção geral, o que significa que o trabalho produtivo de valor se refere ao trabalho produtivo para o capital. Por isso, o trabalhador individual, fora da condição de assalariamento, converte-se em improdutivo no sentido de não ser capaz de produzir valores de uso no padrão social. Nestas condições,

[...] o trabalho individual, agora improdutivo – a menos que seja precisamente um trabalho produtivo dentro da atividade coletiva que domina as forças naturais – elevado à categoria de trabalho social, se vê de fato reduzido à impotência pela potência coletiva e concentrada do capital. (MARX, 2011: 588).

Neste ponto, já se pode perceber como a dominação social é abordada mediante categorias econômicas: a tecnologia expressa seu domínio na objetivação do produto do trabalho social através de meios de produção mecanizados, suprimindo o princípio subjetivo do trabalho produtivo diretamente material, coletivizando a produção social de maneira definitiva. Para se compreender essas questões que desembocam na polêmica do trabalho imaterial, fazem-se necessárias algumas explicações básicas a respeito do processo de produção capitalista.

Mediante a compreensão do significado de mais-valia, deve-se considerar que o tempo de trabalho é a medida necessária da riqueza, definida como valor, ou o dispêndio inespecífico de força de trabalho. Isto porque o capital subordina o caráter concreto do trabalho a seu caráter abstrato: o processo de produção – processo de transformação dos meios de trabalho em um produto específico, caracterizado por seu valor de uso – assume a forma social de processo de criação de capital, fazendo com que o caráter útil do produto do trabalho seja subsumido a sua finalidade essencial dentro do sistema, que é o processo de valorização. Deste modo, o trabalho termina por agregar mais-valia ao produto. Com o desenvolvimento progressivo das forças produtivas, este processo de produção torna-se mais complexo, diminuindo os trabalhos passíveis de serem realizados pelo trabalhador individual. Segue-se, então, uma complexificação do trabalho social, conduzindo a produção estabelecida pela forma social do capital ao processo coletivo de trabalho, no qual se dá uma combinação de funções realizadas por diferentes trabalhadores. O valor de uso é produzido, assim, através do trabalho parcial de cada trabalhador. Este trabalhador, tomado individualmente, é considerado produtivo ao compor uma fração do trabalho coletivo,

pois, imediata ou mediatamente, ele contribuiu para a objetivação do valor de uso. Portanto, dentro do modo de produção capitalista, o trabalho produtivo é o trabalho coletivo: seu resultado incorpora seu tempo de trabalho na forma de valor.

Entre as formas produtivas pautadas no trabalho coletivo, o tipo de produção que caracteriza essencialmente o modo capitalista se dá a partir do desenvolvimento da grande indústria, baseado na introdução do sistema maquinário. Por este sistema, “a grande indústria é dotada de um organismo de produção inteiramente objetivo, que o trabalhador encontra já dado como condição material da produção” (MARX, 2013: 459). Na manufatura, o processo social do trabalho se dava ainda pela participação subjetiva do trabalhador. Ao se introduzir a produção mecanizada, essa situação se modifica radicalmente porque :

Somente depois que as ferramentas se transformaram de ferramentas do organismo humano em ferramentas de um aparelho mecânico, isto é, em máquina-ferramenta, também a máquina motriz adquiriu uma forma autônoma, totalmente emancipada dos limites da força humana. [...] Uma máquina motriz podia agora mover muitas máquinas de trabalho ao mesmo tempo. (Ibid.: 452).

A máquina de trabalho combinada, agora um sistema articulado que reúne tanto máquinas de trabalho individuais de vários tipos quanto diversos grupos dessas máquinas, é tanto mais perfeita quanto mais contínuo for seu processo total, quer dizer, quanto menos interrupções a matéria-prima sofrer ao passar de sua primeira à sua última fase e, portanto, quanto mais essa passagem de uma fase a outra for efetuada não pela mão humana, mas pela própria maquinaria. Se na manufatura o isolamento dos processos particulares é um princípio dado pela própria divisão do trabalho, na fábrica desenvolvida predomina, ao contrário, a continuidade dos processos particulares. (Ibid.: 454).

Na produção seriada caracterizada pela manufatura, a mais-valia relativa - mais-valia obtida mediante a diminuição do tempo de trabalho necessário - era pequena devido ao fato de o tempo de trabalho se aproximar muito do tempo disponível, não permitindo um aumento no trabalho excedente. Com o advento da industrialização, devido à redução do tempo socialmente necessário para a produção social, há um aumento significativo do trabalho excedente e da extração de mais-valia relativa, tornando necessário e possível a expansão do capital para a totalidade da produção social. Estas condições levam a uma queda da taxa de lucro, que deve ser respondida com uma ampliação da produção absoluta de valor, conduzindo os capitalistas não apenas a intensificação do trabalho, como também a ampliação da quantidade de mercadorias produzidas. Este aumento de mercadorias faz com que o valor se reduza e, com ele, a quantidade de trabalho social incorporado na mercadoria, caracterizando,

deste modo, uma situação em que, ao passo que o trabalhador produtivo é desvalorizado, a produção capitalista se vê obrigada a um desenvolvimento não apenas intensivo como também extensivo. Cria-se um ciclo em que os mesmos elementos que produzem um decréscimo na taxa de lucro e impelem o capital social para sua ampliação absoluta, fazem com que as mercadorias – veículos de valor - fiquem mais baratas, desvalorizando o âmago da geração de valor do sistema: o trabalho produtivo.

Para chegar a esse ponto, Marx examina como a maquinaria intensifica a exploração do trabalhador na medida em que altera a composição orgânica do capital – o que foi brevemente abordado acima a partir da obra *Razão e revolução*, devendo ser agora retomado para a explicação do trabalho imaterial. Dentro desta alteração, a própria condição material da maquinaria em sua relação com o processo de valor leva a intensificação do trabalho⁸⁴. Apesar de aumentar a produtividade, a maquinaria não produz valor, apenas transfere o valor do trabalho vivo ao produto confeccionado. Para reduzir seu valor social – diminuindo os custos de produção do capitalista -, a maquinaria deve ser constantemente aperfeiçoada tecnicamente (avanço tecnológico) no ramo da produção das máquinas. Nesse sentido, o avanço tecnológico é impulsionado pela própria dinâmica capitalista de produção de valor. Entretanto, este avanço não se reflete na diminuição de exploração do trabalho, ou seja, o avanço das forças produtivas na produção social não interfere positivamente na sociabilidade, mesmo que tenha como resultado um aumento na produtividade do trabalho. Ao contrário disto, dentro da dinâmica de produção de valor, Marx indica que a maquinaria, para não se desvalorizar, deve ser consumida no menor intervalo de tempo possível, desenvolvendo a necessidade capitalista de prolongar a jornada de trabalho – ampliando a extração da mais-valia relativa. Caso esta jornada seja juridicamente fixada, o capital intensifica a exploração através do aumento do ritmo da máquina e da imposição do salário por peça. Dessa forma, a introdução da maquinaria repercute na desvalorização e desqualificação do trabalhador frente ao meio de produção, acarretando em uma série de debilidades físicas e mentais nos operários:

Na manufatura e no artesanato, o trabalhador se serve de ferramenta; na fábrica, ele serve à máquina. Lá, o movimento do meio de trabalho parte dele; aqui, ao contrário, é ele quem tem de acompanhar o movimento. Na manufatura, os trabalhadores constituem membros de um mecanismo vivo. Na fábrica, tem-se um mecanismo morto, independente deles e ao qual são

⁸⁴ “[...] há uma grande diferença entre a máquina como formadora de valor e como elemento formador do produto, e essa diferença é tanto maior quanto mais longo for o período durante o qual a mesma maquinaria serve repetidamente no mesmo processo de trabalho.” (Ibid.: 460-461).

incorporados como apêndices vivos. [...] Transformado num autômato, o próprio meio de trabalho se confronta, durante o processo de trabalho, com o trabalhador como capital, como trabalho morto a dominar e sugar a força de trabalho viva. (Ibid.: 494-495).

A simultaneidade contida na produção capitalista entre processo de trabalho e processo de valorização do capital faz com que uma revolução tecnológica, que deveria ser utilizada para melhorar a sociabilidade humana, subordine toda a capacidade produtiva do homem - através do fetichismo e da alienação - à lógica destrutiva do capital em sua busca desenfreada pela reprodução do valor. Eis o norte da crítica marxiana: centra-se na dialética entre a relação desigual entre capital e trabalho, constitutiva de toda interatividade social e, dentro dela, da própria atividade sensível do indivíduo. Apesar da introdução da maquinaria no processo de produção colocar o trabalhador em luta contra o próprio meio de trabalho, intensificando sua exploração de diversas formas, a luta entre capitalista e trabalhador assalariado é anterior a esse período, compondo-se pela própria relação capitalista (Cf. Ibid.: 499). Ou seja, ainda que a maquinaria expresse essa miséria humana em meio à perversidade do capital, esta perversidade está para além desta configuração específica. O que é importante ser frisado, considerando as discussões a respeito do trabalho imaterial, como se poderá observar adiante.

Tendo em vista à expansão capitalista, a esfera produtiva se torna cada vez maior e mais complexa, exigindo o desenvolvimento de outras atividades necessárias a seu funcionamento eficaz, que não são capazes de produzir valor. Trata-se dos trabalhos improdutivos: aqueles indiferentes à particularidade do valor de uso que está sendo produzido, não conseguindo incorporar seu tempo de trabalho no produto e, com isso, não gerando mais-valia. Como exemplo, podem-se mencionar as atividades de contabilidade e gerência de empresas produtivas privadas, cujas concretizações não se relacionam diretamente com a mercadoria produzida. Mas, mesmo assim, se sua atividade não fosse exercida, todo o processo de trabalho que lhe é estranho não teria condições de se reproduzir. Importante dizer que a objetivação do trabalho concreto nem sempre implica em uma fixação numa matéria física - ou seja, podem ter uma forma imaterial -, por isso, pode haver trabalho produtivo em um serviço, por exemplo, pois este pode ter um efeito útil. Deve-se definir, a esse respeito, que o trabalho produtivo implica sempre numa relação social determinada entre o trabalho e seus meios, manifestada na incorporação de mais-valia ao produto de trabalho. Deste modo, o trabalho produtivo se restringe à esfera produtiva, não existindo exclusivamente na

esfera da circulação, embora ele possa surgir nelaocultado em uma forma circulatória aparente – como exemplo os trabalhos relacionados ao estoque, conservação e transporte de valores de uso.

Impactado pelo crescente desenvolvimento das forças produtivas, o grau de complexificação da indústria moderna acaba separando o trabalho coletivo: de um lado, o trabalho produtivo direto na indústria – extremamente simplificado -, e, do outro, o trabalho complexo indireto ou científico, que cria e aperfeiçoa o instrumental de trabalho – objetivado na ciência e tecnologia. Mediante o aperfeiçoamento das tecnologias de trabalho se efetua uma economia de produção: aumentando a produtividade do trabalho se reduz o preço de custo capitalista. Dentro do contexto das relações de concorrência entre os capitais produtivos – que obriga a redução do preço de custo em relação ao médio -, torna-se uma necessidade de sobrevivência no mercado a função dos trabalhadores qualificados produtores de ciência e tecnologia. A ciência vai sendo subsumida ao capital, desenvolvendo-se em conformidade com as necessidades capitalistas de expansão. Em sua reprodução do valor, para que aumente o montante de mercadorias, a produção capitalista busca a diversificação, estendendo os valores de uso mediante a criação de novos valores de uso possibilitados pelo avanço tecnológico. Novos ramos de produção são criados para a expansão da exploração do trabalho, desenvolvendo, assim, novos tipos de mercadorias criadas através de produtos e serviços imateriais do trabalho, sendo estes novos processos produtivos subsumidos ao capital. Em meio a isso, o trabalho científico interessa ao capital não pela incorporação de valor em seu dispêndio de força de trabalho, mas por sua capacidade de criação de valores de uso. Ao promover emprego ao trabalhador coletivo assalariado e possibilitar inovações técnicas que aumentam a produtividade do trabalho, o trabalho imaterial se torna um trabalho realmente produtivo para o capital.

A esse respeito, Marx indica nos *Grundrisse* que:

[...] à medida que a grande indústria se desenvolve, a criação da riqueza efetiva passa a depender menos do tempo de trabalho e do *quantum* do trabalho empregado que do poder dos agentes postos em movimento durante o tempo de trabalho, poder que – sua poderosa efetividade -, por sua vez, não tem nenhuma relação com o tempo de trabalho imediato, que custa sua produção, mas que depende, ao contrário, do nível geral da ciência e do progresso da tecnologia, ou da aplicação dessa ciência à produção. (MARX, 2011: 587).

Ou seja, não é o tempo de trabalho complexo dispendido na produção científica que determina o aprimoramento das forças produtivas, mas sim o nível social de

desenvolvimento da ciência e da tecnologia aproveitado pela atividade do trabalho complexo. Mesmo sem sua mensuração no *quantum* de trabalho empregado, na medida em que esta atividade se torna central para a reprodução capitalista do valor, termina por se sujeitar à necessidade de diminuição de custos do capital que o emprega. Deste modo, o próprio processo de trabalho científico e tecnológico se configura enquanto processo coletivo e composto de trabalho, também sujeito a aprimoramentos técnicos. A ciência que, inicialmente, não tinha custos ao capitalista, passa a ter a partir do momento em que se transforma em uma função social sujeita as leis da concorrência. Ao ser totalmente instrumentalizado para a reprodução do capital, a produção científica e tecnológica demonstra ser realmente subsumida por ele, objetivando valor multiplicado aos produtos que criam. Diminuindo a quantidade absoluta de trabalho que certo montante de capital consegue gerir, o trabalho complexo indireto funciona com taxa superior de mais-valia, isto é, aumenta a exploração de riqueza – mesmo que não a crie.

Contudo, o trabalho vivo continua sendo o âmago do valor, ou seja, ele que possibilita a obtenção da mais-valia. Por essa razão, esta divisão dentro do trabalho coletivo – direto e indireto - expressa a contradição imanente do processo de produção capitalista, visto que, na medida em que o capital produtivo utiliza os resultados do trabalho científico, diminui a quantidade necessária de força de trabalho concreta para a produção, demandando uma quantidade maior de trabalho científico para sanar essa desvalorização. Esta contradição vai configurando uma situação em que a força de trabalho direta é substituída pela ampliação do trabalho complexo indireto voltado ao desenvolvimento das forças produtivas. O aumento desta forma de trabalho gera uma complexificação e uma intensificação do trabalho direto dentro da produção, pois, com o advento de máquinas mais elaboradas, passa-se a exigir tanto uma formação subjetiva prévia quanto frações maiores de processos produtivos a serem executados no trabalho.

Ao mesmo tempo em que amplia a produtividade do trabalho, o capital entrava esse potencial produtivo, considerando que, ao se submeter à finalidade social de reprodução do capital, o desenvolvimento científico cada vez mais se caracteriza por uma estagnação técnica ao preferir utilizar uma grande quantidade de trabalho simples, do que fazer o maior uso possível de mecanismos automatizados de produção. Assim, a própria reprodução ampliada do capital impede a automação generalizada da produção social. Tal impedimento também se dá porque o próprio trabalho científico, diferentemente do trabalho material direto, não pode ser completamente substituído por

instrumental objetivo de trabalho, necessitando irrevogavelmente de interferência humana. Configura-se, então, uma situação em que:

O próprio capital é a contradição em processo, [pelo fato] de que procura reduzir o tempo de trabalho a um mínimo, ao mesmo tempo que, por outro lado, põe o tempo de trabalho como única medida e fonte da riqueza. Por essa razão, ele diminui o tempo de trabalho na forma do trabalho necessário para aumentá-lo na forma do supérfluo; por isso, põe em medida crescente o trabalho supérfluo como condição – questão de vida e morte – do necessário. Por um lado, portanto, ele traz a vida todas as forças da ciência e da natureza, bem como da combinação social e do intercâmbio social, para tornar a criação da riqueza (relativamente) independente do tempo de trabalho empregado. Por outro, ele quer medir essas gigantescas forças sociais assim criadas e encerrá-las nos limites requeridos para conservar o valor já criado como valor. (Ibid.: 588-589).

Neste sentido, este desenvolvimento produtivo agudiza seu aspecto contraditório, sem conseguir desfazer as desiguais relações capitalistas de produção, pois, mesmo com o crescimento do trabalho morto, não existe sua possibilidade sem a exploração intensificada de trabalho vivo, por menor que ele seja. Portanto, o desenvolvimento produtivo da sociedade capitalista se sujeita completamente a finalidade de produzir valor, perpetuando a contínua subsunção do trabalho ao capital, ainda que assim o faça dentro de um novo quadro.

Tendo feitas estas pontuações sobre o impacto da tecnologia no processo produtivo a partir da própria teoria do valor marxiana, pode-se, então, retornar ao texto de Marcuse de 1964, *A ideologia da sociedade industrial - O Homem Unidimensional*, no qual é possível vê-lo abordar as transformações no processo de produção que impactam as classes trabalhadoras dentro da sociedade industrial avançada de modo decisivo. A respeito de tais transformações observadas na classe trabalhadora, ele expõe quatro fatores principais.⁸⁵

O primeiro ponto se refere à redução da quantidade e intensidade da energia física do trabalhador utilizada em seu tempo de trabalho a partir do aumento de mecanização no processo produtivo. Como já exposto, dentro da dinâmica do trabalho imaterial no processo de valorização do capital, este fato aconteceu sem com isso diminuir a exploração do trabalhador, ponto este observado pelo próprio Marx nos *Grundrisse*. Compreendendo de maneira equivocada a posição marxiana sobre a miséria

⁸⁵Considerando os limites de nossa exposição, preocupada em tratar da abordagem marcuseana sobre o engajamento, a noção marxista de classe trabalhadora e sua interpretação sobre a viabilidade de algumas categorias centrais do marxismo, detemo-nos a apresentação analítica destes fatores, recorrendo, quando necessário, a outros momentos da obra.

do trabalhador como sendo exclusivamente em seu âmbito físico, Marcuse conclui que a transformação gerada pela mecanização:

[...] tem grande impacto sobre o conceito marxista de trabalhador (proletário). Para Marx, proletário é, primordialmente, o trabalhador braçal que gasta e esgota sua energia física no processo de trabalhar, até mesmo se trabalha com máquinas. A compra e o uso dessa energia física, em condições sub-humanas, para a apropriação privada da mais valia, traziam consigo os revoltantes aspectos desumanos da exploração; a noção marxista denuncia a dor física e a miséria do trabalho. Este é o elemento material, tangível da escravidão e alienação salarial – a dimensão psicológica e biológica do capitalismo clássico. (MARCUSE, 1973:42).

Marcuse enxerga, acertadamente, modificações na configuração da exploração - o que foi visto como a participação na tendência histórica do aumento do trabalho complexo indireto e a diminuição do trabalho direto -, entretanto, leva ao limite o conceito marxista de trabalhador ao entender, erroneamente, estas transformações enquanto modificação da própria condição de exploração. Por certo, pode-se observar, já em 1964, uma tendência de desproletarização do trabalho fabril em determinados países de capitalismo avançado. Contudo, simultaneamente, ocorreram novas configurações da exploração dos trabalhadores muito mais complexas do que simplesmente a diminuição de proletários. Complexidade relacionada diretamente ao fato do mercado existir de maneira internacional, vinculando produtos e produtores caracterizados dentro de diferentes graus de industrialização e desenvolvimento econômico. Longe da tendência destes estágios econômicos se igualarem, os diferentes capitais criam relações de interdependência para sobreviverem no mercado, cada um dentro de sua possibilidade de expansão e, assim, com suas peculiaridades materiais. Por essa razão, seria mais apropriado levantar estas modificações na morfologia do trabalho indicando para o processo de “heterogeneização do trabalho”, que apresenta sua configuração em um compasso com as condições objetivas dadas no desenvolvimento do processo de produção de valor do capital. Eis algumas de suas formas: a expansão do trabalho assalariado - devido à assimilação dos trabalhos improdutivos -; o aumento do contingente feminino no setor operário; além de uma inimaginável - dado o grau de aprimoramento tecnológico e o descompasso com o aumento das atividades de gerência - “subproletarização intensificada, presente na expansão do trabalho parcial, temporário, precário, subcontratado, ‘terceirizado’, que marca a sociedade dual no capitalismo avançado” (ANTUNES, 2002: 49). Esta última forma sendo exemplar para o caráter contraditório do processo produtivo capitalista.

Não apenas a condição de exploração é questionada por Marcuse, como também a atitude do explorado a ela associada. Acerca disso, Marx já pontuava algo importante para o enfrentamento desta problemática não tão atual – que tem seu caráter dramático intensificado pelas diferentes formas assumidas pelo processo capitalista em momentos históricos distintos -, a saber: o fato da não uniformidade da classe trabalhadora, o qual ele relaciona diretamente com sua caracterização enquanto consciência de classe contingente. Ainda que se manifeste em figurações sociais diversas - o que não é inimaginável dada a própria dinâmica histórica em seu compasso com a lógica objetiva capitalista voraz por produção de valor -, os trabalhadores continuam se constituindo enquanto classe devido ao fato destas modificações sociais não colocarem em xeque o antagonismo estrutural entre aqueles que detêm os meios de produção e os que não os detêm. Seu interesse de classe continua objetivamente posto, apesar da grande distância nos trabalhadores entre sua consciência de classe contingente e sua consciência de classe necessária. Com isso, não se pretende defender uma visão essencialista de classe, mas sim sublinhar a compreensão marxiana da classe social enquanto uma abstração concreta que se fundamenta em uma formação social específica, trazendo, assim, determinações materiais específicas aos indivíduos nela configurados. Sobre a questão das classes, vale recorrer ao seguinte trecho escrito em 1845 por Marx e Engels:

Os indivíduos singulares formam uma classe somente na medida em que têm de promover uma luta contra uma outra classe; de resto, eles mesmo se posicionam uns contra os outros, como inimigos, na concorrência. Por outro lado, a classe se autonomiza, por sua vez, em face dos indivíduos, de modo que estes encontram suas condições de vida predestinada e recebem já pronta da classe a sua posição na vida e, com isso, seu desenvolvimento pessoal; são subsumidos a ela. É o mesmo fenômeno que a da subsunção dos indivíduos singulares à divisão do trabalho e ele só pode ser suprimido pela superação da propriedade privada e do próprio trabalho [...]. (MARX e ENGELS, 2007: 63).

Retornando aos pontos levantados por Marcuse, o segundo deles se trata da estratificação ocupacional enquanto tendência de assimilação, destacando-se a situação dos “colarinhos-brancos” e o aumento da quantidade de trabalhadores não vinculados diretamente à produção. Esta discussão vem de encontro com a do primeiro ponto, pois tematiza o declínio da mão-de-obra operária enquanto questionamento da própria noção marxista de classe trabalhadora. Marcuse indica também o fato do aprimoramento técnico da máquina ocasionar a diminuição da “autonomia profissional” na medida em que integra uma profissão específica “com outras profissões que sofrem e dirigem o conjunto técnico, no quanto se torna, ela própria, um sistema de ferramentas e relações

mecânicas, indo, assim, mais além do processo de trabalho individual” (MARCUSE, 1973: 45). Para Marcuse, o trabalhador que conseguia antes viver sua “escravização” de “modo específico”, passa a ter um menor potencial de parar o processo produtivo ao não se identificar mais tanto com uma ocupação específica destacada. A esse respeito, é necessário observar que não é a própria ocupação específica da pessoa que define sua posição social, assim como não é o seu trabalho concreto que será levado em consideração nas relações de produção. Se nestas o que é importante é a condição do trabalho concreto ser abstraído em trabalho abstrato, naquele caso importa que a ocupação possa ser tomada enquanto uma condição de assalariamento, em que o trabalhador é obrigado a travar uma série de relações num determinado regime produtivo.

Existiu, a partir principalmente de meados dos anos 60, uma produção sociológica⁸⁶ que apontava para estas características levantadas por Marcuse, chegando a questionar, a partir das transformações de cunho autômato ocorridas na esfera produtiva, o próprio envolvimento da atividade produtiva humana na esfera industrial. Comentando um trecho de Daniel Bell, o próprio Marcuse conclui que “o que está em jogo é a compatibilidade do progresso técnico com as próprias instituições criadas pela

⁸⁶ Essas elaborações teóricas são conhecidas como teorias pós-industriais, e partem justamente do questionamento da sociologia clássica sobre a composição da sociedade moderna. Em sua tese de doutorado, Henrique Amorim menciona algumas produções da sociologia do trabalho dos anos 1960 e 1970 enquanto originárias dos desdobramentos teóricos da tese da não-centralidade do trabalho, ligada a esta compreensão de sociedade pós-industrial. A seu ver, já nestas décadas pode-se notar uma fusão teórica peculiar: uma concepção individual de trabalho conectada a questão do primado das forças produtivas como motor da história. O que levaria a uma negação da classe trabalhadora baseada na suposição de sua inexistência social, considerando a heterogeneidade de sua configuração social e a dificuldade de reconhecimento de uma identidade que agregaria essa diversidade de indivíduos. Esta perspectiva teria sido influenciada pela tese weberiana da racionalização: “O ininterrupto e inevitável processo de racionalização da vida acabaria por reprimir as possibilidades de resistência dos grupos que se encontram dominados pela força do movimento econômico do capital. Em seus desdobramentos teóricos, este processo seria responsável pelo fim das práticas revolucionárias, das possibilidades da luta anticapitalista, já que a disseminação da racionalidade econômica e da burocracia por ela ativada impediriam qualquer possibilidade de transformação estrutural da sociedade.” (AMORIM, 2006: 94-95). A influência desta tese weberiana teria reduzido, então, a tese do proletariado enquanto classe revolucionária ao “espectro limitado do trabalhador isolado” (Ibid.: 96), substituindo as classes sociais por categorias profissionais. Nas décadas de 1980 e 1990, essas perspectivas ganham corpo. Assim, se classicamente considerava-se a sociedade capitalista moderna como expressão de uma “sociedade do trabalho”, por ser esta atividade central para a sociabilidade em geral, com as teorias pós-industriais destaca-se a transformação produzida nessas sociedades pelo avanço da microeletrônica na esfera produtiva, supostamente diminuindo o emprego de trabalhadores na indústria, o que, conseqüentemente, levaria a uma diminuição da importância do trabalho de maneira geral. As teorias pós-industriais podem se manifestar de variadas formas, aceitando ou negando os preceitos indicados. Seriam elas as teorias da sociedade da informação, as pós-fordistas e as pós-modernas. A este respeito, ver: KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Trad. Ruy Jungmann. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2006.

industrialização” (Ibid.: 46). Contudo, grande parte desta produção sofria de uma limitação metodológica: fazia dos dados o próprio critério de verdade. Afastando-se, deste modo, de uma concepção de realidade marxiana que não apenas apreende as determinações de um momento histórico, mas sim que a conjuga dentro da totalidade social, analisando o movimento contraditório do âmbito econômico com toda a teoria política – com sua pressuposição classista - que a subjaz. Neste sentido, pode-se indagar se Marcuse faz referência a este ponto essencial, qual seja: estas modificações interferem no trabalho produtivo dentro do processo de valorização do capital?

Com relação a isto, Marcuse se volta contra a noção marxista de “composição orgânica do capital” ao identificar que a transformação tecnológica “tende a acabar com a máquina como um instrumento individual de produção, como uma ‘unidade absoluta’”:

Segundo Marx, a máquina jamais cria valor, meramente transferindo o seu próprio valor para o produto, enquanto a mais-valia continua sendo o resultado da exploração do trabalho vivo. A máquina é a personificação do poder de trabalho humano e, por meio disso, o trabalho progressivo (trabalho morto) se preserva e determina o trabalho vivo. Agora, a automatização parece alterar qualitativamente a relação entre trabalho morto e trabalho vivo; tende para um ponto em que a produtividade é determinada ‘pelas máquinas e não pelo rendimento individual’. (MARCUSE, 1973:46).

Com certeza, a automação impacta a produção material do trabalho, mas não suprime o trabalho em si, reconfigurando o trabalho produtivo ao aumentar outra forma de trabalho, a saber, o trabalho complexo indireto. Esta reconfiguração não pode ser exagerada, pois *confunde o papel da mais-valia dentro do processo de produção de valor, levando a uma interpretação equivocada sobre a relação entre o progresso das forças produtivas e as relações sociais de produção*. Assim, ainda que Marcuse não invalide a teoria do valor marxiana, voltando-se mais para o questionamento das modificações na função das classes sociais e para a inviabilidade da noção marxiana de transição para o socialismo, é possível perceber uma compreensão desacertada desta teoria do valor devido a sua interpretação das mudanças que ocorriam dentro do processo de produção. Olhando com mais cuidado para sua abordagem sobre uma possível acentuação da luta de classes, pode-se notar uma relativa confiança em um progresso técnico autônomo:

Na fase atual do capitalismo desenvolvido, o trabalho organizado se opõe de direito à automatização sem emprego compensador. *Insiste na utilização extensa da força de trabalho na produção material e, assim, se opõe ao progresso técnico. Contudo, ao fazê-lo se opõe à mais eficiente utilização do*

capital; estorva esforços intensificados para elevar a produtividade do trabalho. Em outras palavras, o impedimento contínuo da automatização poderá enfraquecer a posição competitiva nacional e internacional do capital, ocasionar uma depressão de longo alcance e, conseqüentemente, reativar o conflito de interesse de classes. (Ibid.: 53). [grifos meus]

Diferentemente do que Marcuse coloca acima, a eficiência na utilização do capital depende do papel da mais-valia dentro do processo de produção de valor, não simplesmente do aumento da automatização. O que significa que mesmo com a reconfiguração do trabalho complexo direto e indireto, o capitalismo continua necessitando, para a expansão da produção produtiva, de massas de trabalho que a impedem de reconfigurar radicalmente estes tipos de trabalho. Afinal, o aumento da quantidade de trabalho morto representada pelo desenvolvimento tecnológico depende duma quantidade crescente de trabalho vivo que será sacrificada, tornando-se, então, um morto-vivo mecânico. Tal necessidade está para além de uma configuração específica, colocando-se como peculiaridade constitutiva da própria utilização do capital.

Acerca deste âmbito, apesar de estar em uma realidade histórica diferente, Marx levanta uma questão essencial:

O capital só emprega a máquina,[...]na medida em que ela capacita o trabalhador a trabalhar uma parte maior do seu tempo para o capital, a se relacionar a uma parte maior do seu tempo como não pertencente a ele, a trabalhar mais tempo para o outro. Na verdade, por meio desse processo o *quantum* de trabalho necessário para a produção de certo objeto é reduzido a um mínimo, mas só para que, com isso, um máximo de trabalho seja valorizado em um máximo de tais objetos. O primeiro aspecto é importante, porque o capital aqui – de forma inteiramente involuntária – reduz o trabalho humano, o dispêndio de energia, a um mínimo. Isso beneficiará o trabalho emancipado e é a condição de sua emancipação. (MARX, 2011: 585).

A intensificação do trabalho possibilitada pelo avanço tecnológico não retira a importância do trabalho vivo no processo produtivo – certamente, coloca-o em nova configuração. Até mesmo o trabalho indireto demanda este fator humano irrevogável, considerando ainda que, diferentemente do trabalho direto, o trabalho científico não pode ser totalmente mecanizado – mesmo que a produção científica e tecnológica se limite a meramente reproduzir os objetivos capitalistas de produção. Tendo em vista as condições técnicas que poderiam possibilitar a realização do trabalho emancipado, esta situação expressa o limite colocado pela valorização do capital ao desenvolvimento ilimitado das forças produtivas sociais.

Mesmo o trabalhador não fabril sofre o impacto da intensificação do trabalho, existindo uma base real de exploração nas atividades indiretas. Por certo, trata-se de outro tipo de exploração, o que não retira o fato de sua explicitação objetiva se

apresentar em sua vinculação com o conjunto total da produção. Este ponto entrechoque com as críticas marcuseanas da noção marxista de classe trabalhadora. A acentuação de Marcuse sobre o caráter contrarrevolucionário da classe trabalhadora de sua época permanece no âmbito do trabalho individual. O que pode ser percebido em sua avaliação sobre o “elemento colarinho-branco”:

[...] a proporção decrescente da força de trabalho humana no processo de produção significa um declínio no poder político da oposição. Em vista do crescente peso do elemento colarinho-branco no processo, a radicalização política teria de ser acompanhada do surgimento de consciência e ação políticas independentes no seio dos grupos colarinhos-brancos – um acontecimento assaz improvável na sociedade industrial desenvolvida. O impulso acelerado para organizar o crescente elemento de colarinho branco nos sindicatos industriais poderá, caso chegue a ter êxito, resultar no crescimento de uma consciência sindical desses grupos, mas dificilmente em sua radicalização política. (MARCUSE, 1973: 53-54).

Com setores da classe trabalhadora com objetivos tão díspares, como alinha-los numa mesma identidade de classe? Retoma-se a questão da integração como fator desmobilizador. O que se vincula diretamente com uma situação histórica específica, como indica o próprio Marcuse: “sob tais circunstâncias, as perspectivas de uma perfeita contenção das tendências centrífugas dependem primordialmente da habilidade dos interesses adquiridos para se ajustarem e ajustarem sua economia às exigências do Estado do Bem-Estar Social” (Ibid.: 54). Este trecho sugere a seguinte questão: pode-se conceber a integração da mesma forma que Marcuse o faz em 1964, dentro de um contexto político diferente do Estado de Bem-Estar Social? Se Marcuse, nos anos 1940, chega a tematizar a integração sem deduzir sobre esta modificação tão grave na configuração das classes sociais, pode-se, então, concluir que o momento histórico dos anos 1950 e 1960 influenciaram em suas reformulações de categorias marxistas centrais. Frente a isso, cabe a indagação: a especificidade desta situação histórica não teria levado Marcuse a produzir reformulações teóricas limitadas a ela?

Sem pretender responder estas questões neste momento, é importante perceber que Marcuse não analisa apenas um momento político⁸⁷, procurando produzir também exames sobre as transformações *decisivas* da classe trabalhadora tendo como base o

⁸⁷ Deve-se mencionar que assim também o faz, produzindo uma análise de grande valia acerca do Estado Beligerante ao examinar, em meio à conjuntura política da Guerra Fria, como tecnologia e dominação podem se unir assumindo um caráter totalitário em uma sociedade coercitiva orientada para uma cultura do medo, no caso, a estadunidense. Dentro disso, a industrialização é também interpretada em seu planejamento direcionado para a corrida armamentista, situação característica da intensificação do poder militar na composição da economia dos EUA. Ainda que estas questões sejam de grande relevância, infelizmente transcendem os limites deste trabalho.

próprio processo produtivo. Tal preocupação é notável quando, ao apresentar o terceiro fator, Marcuse questiona:

Essas alterações no caráter do trabalho e nos instrumentos de produção mudam a atitude e a consciência do trabalhador, o que se torna manifesto na “integração social e cultural” do trabalhador na sociedade capitalista, amplamente discutida. Será uma modificação somente na consciência? A resposta afirmativa, com frequência dada pelos marxistas, parece estranhamente inconsistente. Será tal alteração fundamental na consciência compreensível sem que se admita uma modificação correspondente na “existência social”? (Ibid.: 47).

Mesmo sem concordar com Marcuse sobre o significado que ele dá ao caráter de alteração do trabalho, deve-se concordar com ele acerca de que, de fato, ocorreu uma grande alteração no processo produtivo que reverbera nos âmbitos culturais e subjetivos da realidade social. Sendo assim, sabe-se que estas análises sobre a integração do trabalhador partem de uma mudança empírica importante, o que deve ser considerado para além de um problema de consciência. Mas será que assim Marcuse o faz?

Uma leitura dialética da realidade social que reivindique coerentemente a dialética materialista de Marx não pode ser negligente com o fato de o desenvolvimento ser uma característica da história do trabalho humano. O que significa que a história deve produzir mudanças essenciais na forma social, sendo esta uma premissa para a possível superação do sistema capitalista. Mas qualquer mudança social deve ser cuidadosamente avaliada em seu conteúdo estrutural, ou seja, enquanto necessidade objetiva das relações sociais materiais. Quando Marcuse aborda a transformação dos processos produtivos, refere-se a uma “organização tecnológica” necessária para o dinamismo da produção mecanizada enquanto geradora de uma integração entre o trabalhador e a fábrica: “nota-se uma ‘sofreguidão’ do trabalhador para ‘compartilhar da solução dos problemas de produção’” (Ibid.: 47). Ou seja, sua tematização se detém aos efeitos de uma consciência alienada pelo trabalho. Não se trata de adicionar tudo quanto possível à consciência de classe contingente, entretanto, esta compreensão é sim uma chave fundamental para o enfrentamento dos problemas da consciência de classe. Antes de se aproximar de uma visão semelhante a esta, no sentido da construção do movimento revolucionário dos trabalhadores, Marcuse expressa seu pessimismo ao fazer a sua leitura dos impactos destas transformações na subjetividade do trabalhador integrado, concluindo pela obsolescência destes caminhos emancipatórios do marxismo clássico.

No quarto ponto, Marcuse novamente faz uma consideração voltando-se para o âmbito subjetivo: “o novo mundo-do-trabalho tecnológico impõe um enfraquecimento da posição negativa da classe trabalhadora” (Ibid.: 48). Refere-se, para tanto, à influência das atividades de gerência e direção na caracterização da fonte tangível de exploração tornada invisível dentro de uma racionalidade objetiva vinculada menos à dominação do que à administração. Tal transfiguração se realiza pelo véu tecnológico que esconde os verdadeiros conflitos sociais. Aqui, observa-se o tratamento marcuseano de um problema importante no que concerne à organização política anticapitalista: cria-se um círculo vicioso de autopreservação sistêmica. Para demonstrá-lo, Marcuse argumenta ainda sobre os comportamentos dentro das dinâmicas organizativas de produção, no sentido de sua reprodução social. Com isso, não se quer dizer que estes comportamentos não têm um impacto importante na objetividade, mas apenas que Marcuse aborda essa perspectiva subjetiva ao tomar o problema da circularidade da reprodução do capital que o preserva.

Estas ponderações marcuseanas acerca das transformações da classe trabalhadora se relacionam com sua perspectiva de contenção social da crítica e da transformação social na sociedade chamada unidimensional - que, como visto, tem um contexto histórico e político preciso. A seu ver, as transformações da produção produtiva alteraram as próprias bases da crítica social ao mesmo tempo em que modificaram a explicitação das classes. Para Marcuse, ainda no século XIX, a crítica da sociedade industrial ganhava “concreção numa mediação histórica entre teoria e prática, valores e fatos, necessidades e objetivos.” (Ibid.: Idem). Apesar de não enxergar o desaparecimento das duas classes principais na constituição social – burguesia e proletariado -, Marcuse chega a dizer que “o desenvolvimento capitalista alterou a estrutura e a função dessas duas classes de tal modo que elas não mais parecem ser agentes da transformação histórica” (Ibid.: 16). Acerca disso, poderíamos questionar: Marcuse não estaria generalizando uma situação social específica – contrarrevolucionária e intensamente integradora dentro do contexto do Estado do Bem-Estar Social, sobretudo, estadunidense - ocasionando uma modificação equivocada no próprio sentido objetivo das classes? Marcuse não exageraria o impacto da mudança de configuração do trabalho complexo deixando de se ater a importância da mais-valia - que não deixa de existir com a diminuição do trabalho direto? Ao tratar das forças produtivas, ele não lhes daria certa autonomia ao não dimensioná-las corretamente dentro das relações sociais de produção – daí a possibilidade de sua leitura errônea

sobre a mais-valia? Parece existir na posição de Marcuse esta interpretação desacertada sobre o desenvolvimento das forças produtivas em sua necessária conexão com as relações sociais ligadas a objetividade da produção do valor. Tal desacerto pode ser observado em sua maneira de conceber o progresso técnico no trecho adiante:

Um interesse predominante na preservação e no melhoramento do *status quo* institucional une os antigos antagonistas nos setores mais avançados da sociedade contemporânea. E a própria ideia de transformação qualitativa recua diante das noções realistas de uma evolução não-explosiva proporcionalmente ao grau em que o progresso técnico garante o crescimento e a coesão da sociedade capitalista. Na falta de agentes e veículos de transformação social, a crítica é, assim, levada a recuar para um alto nível de abstração. Não há campo algum no qual teoria e prática, pensamento e ação se harmonizem. Até mesmo a análise mais empírica das alternativas históricas parece especulação irreal, e a adesão a ela uma questão de preferência pessoal (ou grupal). (Ibid.: 16). [grifos meus]

Curiosamente, dizendo isto, Marcuse não retira a importância de uma teoria crítica da sociedade, pois acredita que não é a aceitação desta realidade que a torna menos irracional e destrutiva, sendo necessária uma racionalidade crítica capaz de apontar a falsidade desta razão eficiente que rege a sociedade, permitindo que os homens percebam seus reais interesses. Contudo, dentro desta realidade, pontua que “a teoria crítica fica desprovida de fundamento lógico para transcender essa sociedade” (Ibid.: 17). Isto devido ao fenômeno da integração peculiar à sociedade industrial avançada que faz com que as categorias percam seu caráter crítico na medida em que deixam de ser esferas de tensão e contradição, “tendendo a tornar-se termos descritivos, ilusórios ou operacionais” (Ibid.: Idem). No contexto social do intenso operacionalismo, ocorreria o desenvolvimento de uma psicologia e de uma sociologia próprios, pelos quais se dá uma redução dos conceitos à sua descrição – no âmbito filosófico, o caso da filosofia analítica seria exemplar. Com isso, caracterizava-se um pensamento unidimensional que não conseguia significar verdadeiramente o todo social e que necessitava elementos de negação para superar este bloqueio crítico constituído por esta realidade. Diante destas condições, nem mesmo a dialética consegue manter seu potencial crítico:

Se a dialética entende a contradição como “necessidade” pertencente à própria “natureza do pensamento” [...], assim o faz porque a contradição pertence à própria natureza do objeto do pensamento, à realidade, onde a Razão é ainda Anti-Razão, e o irracional ainda racional. Inversamente, toda realidade estabelecida milita contra a lógica das contradições – favorece os modos de pensamento que conservam as formas de vida estabelecidas e os modos de comportamento que os reproduzem e aprimoram. A realidade em questão tem sua própria lógica e sua própria verdade; o esforço para

compreendê-las como tal e para transcender pressupõe uma lógica diferente, uma verdade contraditória. (Ibid.: 141).

Para enfrentar esta situação, a transcendência ganha uma força política ao trazer a compreensão de que esta realidade totalitária poderia ser diferente, dando capacidade de projeção de alternativas. Assim, de acordo com Marcuse, os conceitos universais se tornam ferramentas do pensamento crítico contra o pensamento positivo e doutrinário reinante. Daí a sua acentuação na importância da utopia – não devendo ser entendida por sua aceitação mais comum, como mera ilusão – encontrada no decorrer de todo seu percurso teórico, mas, ligada a um projeto político que lhe dá novas proporções, tal perspectiva surge nos seus escritos dos anos 1960 e, a partir deste texto de 1964, é frequentemente explorado em diversas de suas produções teóricas⁸⁸. Este utopismo revolucionário desacredita a noção de revolução enquanto “negação determinada” – sucessão interna de um projeto histórico – para começar a encaminhar a ideia de “escolha determinada”, pela qual se daria “a invasão da liberdade na necessidade histórica”. Sobre ela, Marcuse a relaciona com uma conhecida compreensão histórica de Marx, dizendo que: “a expressão nada mais faz do que condensar a proposição de que os homens fazem a sua própria história, mas fazem-na sob determinadas condições” (Ibid.: 206).

Segundo Marcuse, nestas condições, *a recuperação do poder negativo*⁸⁹ *destas categorias* pode ter a aparência de um retrocesso para o âmbito filosófico:

A tentativa de recuperar o objetivo crítico dessas categorias e de compreender como o objetivo foi cancelado pela realidade social parece, logo de início, uma regressão da teoria ligada à prática histórica para o pensamento abstrato e especulativo: da crítica da Economia Política para a Filosofia. Este caráter ideológico da crítica resulta do fato de a análise ser forçada a partir de uma posição “externa” às tendências da sociedade, tanto positivas como negativas, tanto produtivas como destrutivas. A sociedade industrial moderna é a identidade penetrante desses opostos – é o todo que está em questão. (Ibid.: 17-18).

A partir deste posicionamento de Marcuse, é possível entender o sentido de seu afastamento de uma série de categorias marxistas centrais que, na medida do necessário, procura reformular. Ao pontuar a centralidade da sociedade industrial, Marcuse incita a necessidade de concebê-la em toda sua importância para a reconstituição crítica da teoria. Com vistas a um entendimento mais apurado desta sociedade industrial, faz-se a

⁸⁸Podemos citar dois textos de Marcuse referenciais sobre este tema que, dado os limites do trabalho, não poderemos abordar, trata-se de *O fim da Utopia* e *Um ensaio sobre a libertação*.

⁸⁹Considerando a relação desta posição com a própria compreensão marcuseana da dialética marxista, este ponto será discutido de maneira detida no próximo capítulo.

recorrência à um autor marxista que tratou sobre a constituição do fordismo e sua transição para a acumulação flexível por uma abordagem histórica diferente da de Marcuse, procurando desenvolver uma interpretação dialética pautada na perspectiva da crítica da Economia Política. A partir da análise desta transição de regimes produtivos no que tange a sua reverberação nas práticas culturais, David Harvey encontra uma base materialista para entender o desenvolvimento do que chama de condição pós-moderna. Tal condição se relaciona com a emergência de novas formas dominantes de experimentação do tempo e do espaço que começam a se cristalizar no declínio do fordismo, na passagem dos anos 1960 para 1970. Estas modificações culturais não colocam em cheque as categorias centrais da teoria marxiana, pois é mediante o uso dialético destas que Harvey demonstra como estas mudanças culturais são expressões das novas formas de acumulação capitalista. Não cabe adentrar nos detalhes de sua tese. O interesse com ela aqui se dá por permitir uma visualização histórica que auxilia no entendimento de alguns elementos históricos relevantes para a análise da perspectiva teórica de Marcuse.

Em *Condição Pós-moderna*, Harvey se preocupa em entender as transformações da economia mundial ocorridas entre os anos 1960 e 1970, demonstrando como a reestruturação produtiva se deu dentro dos marcos do capital. Neste período, dá-se um momento de transição no regime de acumulação e nos modos de regulamentação sócio-política. Procurando desenvolver uma análise dialética, trata do modo de transformação da natureza pelos homens em sua conjunção com as relações sociais estabelecidas através dele. Segundo Harvey, existem dois problemas para a manutenção do sistema econômico capitalista: a concorrência, decorrente da liberdade de mercado que toca a fixação de preços; e a disciplina laboral, referente ao exercício do controle do tempo de trabalho socialmente necessária utilizado na produção de mercadorias enquanto necessário para o controle da extração de mais-valia. Apesar de sua procedência, estes problemas extrapolam o âmbito econômico, expressando-se no plano cultural mediante pressões institucionais. O Estado, as religiões, os sindicatos e outros grupos sociais organizados, produzem-nas; assim como o próprio estímulo por parte da indústria aos desejos individuais. Estes aspectos participam da produção e, deste modo, dos preços. Mesmo a necessidade do controle da produção também se expressa no âmbito cultural, visto que os trabalhadores devem ser treinados (educados) para terem apenas o conhecimento necessário à produção das mercadorias.

A partir do que chama de período fordista-keynesiano, referente à primeira metade da Guerra Fria (1945 a 1973), Harvey aborda o que seria a configuração de suas condições econômico-culturais. Desde 1914, o modelo de organização fabril fordista representava o que havia de mais avançado em estruturação do processo produtivo do modo de produção capitalista. Embora fosse uma continuação dos aspectos bem-sucedidos da organização industrial elaborada por Taylor – especialmente com relação ao parcelamento do processo de produção e da integração das diversas partes em um determinado ritmo, exigindo do trabalhador uma disciplina rígida de controle do tempo e do movimento –, o fordismo inova e vai para além dos limites de eficiência produtiva mediante a linha de montagem, mantendo os trabalhadores numa posição fixa que facilitava o exercício da disciplina temporal. De certa forma, a linha de montagem encarnava as mudanças no perfil da sociedade capitalista no limiar das grandes guerras: uma nova forma de pensar a produção e o consumo, ambos em massa; a política de controle e gerência do trabalho, em seu caráter especializado; e a relação entre indivíduo e coletividade. Mas Ford não se limitou a ela. Em busca de uma produção mais eficiente, ele elaborou formas de controlar o trabalhador para além da linha de montagem. Incitava e exigia o cuidado com hábitos de vida positivos à vida do trabalhador e da empresa, desenvolvendo uma política de controle da vida social dos seus trabalhadores.

Ainda assim, o estabelecimento do fordismo aconteceu de forma custosa. De acordo com Harvey, isto se deu, por um lado, em decorrência da situação da luta de classes e da forma de organização do trabalho produtivo que antecedia o período de surgimento e implantação do fordismo. Levando em conta que os trabalhadores estavam adaptados ao regime manufatureiro, parte deles teve grande dificuldade em aceitar um regime produtivo que lhes privava da concepção da mercadoria completa e que lhes obrigava a uma rotina completamente diferente de trabalho, muito mais massiva e enfadonha na sua exaustiva repetição de movimentos. Tal relutância gerou uma grande rotatividade da força de trabalho. Por outro lado, a outra dificuldade na implantação do fordismo tinha a ver com os modos e mecanismos de intervenção estatal. Antes da crise de 1930, o Estado tinha pouca interferência no mercado, permitindo uma selvagem liberdade mercantil, o que facilitou as crises de superprodução. Como os governos democráticos liberais, de ideologia de pouca intervenção estatal na economia, não mostraram eficiência no combate às crises, Harvey indica que ideologias nacionalistas diversas, geralmente com teor autoritarista, conseguiram ganhar espaço na opinião geral

e implantaram-se nos governos com formas de planejamento econômico de menor liberdade de iniciativa privada e maior controle do Estado na produção.

Em vista disso, no período pós-guerras o fordismo conseguiu superar estes obstáculos, pois, com uma atuação maior do Estado, propiciaram-se níveis mais estáveis de crescimento econômico e de aumento dos padrões de vida nos países centrais do capitalismo, além de se afastar as ameaças de guerras internacionais. Deste modo, duas causas, em uma vinculação mútua, permitiram a criação de mercados para expansão do fordismo: a reconstrução das plantas industriais dos países devastados pelas Grandes Guerras Mundiais e a ascensão de um novo tipo de indústria, baseada em tecnologias amadurecidas pelo complexo industrial-militar durante o período belicista. Este processo não apenas levou o fordismo ao seu limite máximo, como também desencadeou o seu processo de crise.

Conforme Harvey, a expansão econômica do pós-guerra se manifestou no poder corporativo por meio de um comprometimento com processos de mudança tecnológica no campo da produção e na caracterização de mercadorias. Isto gerou grandes investimentos em capital constante, no uso adequado da administração científica da produção e da propaganda, e na padronização cada vez maior das mercadorias. Caracterizando, assim, esta nova maneira de encarar o mercado como um novo tipo de monopolismo. Neste contexto, o Estado passa a assumir novas obrigações. Uma fundamental era o investimento público no setor econômico, viabilizando a manutenção do capitalismo no âmbito do controle harmonioso dos ciclos econômicos – produção e consumo. Desta forma, o nível de produtividade criado pelo capital para sua reprodução podia ser controlada. Além disso, propiciava-se mais consumo – através de mais empregos – e mais venda – mediante uma demanda maior de produtos -, completando o círculo de reprodução capitalista.

Harvey destaca que o fordismo, ao se expandir no período entre guerras, consolidou-se mundializando o capital. A reconstrução dos países atingidos pela guerra serviu como demanda para a economia dos EUA, que investiu na reconstrução de suas indústrias, transformando vários países europeus em novos mercados consumidores de seus produtos. Evitando uma crise de superprodução, a oferta estadunidense de materiais permitiu uma acelerada reindustrialização. Assim, surgia um novo tipo de indústria na Europa, com o mesmo porte tecnológico de alto grau que se observava nos países avançados. Consolidava-se uma nova disparidade produtiva entre os países capitalistas, acarretando em uma alteração na divisão internacional do trabalho.

Em seu ápice, o fordismo explicitava contradições, fazendo transparecer, deste modo, os próprios problemas insolúveis essenciais ao capitalismo. A tecnologia gerou, a partir do aumento da capacidade de extração de mais-valia, uma diminuição de trabalhadores no setor secundário, o que, de certa forma, materializava o fantasma da crise de superprodução. Ao defender interesses sociais aos trabalhadores que, na verdade, servia à manutenção econômica – fomentando renda e consumo –, o Estado começava a sofrer com a captação de recursos, reduzindo seus investimentos e arrefecendo a economia. Em tais condições, desenvolveu-se um período de estagnação da atividade produtiva e de inflação de preços, que acarretou numa substituição do regime de produção do fordismo. Contudo, a tendência do desenvolvimento tecnológico aplicado à produção não poderia ser parada, servindo de base para a acumulação flexível, novo regime que trazia não apenas uma forma específica de organização da produção e consumo, como também uma reestruturação política e social.

Diferentemente do fordismo, Harvey explica que a acumulação flexível não era mais marcada pela rigidez na linha de montagem, nem pela necessidade do controle corporativo na vida dos trabalhadores, mas se constituía na flexibilização dos processos do circuito do capital – processo de trabalho, mercado de trabalho, mercadorias e padrão de consumo. No início da década de 1970, estabeleciam-se novos setores de produção, novas formas de oferta de serviços financeiros, novos mercados e novas formas de gestão e controle da força de trabalho. Transformação esta que repercute na política: combate-se a política do Estado de Bem-Estar Social com uma onda neoconservadora que, ideologicamente, defendia a exoneração do Estado das despesas públicas com o intuito de controlar a inflação causada pela estagnação fiscal. Longe de ser exclusivamente uma expressão ideológica, seu fundamento material estava no aumento da competição internacional para a atração de capitais nas diversas economias nacionais, o que levou todos os Estados a assumirem mais ainda a função de aparelhos de manutenção da lógica do capital em detrimento da satisfação das necessidades reais da maioria da população. Assim, o Estado passou a intervir de outra forma na economia, preocupando-se mais com a manutenção da instabilidade financeira e o endividamento interno e externo. Em ambas as formas de regime de produção, notam-se uma manifestação capitalista em conservar algumas características essenciais, sendo as mais fundamentais pontuadas por Harvey: a orientação dos regimes de produção ao crescimento; a exploração do trabalho vivo na produção; e a necessidade de estímulo da dinamicidade da tecnologia e da organização. Neste sentido, as colocações centrais da

teoria do valor de Marx são utilizadas para uma leitura histórica que, diferentemente do que pensou Marcuse, não questionam a organicidade do capital (“composição orgânica do capital”), mas sim a confirmam.

O modo de produção capitalista se sustenta através da conversão de parte dos ganhos adquiridos no processo de produção e venda de mercadorias, mantendo-se mediante uma taxa equilibrada de crescimento. Por conta da criação excessiva de mercadorias, dá-se uma tendência de diminuição de extração do capital ao longo dos tempos pela incompletude do circuito de transformação da mercadoria. De acordo com Harvey, as transformações no regime de produção aparecem como resposta a esta situação – como é o caso da acumulação flexível -, ignorando as consequências sociais, ambientais e políticas a favor de uma expansão da produção de produtos e de mercados. Impõe-se a objetividade do movimento de reprodução do capital. Se não existe crescimento, explicita-se um momento de crise. Independente da forma que assuma, o capitalismo se constitui numa relação de classes entre os detentores do capital contra os possuidores da força do trabalho: por mais que o trabalho vivo tenha dado lugar a processos produtivos onde predomina o trabalho morto, deve-se lembrar de que este trabalho morto foi, em um determinado momento anterior da longa cadeia produtiva, trabalho vivo - força de trabalho dispendida na transformação imediata de matéria-prima numa nova mercadoria. Por isso, Harvey conclui que é pela extração de mais-valia que se constitui o sistema capitalista. Neste sentido, torna-se mais compreensível a importância do controle do trabalho para o lucro capitalista, fundamentando e mantendo a luta de classes. Para tanto, a inovação tecnológica e administrativa se torna uma ferramenta essencial que, apesar de trazer grandes modificações, não transforma este ponto central da objetividade das relações materiais dentro da produção do capital.

Portanto, a exposição de Harvey do movimento de transição destes regimes produtivos indica para o fato de que o capitalismo, com todas estas transformações, não mudou consideravelmente sua essência. Sua avaliação, deste modo, permite concluir que tal mudança expressa que o sistema reprodutor do capital vive em uma espécie de crise, reformulando-se para garantir uma sobrevivência que lhe permita escapar da barbárie, sem impactar tão decisivamente, como acreditou Marcuse, a função das classes sociais. Ao enxergar a sociedade industrial por uma visão mais totalizante sem a qual não conseguiria produzir uma leitura dialética caracterizada pela crítica da Economia Política – tendo em vista que acompanhar a explicitação da imanência histórica das relações capitalistas de produção exige tal totalidade -, Harvey não chega a perspectivas

tão fatalistas quanto à da ênfase marcuseana ao potencial integrador do capitalismo avançado – o que não significa que não tenha considerado o problema da integração. Antes, procura colocar a compreensão da subjetividade do trabalhador em compasso com cada situação histórica específica sempre em referência à totalidade social. Apenas desse modo, Harvey consegue empreender seu projeto, qual seja: acompanhar a passagem de uma cultura modernista para uma pós-modernista se pautando nas transformações materiais das relações sociais capitalistas em seu impacto nas formações culturais.

É possível notar algumas características semelhantes no conteúdo expresso pela retomada da teoria do valor de Marx. Sua compreensão sobre o efeito da maquinaria na subjetividade contribui para a percepção da centralidade de uma análise apegada ao processo produtivo social objetivo capitalista. Marx fala da incorporação do trabalhador à máquina como apêndice vivo, não mais caracterizando a atividade do trabalho enquanto iniciativa subjetiva, mas sim completamente dominada pela objetividade mecânica da máquina. Tal caracterização subjetiva não o levou a uma abordagem descomedida do problema da subjetividade desarticulada do seu estudo objetivo das tendências históricas do processo de valoração do capital, pelo contrário. Em seu entender, não existe construção de libertação sem a formação de uma coletividade que objetive a liberdade, por mais difícil que tal empreitada seja. De modo que retomar estas análises de Marx sobre o impacto da tecnologia no processo produtivo é fundamental para se compreender que, ainda que ele chegasse a análises tão negativas, não concluía com isso que o capital exercesse uma dominação irreversível. Atendo-se à dinâmica da produção social, não apenas à circulação e à distribuição a ela vinculada, Marx conseguiu perceber uma contradição no cerne da lógica objetiva do capitalismo que o encaminha para sua autodestruição. Somente por uma leitura dialética da lógica objetiva do processo de produção do capital que Marx desenvolve sua perspectiva de transição. Se Marx se apoiasse na situação da consciência de classe dos trabalhadores de sua época, poderia ele elaborar tal teoria da transição?

A retomada de Marx não tem a intenção de defender um sentido profético nas suas concepções, mas sim de demonstrar como Marx, ao investigar a essência estrutural do capitalismo mediante a apreensão dos nexos causais imanentes à própria totalidade social, conseguiu visualizar algumas tendências fundamentais mais amplas tanto na esfera objetiva, quanto na subjetiva. Por essa razão, pode-se concluir que o conteúdo perverso que a tecnologia terminou por assumir a partir, principalmente, dos anos 1950,

não contrasta com as concepções nucleares da teoria marxiana, incluindo a questão do nexo central entre luta de classes e revolução. Evidentemente, dito isto, não se quer defender uma cristalização do conteúdo teórico marxiano, visto que contradiria o seu próprio intento. Entretanto, há que se ter cuidado ao pretender reformular seus componentes metodológicos angulares, pois autoriza a perda da capacidade de compreender a totalidade histórica levando em conta que são elementos articulados na própria constituição dinâmica do ser social. Sendo o conhecimento da realidade o objetivo da elaboração da dialética marxista, tem-se que zelar pelos instrumentos de análise legados por Marx. Uma interpretação equivocada do momento histórico leva a uma tomada de posição prática também equivocada. Em outras palavras, a eficácia do engajamento depende, de modo incontornável, de uma visão dialética correta mais próxima o possível da situação histórica vigente. O que significa conseguir interpretá-la dentro de uma dimensão mais total, compreendendo seus vínculos e mediações essenciais para não se enredar em suas aparências mistificadoras imediatas.

Levando em conta as perspectivas de Marx e Harvey, depreende-se das análises de Marcuse sobre as transformações do trabalho, uma perda da centralidade da imanência histórica do trabalho dentro da totalidade do desenvolvimento social, pela qual, atentando-se para a conexão essencial entre forças produtivas e relações sociais de produção, pode-se melhor dimensionar o caráter transitório da cena política dentro da qual a exploração do trabalhador se conforma, bem como a situação da consciência social dentro disso. Sem o alcance do movimento constitutivo do ser social, não se alcança os verdadeiros problemas da práxis. Sem a base da crítica da Economia Política, perde-se de vista o caráter determinante da objetividade material do processo de produção de valor do capital, cuja visibilidade concreta depende da não absolutização das formas sociais imediatas. O risco de desenvolver um pensamento sem esta dialética é justamente perder a práxis em “sua função de guia e de controle em relação à consciência” (LUKÁCS, 1979: 52), visto que, no contexto do trabalho alienado, nada mais natural do que um pensamento que expressa esta alienação. Por conta disso, a preponderância da totalidade sobre a prioridade material da economia deve ser uma questão metodológica central para a dialética. Dentro de tal visão, as classes sociais continuam praticando seu papel colocado de antemão pela própria objetividade do processo produtivo do capital. Assim, qualquer mudança cultural, ideológica, interferem caráter revolucionário da classe trabalhadora e até mesmo tem o potencial de impactar aspectos do processo produtivo, mas não modificam sua essência estruturante

dentro da composição social, sendo verificável o contrário disto. Marcuse verificou tal premissa metodológica ao se voltar para o compasso da filosofia com a realidade histórica. Por essa perspectiva, a práxis não depende de sua conveniência histórica, mesmo em situações contrarrevolucionárias em que se torna por vezes inviável a organização coletiva, nas quais a prática política não consiga expressar sua radicalidade total, ela deve ser encaminhada com vistas à construção das condições da organização política revolucionária. Portanto, diferente do que indica Marcuse ao questionar a tese da inevitabilidade do fim do capitalismo e, através disso, a própria compreensão marxiana da transição para o socialismo, para Marx, a luta revolucionária não depende de um momento social de crise, ainda que este momento possa favorecê-la. De fato, para ele, a situação histórica só se torna verdadeiramente favorável na medida em que o proletariado estiver começando a desenvolver uma força organizada que busca estar consciente de si. Marx associa a prática revolucionária ao conceito de luta de classe, acentuando a necessidade da consciência de classe para que o proletariado protagonize o processo de superação do capitalismo. Esta consciência não é ingenuamente compreendida por ele, considerando sua visão do poder da consciência burguesa em sua materialização no conjunto de seus aparatos de dominação que se colocam a serviço da reprodução massiva da ideologia.

Considerando a exposição sobre a práxis encaminhada no primeiro capítulo desta pesquisa, pode-se verificar como a tendência já teórica de Marcuse de concebê-la o encaminha para um afastamento gradual de uma série de perspectivas marxistas mais ou menos relacionadas à questão da dialética materialista – sendo a mais evidente a centralidade da crítica da Economia Política. Algumas delas relacionam-se mais aos desdobramentos de uma interpretação dialética da realidade, como a questão da necessidade da organização coletiva da classe trabalhadora, a importância do partido revolucionário e a visualização das tendências históricas ligadas ao tema da transição ao socialismo. Sobre a visão dialética de Marcuse, deve-se frisar que ele assume e justifica sua posição excessivamente teórica legitimando-a em sua maneira de conceber o contexto político da época. Mas deve-se mais uma vez sublinhar que seu empreendimento teórico não se limita a um momento histórico, pois suas análises procuram apresentar transformações mais profundas trazidas pelo advento da “racionalidade tecnológica”, modificando as próprias possibilidades revolucionárias ao mesmo tempo em que alguns pontos estruturais da sociedade. Tal conceito marcuseano já utilizado desde os anos 1940 ganha uma nova dimensão no contexto da estabilização

do capitalismo, permitindo que o filósofo marxista chegue a uma série de conclusões que diferem das estabelecidas em seus primeiros textos⁹⁰. Se nos textos de 1930 e 1940, observa-se uma construção teórica muito próxima dos textos marxianos, fruto de uma leitura crítica dos mesmos, nos anos 1950 e, sobretudo, 1960, evidencia-se uma concepção teórica mais autoral de um marxista que procura analisar as determinações históricas do seu contexto político. Neste momento, o tema da práxis se verifica de maneira implícita em suas formulações, em sua configuração particular do nexo entre teoria e prática. Ponto este que nos permite questionar, buscando uma coerência entre seus textos de maturidade e de juventude: Marcuse consegue desenvolver uma interpretação dialética da realidade social? Não poderia se constatar uma análise que, por ter se originado de uma perspectiva já acentuadamente teórica de juventude, atêm-se aos âmbitos subjetivistas e mais imediatos da realidade histórica, chegando a uma série de desacertos de alguns preceitos essenciais da teoria marxiana para o alcance do movimento real da objetividade social?

A tentativa analítica de verificação destas questões levadas aqui a cabo procura demonstrar que tal possibilidade de desacertos não decorre da má vontade de Marcuse, pois se vincula a pressupostos históricos e fundamentos teóricos que estão para além dele. Com efeito, é notória sua preocupação com a efetivação da revolução. Independente do âmbito voluntarista, as condições sociais consolidam tendências ideológicas que procuram legitimar as relações sociais capitalistas, conduzindo os teóricos a visões cada vez mais paradoxais, como por exemplo, o dualismo entre teoria e prática. Sem alguns instrumentos metodológicos legados por Marx, torna-se impossível erigir uma visão crítica radical acerca das novas expressões objetivas do processo produtivo do capital. Deste modo, a contradição social que, por um ponto de vista dialético, deveria em sua intensificação procurar ser compreendida em seu potencial de superação, é dimensionada somente em seu ciclo manipulatório de autopreservação. A interpretação marcuseana da contenção da negatividade não expressa apenas uma nova maneira de entender a revolução, mas também uma incapacidade em enxergar, em sua

⁹⁰Michel Löwy aponta para uma modificação na perspectiva revolucionária de Marcuse, dizendo que, em *Razão e revolução* (1941), o autor ainda falava de revolução em termos de “negação determinada”, posição que se modifica em *A ideologia da sociedade industrial – O Homem Unidimensional* (1964), no qual ele pleiteia por uma negatividade mais total. Cf. LÖWY, *Marcuse and Benjamin: the romantic dimension*. In: Telos, n. 44, summer 1980, p. 25-33. Além dele, Joseph McCarney também indica para esta mesma modificação na perspectiva revolucionária levantada por Löwy. Para McCarney, houve uma tensão desenvolvida na evolução intelectual de Marcuse acerca da sua visão sobre o programa revolucionário de consequências decisivas para a sua maneira de enxergar a teoria. Cf. MCCARNEY, *Social Theory and the Crisis of Marxism*, USA: Boston, 1990.

época, a explicitação aguda das contradições presentes no estabelecimento da autoridade do capital sobre o trabalho. Esta deficiência da análise marcuseana é também destacada por Kellner:

Não há dúvida de que em *One-dimensional man* Marcuse exagerou a estabilidade do capitalismo e falhou em analisar adequadamente suas tendências de crise e contradições. Consequentemente, sua teoria da “sociedade unidimensional” não pode avaliar a erupção da revolta social em escala global nos anos 60, nem a crise global do capitalismo nos anos 70 e 80 (KELLNER, 1988: 180).

Em termos da interpretação estrutural da sociedade, Marcuse parece dar deveras responsabilidade para o desenvolvimento das forças produtivas em seu impacto no desenvolvimento social. Com tal concepção, corre-se o risco de perder a perspectiva materialista atenta as relações sociais, demonstrando a função da intencionalidade do ser humano em seu conflito com a objetividade da reprodução do capital. Assim, pode-se obter uma interpretação de forte cunho idealista que, não por isso, deixa de se pautar em elementos materialistas e objetivos para sua elaboração teórica, mas que não consegue se desfazer de uma visão antinômica própria da perspectiva burguesa. Vê-se tal acepção surgir na formulação marcuseana sobre a necessidade de separação entre teoria e prática, momentos constitutivos que precisam se relacionar constantemente para a aquisição de uma perspectiva dialética materialista. Com vistas ao alcance da realidade em seu necessário caráter relacional, seria possível, sem a centralidade da crítica da Economia Política, de fato, obter-se um conhecimento dialético que se baseia nas características da totalidade e da imanência⁹¹?

Vincula-se a esta perspectiva, o tratamento que Marcuse dá a esfera do consumo destacando, principalmente, o fenômeno político da elevação do padrão de vida dos trabalhadores e seu nexos com o caráter contrarrevolucionário cada vez mais acentuado na sociedade capitalista avançada. Por seu viés mais subjetivista, Marcuse se atém mais aos “efeitos” subjetivos, do que a uma análise mais detalhada sobre as “causas”⁹². Obviamente, não se pode discordar que, com a sociedade industrial e sua orientação para a produção em massa, houve um maior destaque para o consumo enquanto fonte dos problemas e das respostas às crises de superprodução. Daí a importância da

⁹¹ Vimos, no primeiro capítulo, que estas características estão presentes, mesmo que em configurações diferentes, tanto na dialética de Marx quando na de Hegel. Esta questão será abordada com mais cuidado no próximo capítulo.

⁹² É preciso considerar que, por mais que a subjetividade tenha um peso material importante, determinando a realidade, dentro das relações de produção o momento predominante, desencadeador de todo o processo e sobre o qual reverberam todas as suas consequências é o momento objetivo.

propaganda e do incentivo ao consumo, intensificando ainda mais as relações ideológicas de dominação social. Contudo, para não cair em paradoxos, esta situação deve ser examinada em um compasso estreito com a questão da produção, como procurou empreender Harvey, por exemplo. Em seu caso, sua acentuação está em perceber – um conteúdo que está, em certa medida, pressuposto em Marcuse - como o consumo e toda lógica de sua sustentação são necessários para aumentar a velocidade de circulação das mercadorias, sem que o valor contido nestas se perca por sua deterioração pelo não-consumo, otimizando a realização da mais-valia. A esfera da circulação, entendida assim, intensifica as relações fetichizadas da classe trabalhadora, desenvolvendo o imediatismo reinante da compra de mercadorias. Dentro deste escopo, as políticas se voltam para as melhorias do consumo sem sair de seus moldes estruturantes básicos, não existindo, por exemplo, o questionamento da organicidade do capital – como fez Marcuse. Ao entender que a esfera da circulação somente aparenta gerar valor, devendo ser compreendida sempre em referência a esfera da produção – pela própria orientação da crítica da Economia Política, já abertamente descentralizada por Marcuse em 1964 -, Harvey estabelece uma continuidade maior em relação a Marx. Assim, ainda que a luta de classes seja interpretada de uma maneira mais complexa, não deixa de manter uma forte ligação com a própria concepção dialética marxiana. Deste modo, o exame das transformações no processo de trabalho leva Harvey a se deter em questões objetivas centrais para compreender as mudanças políticas e subjetivas, como por exemplo, o fato do capital ser impelido a enfrentar a resistência da classe trabalhadora ao mudar o seu regime produto, ou então o desmonte que o capital procura exercer nos sindicatos e legislação de proteção do trabalho por pura necessidade reprodutiva sistêmica. Visto assim, estas questões não tem apenas a ver com a incapacidade do trabalhador de estabelecer uma posição crítica dentro desta nova configuração de exploração. Ao se ater a um ponto de vista mais total, Harvey demonstra como cada nova feição da acumulação, tornada necessária para a sobrevivência da reprodução do capital, exerce um impacto específico nas relações sociais de produção e na consciência social, o que o permite observar por outro prisma uma série de mediações sociais não referidas por Marcuse.

Trazendo mais elementos para se avaliar a perspectiva excessivamente teórica de Marcuse, Anderson faz uma contextualização importante no seguinte trecho:

A Alemanha, Itália e França foram os três principais países onde o marxismo ocidental encontrou sua terra natal nas cinco décadas entre 1918 e 1968. A

natureza desse marxismo só poderia estar marcada pelos desastres que o acompanharam e circunscreveram. Acima de tudo, ele estava marcado pelo rompimento dos laços que deveriam ligá-lo a um movimento popular pelo socialismo revolucionário. Estes existiram no exterior, como mostram as carreiras dos seus três pais fundadores – Lukács, Korsch e Gramsci, cada qual ativo líder e organizador do movimento comunista em seus países, após o final da Primeira Guerra Mundial. Mas quando esses pioneiros terminaram no exílio ou na prisão, a teoria e a prática fatalmente, sob a pressão da época, se separaram. Os lugares do marxismo enquanto discurso se deslocaram gradualmente dos sindicatos e dos partidos políticos para institutos de pesquisa e departamentos universitários. Inaugurada com o surgimento da Escola de Frankfurt no final dos anos 20 e início dos anos 30, a mudança foi praticamente absoluta por volta do período da Guerra Fria nos anos 50, quando raramente havia um teórico marxista de algum peso que não fosse detentor de uma cátedra na academia, antes que de um posto na luta de classes. (ANDERSON, 1985:20).

O afastamento da luta política dentro das organizações coletivas tradicionais parece influir decididamente na orientação do marxismo de Marcuse. O enfoque de sua perspectiva revolucionária volta-se de maneira central para a seguinte indagação: “como podem as pessoas que tenham sido objeto de dominação eficaz e produtiva criar elas próprias as condições de liberdade?” (MARCUSE, 1973: 27). Marcuse se preocupa cada vez mais com o aspecto sócio-psicológico⁹³ da situação política do capitalismo avançado, pois teria ocorrido uma absorção da ideologia pela realidade, considerando que “a ideologia está no próprio processo de produção” (Ibid.: 31). Esta visão faz com que Marcuse chegue a questionar o próprio conceito de alienação:

Acabo de sugerir que o conceito de alienação parece tornar-se questionável quando os indivíduos se identificam com a existência que lhes é imposta e tem nela seu próprio desenvolvimento e satisfação. Essa identificação não é uma ilusão, mas uma realidade. Contudo, a realidade constitui uma etapa mais progressiva de alienação. Esta se tornou inteiramente objetiva. O sujeito que é alienado é engolfado por sua existência alienada. Há apenas uma dimensão, que está em toda parte e tem todas as formas. As conquistas do progresso desafiam tanto a condenação como a justificação ideológica; perante o tribunal dessas conquistas, a “falsa consciência” de sua racionalidade se torna a verdadeira consciência. (Ibid.: Idem).

A partir do momento em que concebe uma situação social que promove “uma falsa consciência que é imune à sua falsidade”, Marcuse demonstra como coloca em termos próprios o conceito de ideologia, além de sugerir este questionamento ao conceito de alienação. Suas análises culturais refletem tal fundamento, o que se conecta com sua maneira de entender as saídas revolucionárias dentro deste ambiente cultural.

⁹³ A esse respeito, importante destacar a influência sofrida por Marcuse pela teoria de Freud. Infelizmente não conseguiremos adentrar nesta dimensão de seu pensamento. Para mais, ver MARCUSE, H. *Eros e civilização* – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.

Tendo isso em vista, buscar-se-á, no próximo capítulo, analisar as críticas de Marcuse à dialética marxista, procurando seu nexos com as formas enxergadas por eledos caminhos para a libertação social. Neste âmbito, expressando sua prioridade dada à subjetividade, ele diz que:

[...], a lógica dialética insiste, contra a linguagem dos fatos crus e da ideologia, em que os escravos devem estar livres para a sua libertação antes de poderem tornar-se livres, e em que o fim deve ser operante nos meios para atingi-lo. A proposição de Marx de que a libertação da classe trabalhadora deve ser ação dessa própria classe enuncia isso *a priori*. (Ibid.: 56).

Pode-se concordar com esta última asserção de Marcuse? Frente a isto, empreender-se-á, no próximo capítulo, uma discussão que pretende dar condições teóricas para esta avaliação, em um exame das concepções marcuseanas de dialética e de revolução. Tal problemática se conecta intimamente com outra: as saídas revolucionárias elaboradas por Marcuse conseguem, de fato, corresponder às novas condições históricas no sentido de exercerem realmente uma força revolucionária?

CAPÍTULO 3 – Libertação do conceito de práxis? Algumas questões de dialética e revolução em Marcuse

Foi dito no capítulo anterior que existem no marxismo interpretações de cunho idealista que não deixam de se basear em elementos objetivos, expressando uma vinculação não apenas com fundamentos teóricos, mas também com pressupostos históricos. Neste sentido, tentar empreender uma crítica de tal estatura à Marcuse demanda o entendimento destes dois pontos, pois o que o motivou a desenvolver suas elaborações não foi somente a sua forte acentuação teórica - refletindo, então certos pressupostos teóricos -, como também a situação histórica do marxismo e do capitalismo as quais ele buscava responder. Deste modo, seja nos anos 1930 e 1940, com suas interpretações sobre os conteúdos marxianos, seja nos anos 1950 e 1960, com suas interpretações marxistas do momento histórico em vigência e das mudanças teóricas que deveriam dar capacidade para enfrenta-lo, Marcuse termina por configurar a práxis em um distanciamento muito grande da perspectiva marxiana ao tentar estabelecer, curiosamente, um vínculo mais efetivo entre realidade e teoria. Acerca disto, neste capítulo, procuraremos avaliar o afastamento da concepção marcuseana de práxis da concepção de Marx, relacionando-a concepção específica que Marcuse desenvolve de dialética e de revolução.

O estudo analítico encaminhado no capítulo anterior demonstrou a posição marcuseana de, em certa medida, descolar a análise das forças produtivas das relações sociais de produção, conectadas a objetividade da produção do valor, ao avaliar a situação da classe trabalhadora dentro das mudanças tecnológicas ocorridas no processo de produção do capital. Esta posição não é explícita, mas sim sutil, não deixando, por isso, de ser determinante para sua orientação teórica. Para atingir esta interpretação, foi necessário tomar a discussão marcuseana da tecnologia realizada em 1964 dentro da problemática marxista da relação entre forças produtivas e relações sociais de produção⁹⁴. Marcuse, ao desacertar sua visão sobre tal relação, teria proporcionado mal o progresso técnico – o aprimoramento das forças produtivas – desvinculando-o de sua mútua determinação relacional dentro do conjunto total da produção. Isto fez com que interpretasse o aumento do padrão de vida dos trabalhadores vinculando diretamente o

⁹⁴ Em um estudo mais apurado da bibliografia que se preocupa em analisar os *Grundrisse*, é possível notar um intenso debate sobre esta questão, sendo encontrada nesta obra de Marx uma série de impasses teóricos relacionados à interpretação marxista da tecnologia e seu impacto na teoria do valor marxiana.

progresso técnico com tal coesão da sociedade capitalista, concluindo, por tal turno, a impossibilidade da mudança qualitativa do capitalismo mediante a noção marxiana da “negação determinada” em vista do erro da concepção de progresso pressuposta na dialética de Marx, o que a desmontaria, devendo ser reconstruída por uma teoria crítica preocupada com a recuperação do conceito de negatividade. A partir disso, em uma perspectiva marxista cada vez mais arraigadamente teórica – a seu ver, em seu resgate da negatividade - e com um enfoque subjetivista – auxiliando nestas desproporções -, Marcuse chega a uma reconfiguração questionável de dialética, de práxis e de revolução, como procuraremos demonstrar neste capítulo.

Se não tivesse desenvolvido esta visão equivocada sobre o desenvolvimento da tecnologia dentro do modo de produção capitalista, Marcuse não concluiria simplesmente que o progresso técnico leva a exploração, mas sim se atentaria em frisar que o progresso técnico dentro das relações sociais de produção capitalista se limita a aumentar a contradição entre capital e trabalho, ao invés de emancipar o homem do trabalho manual. Daria mais atenção não apenas a complexa rede de determinações sociais, como também ao envolvimento humano dentro delas. Por conta destas faltas, Marcuse parece exagerar a mudança qualitativa que ocorreu no trabalho complexo ao deixar de apontar que, mesmo com a progressiva diminuição do trabalho direto, a mais-valia continua sendo essencial para a dinâmica da reprodução do valor, ainda que configurada dentro de outras formas. O que o permitiu desligar o compasso da luta de classes com o desenvolvimento histórico da objetividade da produção material do capital, afastando-se de uma leitura da revolução com base nas classes.

O objetivo destes apontamentos não é defender que não houve uma mudança qualitativa no processo produtivo, ou que o aprimoramento das forças produtivas não gerou uma mudança essencial na dinâmica do processo produtivo capitalista. Antes, procura-se indicar a necessidade de analisar tais fenômenos em compasso com a dialética do ser social que se centra na apreensão do processo real de produção que abrange as formas das relações sociais associadas ao modo de produção em questão. Sem esse cuidado, as interpretações do real podem ser desproporcionadas, como se tem constatado na formulação do marxismo de Marcuse.

Portanto, podemos dizer que as questões levantadas no capítulo anterior se voltam para o problema de interpretar a relação entre as forças produtivas, as relações sociais de produção e a consciência social, três elementos essenciais para a compreensão histórica marxista da sociedade, tornados notórios por Marx e Engels já na

Ideologia Alemã. Neste ponto, aparece um problema central enfrentado por Marcuse, qual seja: como é possível a emergência de uma nova sociedade dentro do capitalismo avançado? Como concebê-la e ajudar ativamente para sua consecução? Diante disto, sugere-se a questão: como a interpretação da conexão entre aqueles três elementos se torna determinante para esta construção teórica de Marcuse?

Para o alcance destas questões, avaliaremos, no primeiro item, a interpretação produzida por Marcuse em sua maturidade sobre a dialética marxista, buscando o entendimento sobre o problema levantado sobre a negatividade da dialética a qual se vincula com sua noção específica de transcendência. Visto isso, no segundo item, procuraremos entender a relação deste entendimento de dialética com os caminhos revolucionários colocados por Marcuse com mais clareza no ano de 1972, no qual é notável a acentuação de uma perspectiva mais prática na maneira de encarar os problemas da realidade histórica posta. O que nos permite constatar um choque de suas noções construídas com certo distanciamento da prática política em 1964 e que, em 1972, na urgência de uma problemática posta concretamente, colide com a questão da necessidade histórica, frente a qual uma visão paradoxal não consegue desenvolver respostas realmente superadoras. Por fim, em nosso último item, procuraremos avaliar a orientação que Marcuse termina dando para a noção marxista de práxis, o que nos leva a avaliar a sua maneira de configurar a difícil articulação entre teoria e prática com vistas ao engajamento social.

3.1. Problemas acerca da dialética de Marx

No conjunto da sociedade existente, esse pôr como preços e sua circulação etc. aparece como processo superficial sob o qual, no entanto, na profundidade, sucedem processos inteiramente diferentes, nos quais desaparece essa aparente igualdade e liberdade dos indivíduos. Por um lado, se esquece que, desde logo o pressuposto do valor de troca, como o fundamento objetivo da totalidade do sistema de produção, já encerra em si a coação sobre o indivíduo de que seu produto imediato não é um produto para ele, mas só devém para ele no processo social e tem de assumir essa forma universal e, todavia, exterior; que o indivíduo só tem existência social como produtor de valor de troca e que, portanto, já está envolvida a negação total de sua existência natural; que, por conseguinte, está totalmente determinado pela sociedade [...]. (Marx)

Em seu direcionamento crítico para uma teoria que dê conta de responder aos problemas reais, Marcuse modifica os rumos emancipatórios “antevistos” por Marx, supondo uma perspectiva marxiana específica sobre esta configuração e, para tanto,

interpretando a dialética marxiana de um modo específico. Desta forma, termina não só desenvolvendo uma configuração própria de tais elementos, como uma visão específica de dialética, ligada a sua sondagem de novos potenciais revolucionários. O entendimento de tais visões marcuseanas depende de uma compreensão e verificação de suas críticas à dialética de Marx. Considerando a importância diretiva, para o seu amadurecimento teórico, de uma série de noções melhor elaboradas em seu texto de 1964, torna-se central entender sua crítica, presente na concepção desta sua obra, ao âmbito da negatividade da dialética.

Em um curto ensaio de 1966, intitulado *O conceito de negação da dialética*, Marcuse assinala acerca de uma imobilização da dialética da negatividade justamente porque, a seu ver, “a principal dificuldade reside no conceito dialético segundo o qual as forças negativas se desenvolvem no seio de um sistema antagônico existente” (MARCUSE, 1981a: 160). Acreditando que esta deficiência dialética tenha a ver com a origem da dialética de Marx estar na de Hegel, Marcuse aponta para uma relação entre a dialética materialista marxiana e a razão idealista por, em seu entender, amparar-se numa concepção de progresso:

[...] segundo a qual o futuro já está sempre enraizado no seio do existente; na medida em que a dialética marxista não radicaliza o conceito de transição no sentido de uma nova etapa histórica, isto é: a conversão, a ruptura, na teoria, com o passado e o existente, a diferença qualitativa na direção do progresso. Não se trata aqui de uma exigência abstrata, mas de um problema bastante concreto em relação à questão de se e em que medida a etapa tardia da sociedade industrial ocidental, pelo menos no que se refere à base *técnica* do desenvolvimento das forças produtivas, pode servir como modelo para a construção de uma nova sociedade. (Ibid.: 161).

Observa-se, neste trecho, como *a autonomia que Marcuse dá as forças produtivas em relação às relações sociais atinge sua própria concepção da dialética marxista*. Para Marx, a ideia de progresso não se atrela ao puro processo de desenvolvimento das forças produtivas, pois este incremento quantitativo e qualitativo dos elementos necessários à produção só pode ser considerado como um avanço na medida em que solucionam problemas postos pela realidade que impedem a reprodução da existência social humana, remetendo esta a uma nova condição. Esta nova condição é mais complexa e com novos problemas que demandam, por sua vez, novas respostas que, se respondidas satisfatoriamente, aperfeiçoam novamente o ser social, garantindo sua progressão. Sendo assim, a avaliação do avanço tecnológico não pode se desligar de

sua configuração dentro do modo de produção⁹⁵, ligada a determinadas relações de produção em sua constante reprodução social. Por exemplo, a produção industrial traz um novo modo de produzir ao ser capaz de realizar isso abundantemente. Porém, este processo só pode ser uma forma de progresso se esta produção em excesso se relacionar com uma distribuição adequada pautada no bem-estar geral dos indivíduos. Ou seja, produção e consumo devem estar alinhados para manter o padrão produtivo estabelecido de maneira constante e – a partir da consideração de que tal situação desenvolveria as forças produtivas –, também de maneira progressiva. Deste modo, se Marcuse pretende tratar, de fato, de um problema concreto, deve, primeiro, não tomar tão desproporcionalmente a “base técnica do desenvolvimento das forças produtivas”, em termos de modelo para uma nova sociedade. A dialética configurada por Marx coloca em relevo não uma explicação histórica determinista, mas sim necessariamente dentro de um quadro geral dialético, no qual as contradições sociais não possam ser tomadas como uma força material humanamente incontrolável. Como explica Mészáros, isto quer dizer que:

Quando se trata de explicações históricas genuínas, sua plausibilidade depende do fato se elas levarem ou não em consideração o “lado ativo” pelo qual a histórica está constantemente sendo feita, e não simplesmente dada como uma conglomeração bruta e uma conjuntura fatalista de forças materiais autopropulsoras. (MÉSZÁROS, 2011: 31).

Tendo em vista a noção de “fazer história” presente na concepção marxiana, por mais importante que Hegel tenha sido para Marx, deve-se diferenciar a “astúcia da razão” e o “sujeito-objeto idêntico” hegeliano da concepção marxiana de sujeito histórico real. Por isso, deve-se avaliar cuidadosamente a maneira como Marcuse tematiza o sentido idealista hegeliano de progresso na concepção histórica de Marx.

A relação entre a dialética de Marx com a razão idealista é abordada por Marcuse através de dois conceitos: “a negação da negação como desenvolvimento imanente de um todo social antagônico, e o conceito de todo no qual cada elemento singular encontra seu valor e sua verdade”. No primeiro caso, Marcuse se refere à negação como superação: o rompimento realizado pelas forças negadoras que tornam

⁹⁵ A importância de se ater ao conceito marxiano de “modo de produção” foi destacada por Hobsbawm ao dizer, de maneira definitiva, que: “Quaisquer que sejam as relações sociais de produção, e quaisquer outras funções que possam exercer na sociedade, o modo de produção constitui a estrutura que determina a forma que assumirá o crescimento das forças produtivas e a distribuição do excedente, como a sociedade pode ou não mudar suas estruturas, e como, em momentos oportunos, poderá ou não ocorrer a transição para outro modo de transição. Em suma, o modo de produção é a base de nosso entendimento da diversidade das sociedades humanas e suas interações, bem como de sua dinâmica histórica.” (HOBSBAWN, 1997: 179).

possível uma nova etapa se configura pelo desdobramento das contradições dentro de um sistema. No caso de Marx, trata-se da negação determinada “no sentido dessa posição contra o todo já no interior do todo”. Para Marcuse, esta compreensão do negativo já se vincula com uma noção de progresso em que a próxima etapa é tida de antemão como superior a anterior. O que se torna problemático para sua compreensão negativa da base técnica. Isto porque existiria, neste movimento dialético para uma etapa superior, a libertação das forças produtivas contidas no sistema estabelecido:

Ou seja, temos também aqui o desdobramento, com toda a transformação revolucionária do todo existente, de uma essência já existente que não pode tornar-se realidade nos quadros do existente. Assim, já existe na base técnica altamente desenvolvida da produção capitalista o fundamento material para o desdobramento da produtividade socialista. Não será isso, contudo, mais uma vez uma forma do *progresso da razão objetiva*⁹⁶ e uma nova forma da primazia do passado que se reproduz, do trabalho objetivado no aparelho técnico sobre o trabalho vivo? (MARCUSE, 1981a: 162). [grifos meus]

Deve-se ressaltar que, para a teoria materialista de Marx, a ideia de progresso tem a ver com o fato de que o trabalho pode se desenvolver ampliando a condição social do ser humano, afastando as barreiras naturais para a satisfação das necessidades humanas da melhor forma possível. Em sua investigação genética da história humana, ele nota que o desenvolvimento do trabalho gera um progresso total para a vida social. Dentro de seu quadro dialético relacional, é descabida a colocação da base técnica se desenvolvendo por si mesma. De modo que não é difícil responder a contraquestão colocada por Marcuse, a saber:

[...] será que as forças negadoras no interior de um sistema antagônico se apresentam necessariamente, do ponto de vista dialético, dessa forma progressiva e libertadora de desdobramento, será que as classes e a luta de classes têm que ser incluídas em tal dinâmica positiva? (Ibid.: Idem).

Sabe-se que Marx não via um mundo cor-de-rosa, chegando a caracterizar esta fase do desenvolvimento histórico como pré-história da humanidade justamente pela sua cisão social de caráter antagônico. Se suas análises sobre os modos de produção históricos enxergavam uma crescente emancipação do homem em relação à natureza, não deixava de ter atenção ao fato de que a falta de controle da totalidade dos homens sobre o modo de produção afetava as forças produtivas e as relações de produção, determinando negativamente as relações sociais vinculadas a essa forma social. Além disso, é importante frisar que, na sua investigação sobre o desenvolvimento

⁹⁶Importante considerar que o termo “razão objetiva” tem sentidos muito diferentes entre Hegel e Marx, o que ficará mais evidente nos próximos parágrafos.

humano, constava a coexistência e interação entre os diferentes modos de produção. O que não permite que a abordagem da noção de progresso em sua teoria seja compreendida simplesmente de maneira linear. Uma interpretação restrita do tratamento marxiano do desenvolvimento histórico como avanço, entendido simplesmente como progresso, negligencia sua verdadeira temática: a história como um processo da prática social efetiva. Sendo assim, em Marx, a abordagem da noção de progresso não poder ser baseada em seu sentido iluminista, considerando que seu interesse pelo razão tem um sentido prático que coloca em outro patamar o caráter de emancipação que procura acentuar. Isto porque traz uma concepção de controle humano consciente, de um sujeito que deve interferir no processo histórico, desfazendo-se do sentido burguês de emancipação referente à individualidade, na dinâmica da conquista da autonomia individual.

Neste ensaio marcuseano, a abordagem do tema da imanência dentro da dialética se relaciona com uma nova forma de configurar a práxis, apresentado na discussão do segundo conceito, qual seja: o conceito de todo. Ao questionar “o conceito de negação que se desdobra no interior de um todo existente como libertação” e também o “conceito materialista da razão na história”, Marcuse se refere à práxis do seguinte modo: “daí a necessidade de libertar o conceito de práxis do acoplamento com esse esquema e de relacionar novamente o interno com o externo, ao qual o interno se reporta na história” (Ibid.: 163). Esta formulação marcuseana de interno e externo feita “conscientemente de modo não-dialético”, não procede com a concepção de totalidade e de práxis em Marx. Distanciando-se da noção hegeliana de universalidade, na qual ainda é possível pensar na imposição de um conceito abstrato universal como o Estado⁹⁷ dentro da sociedade, a dialética de Marx se constitui numa nova relação entre ser social e consciência em que a concretude social é encarada de outra forma. Em vista disso, quando Marcuse fala de um universal que permanece fora da sociedade civil em Hegel, querendo, através desta estratégia, colocar isto em Marx, demonstra sua maneira equivocada de tomar a dialética marxiana. Sobre esta estratégia, Marcuse argumenta que: “se só existe lugar histórico para um externo desse tipo [*como o conceito universal de Estado adicionado ao todo dialético de Hegel*], então é preciso que cada todo social

⁹⁷ [...] tanto as relações jurídicas como as formas de Estado não podem ser compreendidas por si mesmas nem pela chamada evolução geral do espírito humano, mas se baseiam, pelo contrário, nas condições materiais de vida cujo conjunto Hegel resume, seguindo o precedente dos ingleses ou franceses do século XVIII, sob o nome de "sociedade civil", e que a anatomia da sociedade civil precisa ser procurada na economia política (MARX, 2003: 21).

determinado seja, ele mesmo, parte de uma totalidade mais ampla, a partir da qual possa ser atingido de fora” (Ibid.: 164). Isto porque, a seu ver existe “a possibilidade real de que, na dinâmica histórica, um todo antagônico existente seja negado e superado de fora, atingindo-se, desse modo, a fase histórica seguinte” (Ibid.: 163).

Longe de sublinhar o sentido prático originado na dialética de Marx, Marcuse parece igualar, equivocadamente, as maneiras como Hegel e Marx tomam a imanência em suas dinâmicas dialéticas. A esse respeito, deve-se ressaltar que a incorporação que Marx faz de Hegel modifica a metodologia da dialética hegeliana, pois, ao buscar a inteligibilidade do ser na sua imanência, “o conteúdo do proceder metodológico marxiano se põe como o conceito de exposição [*Darstellung*]” (RANIERI, 2011: 147). Para Marx, a realidade investigada tem uma racionalidade intrínseca - assim como em Hegel, donde se poderia igualar uma noção comum de “razão objetiva”⁹⁸ -, mas que “depende fundamentalmente do caráter já desenvolvido da concretude do objeto” para fundar “uma teoria das abstrações racionais [*verständige Abstraktion*] – ou seja, aquela forma sempre adequada de captação e apropriação do ser objetivo com base em suas determinações particulares” (Ibid.: Idem). Além disso, enquanto Marx *funda* sua perspectiva histórica no objetivo prático de “fazer história”, partindo da compreensão da necessidade da autodeterminação humana, a perspectiva dialética de Hegel tem implicações metodológicas que restringem o alcance de sua inteligibilidade sobre a objetividade social, basta notar sua “conclusão apologética do desenvolvimento histórico como seu suposto clímax na civilização europeia do ‘Mundo Germânico’” (MÉSZÁROS, 2009: 82). Pela nova maneira marxiana de tomar o concreto, tornar inteligível as tendências e condições objetivas da determinação histórica existente não pode equivaler a considerar o processo histórico o “‘círculo de círculos’ do autogerado ‘progresso do Conceito apenas’ [...] após definir a tarefa da ‘História Universal’ como a demonstração de ‘como o Espírito chega, progressivamente, ao reconhecimento e à adoção da verdade’” (Ibid.: 100). Portanto, em comparação com Hegel, para Marx, a

⁹⁸ “Sabendo da necessidade de traduzir as articulações do real segundo suas próprias conexões, tanto Marx quanto Hegel preconizam a unidade entre método e pensamento. Isto é possível porque, para ambos, cabe ao pensamento a captação da evolução objetiva da matéria e somente a sua forma de proceder tem condições de abarcar e repor categorialmente essas conexões, dissolvendo-as. Fundamental para a constituição do verdadeiro é sua apropriação racional, ao mesmo tempo de sua fundamentação racional. A mesma consciência (Hegel) que busca ser si-mesmo tem responsabilidade nesta constituição, na medida em que é sujeito daquilo que é posto no plano abstratamente categorial e tende a tornar-se realidade. Da mesma forma, a auto-objetivação do sujeito (Marx) requer interação entre o que se conhece e a progressão da sociabilidade que molda o objeto do conhecimento.” (RANIERI, 2011: 149).

forma humana de proceder ao conhecimento sobre o real se configura em outra relação entre ser social e consciência:

Para a consciência – e a consciência filosófica considera que o pensamento que concebe constitui o homem real, e, por conseguinte, o mundo só é real quando concebido –, portanto, o movimento das categorias surge como um ato de produção real – que recebe um simples impulso do exterior, o que é lamentado – cujo resultado é o mundo; e isto é (mas trata-se ainda de uma tautologia) exato na medida em que a totalidade concreta enquanto totalidade-de-pensamento, enquanto concreto-de-pensamento, é de fato um produto do pensamento, da atividade de conceber: ele não é, pois, de forma alguma o produto do conceito que engendra a si próprio, que pensa exterior e superiormente à observação imediata e à representação, mas um produto da elaboração de conceitos a partir da observação imediata e da representação (MARX, 2003: 248-249).

Os elementos abstratos em sua produção metódica do concreto sintético devem respeitar o percurso ontológico do ser, considerando sua responsabilidade enquanto produtor da integridade da reprodução conceitual da forma e do conteúdo do objeto. A maneira de Marx dar prioridade à materialidade não retira a importância da abstração, mas não a autoriza criar transcendentemente conteúdos “fora” das determinações concretas, isto seria se distanciar da consciência lúcida da realidade. Sendo o concreto não produto da ideação do homem, mas sim da prática histórica humana, ainda que a abstração tenha o importante papel de não se ater a imediatividade do fenômeno, ela não pode confundir a sua participação dentro da produção da realidade.

A complexidade do objeto não está na sua imediatez, mas na necessária decomposição dos elementos que, no seu percurso, perfizeram seu ser singular e que precisam, agora, ser reconhecidos segundo sua participação determinativa naquela singularidade – ou seja, a apreensão do papel particular que cada um desses elementos desempenha, mediadores que são. Mas essa a participação não é reconhecível, compreensível ou mesmo cognoscível no âmbito puramente fenomênico do objeto, quer dizer na esfera do objeto tomado imediatamente em-si. Apenas sua decomposição naqueles elementos que são, a um só tempo, abstratos e objetivantes é que se recompõe no pensamento o concreto mediado, o resultado do processo. Por isso é que somente o ir-sendo do processo é que se apresenta como abstrato no âmbito do pensamento – o concreto é um processo já sintético. (RANIERI, 2011: 150).

Esclarece-se, assim, o caráter aberto que Marx dá à história justamente ao não permitir que a construção abstrata crie, a partir de seu divórcio com a realidade, sobre o concreto já dado. Nestas condições, a necessidade da totalidade estar estabelecida na aceção da produção em geral como base para pensar o desenvolvimento histórico deve ser entendida pelo caráter de ser a abstração que consegue abarcar as determinações específicas de cada época, mantendo um elemento em comum entre elas, “poupando-

nos assim da repetição” (MARX, 2011: 41). De modo que, tratar a história do homem por esse caminho não é simplesmente uma opção teórica, ou seja, entender o trabalho (o fundamento da produção) como essência do desdobramento histórico não é uma simples opção especulativa da qual se pode abrir mão. Assim, “a produção em geral não é a produção tomada em seus momentos históricos indistinta e evolutivamente, mas aquela que retém traços desses diferentes momentos no âmbito da particularidade investigada” (RANIERI, 2011: 151).

No âmbito do movimento real da sociedade burguesa, voltar-se para a compreensão de sua natureza, para Marx, significa partir da crítica da Economia Política, tida como a própria anatomia da sociedade civil. Captar o modo de produção, dentro dela, torna-se o único caminho de articular a síntese do concreto social. Neste sentido, o tratamento marxiano do processo histórico em sua necessária conexão com o exame dos modos de produção remete a unidade dialética que vinculam as relações de distribuição e as de produção organicamente:

Um modo de produção corporifica um programa particular de produção (uma maneira de produzir na base de uma determinada tecnologia e divisão produtiva do trabalho) e também “um conjunto específico e historicamente determinado de relações sociais mediante o qual o trabalho é alocado para arrebatar energia da natureza por meio de ferramentas, habilidades, organização e conhecimento” em uma dada fase de seu desenvolvimento e por meio dos quais o excedente socialmente produzido é circulado, distribuído e utilizado para acumulação ou alguma outra finalidade. (HOBSBAWN, 2007: 179).

Por conta disso, quando Marcuse sugere que o materialismo marxista subestima as forças de integração na fase madura do capitalismo - dizendo que se trata não apenas de forças ideológicas, mas sim de forças sociais materiais com poder suficiente para neutralizar as contradições, suspendendo as forças negativas para sua destruição (Cf. MARCUSE, 1981a: 163) -, demonstra que, na sua própria maneira de formular a questão, estão ausentes certos pressupostos para a investigação materialista marxista. Com efeito, qualquer tentativa de interpretação das condições e possibilidades históricas dentro da dialética de Marx que retire os fundamentos materiais articulados a uma forma histórica específica:

[...] deve assumir a forma de uma determinação unidimensional e mecânica, em vez de uma reciprocidade dialética. (Decerto este é o modo pelo qual esse caso é ilustrado por muitos.) Já que um complexo material cujas partes constituintes não são produzidas no curso de um processo histórico dinâmico, no qual elas mesmas contribuem de forma ativa – em contraste com as partes unidimensionalmente subordinadas de uma máquina, não importando quão

complicadas sejam -, não poderia jamais substituir um complexo global inter-relacionado de maneira dialética. (MÉSZÁROS, 2009: 93).

Perdendo de vista este complexo global da dialética de Marx, Marcuse termina por se ater demasiadamente à esfera da circulação. Não que ela não seja importante. Neste sentido, deve-se concordar com sua colocação de que: “excluir a esfera de consumo em seus mais amplos aspectos sociais da análise estrutural transgride o princípio do materialismo dialético” (MARCUSE, 1981b: 16). Contudo, ao querer resgatar o fator subjetivo que as condições objetivas deixaram pra trás desarticulando-o da complexa rede de determinações sociais⁹⁹, Marcuse enfatiza as relações de circulação retirando-a de seu necessário caráter relacional com o todo orgânico do capital. Desta situação, pode-se sugerir uma hipótese de explicação para sua utilização da noção “não-dialética” de interno e externo proposta no seu ensaio de 1966. Para tanto, antes de tal abordagem, deve-se retomar sua argumentação:

Como se faz a relação do todo-parte com a totalidade? Temos hoje o sistema global do capitalismo, que para Marx ainda representava a totalidade, como todo-parte no sistema mundial de coexistência entre capitalismo e socialismo; e dentro dessa totalidade o fenômeno da absorção do potencial revolucionário no próprio capitalismo maduro. Em consequência dessa absorção, a negação se defronta com a negatividade como um todo geográfica e socialmente separado e independente. A contradição se desdobra e se transforma nessa contradição global. Creio que a dialética hoje se encontra diante da tarefa de elaborar teoricamente esta situação essencialmente nova, sem reduzi-la simplesmente aos conceitos herdados.[...] farei apenas algumas indicações: o externo de que falo não deve ser entendido mecanicamente em sentido espacial, e sim com a diferença qualitativa que vai além das contradições existentes no interior do todo-parte antagônico, por exemplo, a contradição entre capital e trabalho, e não é redutível a essas contradições. Isto é: externo no sentido de forças sociais que representam necessidades e objetivos que estão reprimidos no todo antagônico existente, não podendo desdobrar-se. a diferença qualitativa da nova etapa da nova sociedade deveria ser vista não na satisfação das necessidades vitais e espirituais (que, evidentemente, continuam sendo a base de todo desenvolvimento), e sim no aparecimento de satisfação de novas necessidades, reprimidas na sociedade antagônica. (MARCUSE, 1981a: 164).

Marcuse procura uma dimensão, criando uma noção abstrata de totalidade mais ampla, na qual não se manifeste a contradição entre capital e trabalho, constitutiva do próprio complexo global das determinações sociais. Neste caso, não se trata da dialética elaborar teoricamente uma situação social nova, mas sim de se abrir mão da dialética para construir uma nova concepção teórica de cunho idealista – curiosamente, ao querer

⁹⁹ A título de esclarecimento, deve-se mencionar que Marcuse sabe que não deve desarticular condições objetivas e subjetivas, mas o que está sendo sugerido, neste momento, não é isso, mas sim que ele desarticula as relações da produção com as relações da circulação, dimensionando desproporcionalmente a questão da subjetividade.

identificar um idealismo em Marx. Por mais que Marcuse enfatize que “a sociedade antagonica se transforma em uma totalidade repressiva terrível”, não se atém a algo peculiar da própria concepção dialética de Marx que é o sujeito histórico em sua capacidade de interferir nas determinações particulares históricas. Vê-se como o pensamento de Marcuse se desfaz das mediações, pelas quais se poderiam tentar projetar essa interferência, levando sempre em conta a necessidade do enfrentamento das especificidades históricas com todo seu poder peculiar de subordinar o plano subjetivo à dinâmica do capital. Deste modo, ao crer que “a força da negação [...] não está hoje concentrada em classe alguma”, Marcuse torna a transformação das necessidades reais sua opção enquanto movimento de ruptura da mudança social.

Em vista disso, a sugestão de interpretação desta elaboração de Marcuse é a sua reprodução da situação do estranhamento dentro desta sociedade em sua maneira equivocada de tomar a dialética materialista: afinal, a sociedade, de fato, parece ser nossa obra? O trabalho social configurado dentro das relações capitalistas tem uma dialética dependente de sua lógica de alienação pela qual se expressa, socialmente, relações alienadas autonomizadas. Nesta necessária lógica da contradição, o fetichismo se apresenta como uma aparência objetiva derivada da especificidade da forma mercadoria, porquanto, tal aparência não está simplesmente na consciência, mas na objetividade social própria do trabalho social, manifestando-se como uma estrutura de inversão, ocultação e negação das relações efetivas de socialização. De modo que, o trabalho social se dá como aparência real, ou seja: “a sociedade global é a totalização deste fetiche: totalização negativa, contudo. O trabalhador coletivo de fato constitui o sujeito histórico da história, mas existe aqui só como aparência” (MAAR, 1997: 90). Pensar numa intervenção “de fora” desta base material totalizante, do “todo” da dialética de Marx, seria cair na aparência social segundo a qual a realidade não se faz pelas determinações sociais de produção de uma situação histórica especificamente dada. Com efeito, encontrar o trabalho humano embutido nas relações de troca é um exercício de desvendamento. Então, não seria incomum o enredamento anterior a consecução de tal intento. Em relação à mistificação do terreno do consumo em seu nexos íntimo com o trabalho alienado, Marx coloca que:

[...] na sociedade a relação entre o produtor e o produto, quando este em último se considera acabado, é uma relação exterior, e o retorno do produto ao sujeito depende das relações deste com os outros indivíduos [...]. Não se torna imediatamente proprietário. Tanto mais que a imediata apropriação do produto não é o objetivo do produtor ao produzir em sociedade. Entre o

produtor e os produtos interpõe-se a distribuição, que obedecendo às leis sociais determina a parte que lhe pertence na totalidade dos produtos, colocando-se assim entre a produção e o consumo (MARX, 2003: 239).

Como o próprio Marcuse evidenciou em seus escritos de juventude, a dialética de Marx depende de maneira fundamental do método da crítica da Economia Política. Justamente em sua preocupação de abarcar a totalidade concreta da vida social, sem especulações anteriores, Marx desenvolve sua teoria do valor. Como se evidencia no seu trecho a seguir:

Parece que o melhor método será começar pelo real e pelo concreto, que são a condição prévia e efetiva; assim, em economia política, por exemplo, começar-se-ia pela população, que é a base e o sujeito do ato social de produção como um todo. No entanto, numa observação atenta, apercebemo-nos de que há aqui um erro. A população é uma abstração se desprezarmos, por exemplo, as classes de que se compõe. Por seu lado, essas classes são uma palavra oca se ignorarmos os elementos em que repousam, por exemplo, o trabalho assalariado, sem o valor, o dinheiro, sem o preço, etc., não é nada. (Ibid.: 247).

No tocante a questão da superação (negação da negação), a retomada da teoria do valor marxiana é relevante para o tratamento da questão do progresso, pois considerar a continuidade da valorização do capital e do trabalho¹⁰⁰ como maneira de formação dessa valorização dentro das modificações dos processos produtivos se liga diretamente a noção do potencial revolucionário da classe trabalhadora. Isto porque que se considera na teoria do valor é que seu mistério, ou seja, a maneira como se realiza mais-valia, se concentra numa mercadoria específica: a força de trabalho. É pela característica de *criação do novo*, ou seja, de criar algo na realidade que até então existia apenas na ideia do sujeito detentor dessa força, submetida à lógica mercantil, que se torna possível produzir de maneira afluente. Enquanto mercadoria, a força de trabalho tem um valor que se traveste em salário, e que não corresponde ao valor total daquilo que é produzido. Há, portanto uma diferença entre o valor da força de trabalho e aquilo que o trabalhador recebe em troca por sua efetivação na forma de salário: este corresponde sempre menos do que aquilo que o trabalhador produz de fato, tornando o consumo da mercadoria força de trabalho algo criador, ao contrário das outras mercadorias, que ao serem consumidas, esvanecem. Por esta razão, o proletariado é o sujeito revolucionário, pois, ao portar a mercadoria força de trabalho, precisa mudar a

¹⁰⁰“O trabalho não é somente o valor de uso que se defrontou com o capital, mas é o valor de uso do próprio capital. Como o não ser dos valores como valores objetivados, o trabalho é seu ser como valores não objetivados, seu ser ideal; [o trabalho] é a possibilidade dos valores e, como atividade o pôr valor [Werthsetzung].” (MARX, 2011: 231).

utilização de seu bem para poder destravar a condição de retrocesso social que destrói as forças produtivas. Sua condição de explorado, que define seus interesses de classe perante as outras classes, em especial à burguesia, que se aproveita dessa condição, coincide com os interesses de manutenção do ser social. Este elemento central da articulação marxiana pode ser considerado antiquado por diferentes motivos, como se viu no capítulo anterior, mas precisa ser revolucionado para que tudo possa sê-lo também. Portanto, a orientação teórica marxiana para a economia – sendo, na verdade, uma crítica da economia – revela sua essencial preocupação com o homem.

Na perspectiva da dialética de Marx, deve-se partir sempre do capital, sua relação de produção e reprodução social. A consciência individual precisa compreender que a sua essência se constitui em suas determinações específicas das relações econômicas, políticas, jurídicas do momento histórico em que vive. Mediante esta compreensão de sua complexa realidade concreta, o indivíduo pode tomar as determinações simples de maneira singular, sempre as remetendo a esta malha relacional mais ampla que a compõem.

Esta discussão sobre o sentido da abstratividade no estabelecimento da dialética de Marx apresenta sua complexidade no marxismo de Marcuse tendo em vista a sua valorização peculiar acerca da transcendência ligada à sua compreensão de racionalidade em sua dinâmica com a realidade. Enquanto a sua discussão dos anos 1930 e 1940 configure a filosofia em sua estreita ligação com a crítica da Economia Política – como se viu no primeiro capítulo -, nos anos 1960, ele fala de uma necessidade de retorno a outro modo de filosofia, mais próximo de um sentido de transcendência que pretende ser vinculado a um modo específico de libertação, com uma revalorização acentuada da subjetividade. No caso deste ensaio de 1966, como se pode perceber, trata-se de necessidades que transcendem o “todo-parte antagônico”.

A fim de examinar as elaborações de Marcuse, torna-se necessário compreender a maneira como ele relaciona a questão da transcendência às suas saídas revolucionárias, baseando-se no problema bastante enfatizado da integração. Sabe-se que, para tanto, Marcuse se fundamentou em uma compreensão questionável da imobilização da dialética da negatividade, como também em uma ênfase na dinâmica das relações de circulação e numa relativa autonomia dada às forças produtivas que, terminam por revelar em seus escritos, uma ausência da relevante discussão sobre a teoria do valor – inclusive suas possíveis modificações - considerando a centralidade dada à mais-valia como o fundamento da negação da classe trabalhadora ao modo de produção do

capital. Neste sentido, procurar-se-á examinar algumas orientações marcuseanas peculiares de engajamento observadas em seus desdobramentos teóricos sobre as saídas revolucionárias na obra de 1972, *Contra-revolução e revolta*, pelas quais é possível enxergar com mais acuidade à orientação política que Marcuse termina por assumir ao encaminhar de sua maneira peculiar a questão da práxis.

3.2. Problemas acerca dos caminhos revolucionários

Ela [a história] não tem necessidade, como na concepção idealista de história, de procurar uma categoria em cada período, mas sim de permanecer constantemente sobre o solo da história real; não de explicar a práxis partindo da ideia, mas de explicar as formações ideais a partir da práxis material e chegar, com isso, ao resultado de que todas as formas e [todos os] produtos da consciência não podem ser dissolvidos por obra da crítica espiritual, por sua dissolução na 'autoconsciência' ou sua transformação em 'fantasma', 'espectro', 'visões' etc., mas apenas pela demolição prática das relações sociais reais [*realen*] de onde provêm essas enganações idealistas...
(Marx & Engels)

Em sua obra *Contra-revolução e revolta*, Marcuse modifica sensivelmente algumas posições levantadas em alguns textos dos anos 1960, sobretudo, no que tange a maneira de trata-las. Assim, veem-se tematizações semelhantes levantadas por um enfoque diferente. Ainda que continue abordando a consciência contrarrevolucionária da classe trabalhadora, Marcuse observa também que, de modo geral, há na população uma crescente insatisfação resultante de um processo de desintegração gerado pela dinâmica do modo de produção capitalista. Se a integração em 1964 se caracterizava por uma satisfação mais efetiva, na qual a irracionalidade da sociedade não era notada por conta de aparente racionalidade, neste texto, Marcuse continua considerando de maneira central a integração, mas dá indícios da percepção de que ela não se manifesta do mesmo modo do que naquele sentido unidimensional de dominação social inescapável. Coabitaria, então, na força integradora que procura unificar as classes, uma potencial força de desintegração, devido ao fato do capitalismo não ser capaz de satisfazer as necessidades que ele próprio cria. Observa-se, neste ponto, como o conteúdo dado a questão da integração já não é mais o mesmo. Marcuse não deixa de falar de uma sociedade que administra os homens à sua imagem e interesse, porém, chega a dizer que: “a consciência da irracionalidade do todo afeta adversamente o rendimento do sistema. O fetichismo do mundo de mercadorias está se dissipando: as pessoas enxergam a estrutura de poder subentendida na tecnocracia e suas alegadas

bênçãos.” (MARCUSE, 1981b: 29). Isto porque Marcuse começa a perceber que no movimento de intensificação do capitalismo existe, também, a acentuação de suas contradições:

[...] a fase mais alta do desenvolvimento capitalista corresponde, nos países capitalistas avançados, a um declínio do potencial revolucionário. Isso é bastante conhecido e não existiria mais detalhado exame se não fosse o fato de que uma realidade muito diferente se oculta sob tal aparência (que é suficientemente real!). (Ibid.: 14).

Tal posicionamento marcuseano converge com o que foi dito no item anterior, reforçado pela fala de Mészáros sobre o fato da configuração da unidimensionalidade da sociedade perder a dimensão relacional do processo social, configurando-a em uma relação de subordinação mecânica que negligencia a noção da reciprocidade dialética. Acerca desta dificuldade em Marcuse, deve-se retomar uma questão colocada no segundo capítulo, qual seja: a situação histórica dos anos 1960 não teria conduzido Marcuse a formulações teóricas presas aos seus limites? Isto incluiria, inclusive, uma série de reformulações suas a teoria marxista- ainda que feitas de forma pouco audaciosas, hajavista o seu constante uso do termo “questionável” ao problematizar noções marxistas que não ganham por ele prolongação. Um exemplo interessante seria a retomada da utilização, neste texto de 1972, do termo “composição orgânica do capital” em sua acepção usual, realizado sem grandes constrangimentos. Outro exemplo seria uma maior utilização de descrições referentes a conteúdos de crítica da Economia Política em comparação com a sua obra de 1964. Ainda é possível mencionar as suas críticas à noção de massa, que, em 1972, ao avaliar a fraqueza numérica da Nova Esquerda como fator debilitador (Cf. Ibid.: 44), não ganha por ele uma estima, mas é percebido em sua necessidade inescapável¹⁰¹. E mesmo a discussão sobre a separação entre teoria e prática é posta em outros parâmetros: se antes a própria configuração histórica conduzia o marxismo para uma acentuação teórica, em 1972, sublinha-se como a própria manifestação teórica do marxismo, limitada em sua petrificação conceitual, termina favorecendo este hiato sem conseguir explorar as novas potencialidades revolucionárias abertas pela situação histórica daquela época – abordaremos isto adiante.

¹⁰¹Expressando a ambivalência a qual é levado em sua abordagem deste tema, em 1969, Marcuse diz: “Uma mudança radical sem base de massa parece inimaginável. Porém, conseguir uma base de massa visando aquele socialismo de liberdade pessoal parece igualmente inimaginável, pelo menos num futuro previsível. [...] apesar disso, precisamos tentar fundar essa base de massa” (MARCUSE, 1999b: 82).

Estas reelaborações de Marcuse demonstram não apenas uma teoria que se modifica em função das condições históricas, mas que, de certa forma, termina refém delas, não conseguindo manter algumas colocações teóricas sérias que propõe, expressando, assim, uma dificuldade em estabelecer uma teoria com um alcance histórico maior. Sobre isto, pode-se destacar, então, que se Marcuse está certo ao dizer que “uma análise marxista não pode procurar consolo ‘a longo prazo’¹⁰²” (MARCUSE, 1981b: 36), parece não considerar que é por esta leitura mais ampla que se pode estabelecer medidas mais eficazes a curto prazo, o que provavelmente tenha a ver com um entendimento genérico desta análise mais ampla, como se pode notar na seguinte fala: “nesse ‘longo prazo’, o sistema desmoronará, de fato, mas a teoria marxista não pode profetizar que forma de sociedade (se alguma) o substituirá.” (Ibid.: 37). A perspectiva dialética deve estar ciente de que o imediato já é uma síntese concreta, que deve ser investigado por uma análise histórica que permita estabelecimento das tendências históricas do movimento deste concreto com vistas às relações dinâmicas de suas múltiplas determinações. Por um lado, de fato, não parece correto relegar a intervenção prática compulsoriamente através de uma análise exclusivamente preocupada com este “a longo prazo”, porém, por outro, dificilmente se acertará uma análise das tendências históricas sem estabelecer esta construção teórica de cunho mais estrutural, que não é exatamente o fim do capitalismo, como supõe Marcuse.

O caso de Marx é exemplar. Ele conseguiu atingir o cerne do movimento do ser social, produzindo categorias com conteúdos absolutamente históricos, mas, ao mesmo tempo, de um caráter surpreendentemente essencial. Até mesmo categorias econômicas altamente abstratas revelam um conteúdo histórico inegável. No que tange a essencialidade, como se explica o interesse em se discutir a teoria do valor depois da passagem de um século de transformações no capitalismo? Não se quer defender dogmaticamente um conteúdo fechado sobre esta teoria, mas sim chamar a atenção para grande parte da viabilidade explicativa de seu conteúdo para o entendimento do real. Isto porque a investigação científica marxiana da realidade explorou a própria natureza da determinação histórica humana em sua dialética concreta, pela qual conseguiu

¹⁰² Ainda no seu texto de 1972, Marcuse se depara com a necessidade da estratégia “a longo prazo”, neste caso compreendida de maneira mais lúcida, ou seja, em seu caráter necessário: “[...] onde e quando o movimento ainda não ganhou raízes numa base popular e, sobretudo, quando, por causa da sua fraqueza numérica, está sujeito a uma fácil e eficaz perseguição; [...] onde e quando uma estratégia revolucionária não está na agenda mais apenas a preparação do terreno para tal estratégia. Semelhante situação exige a ‘suspensão’ de prematuros (ou obsoletos) conflitos ideológicos, em favor da mais urgente tarefa de aquisição de uma crescente força numérica. Também na estratégia radical uma conversão à qualidade pressupõe um crescimento quantitativo.” (Ibid.: 43-44).

compreender seus desdobramentos a partir do movimento das *necessidades* históricas sociais. Este alcance foi resultado de uma metodologia científica cuidadosa consciente de sua responsabilidade teórica, deixando uma lição para o marxismo sobre a importância da capacidade teórica de não se impregnar pela *imediatez* do movimento da realidade social. Neste sentido, a dialética tem alguns pressupostos que não podem ser subvertidos, não sendo totalmente livre para qualquer reformulação. Tal descuido também levaria ao distanciamento entre teoria e prática. Ao mesmo tempo, o vigor desta teoria depende de sua reconstrução viabilizada por sua capacidade de apreensão histórica. Portanto, faz-se necessário uma atenção para estes dois pontos.

A necessidade desta reconstrução marcou a perspectiva teórica de Marcuse e, neste texto de 1972, marca também a sua avaliação sobre a articulação entre teoria e prática. Novamente, ele se volta criticamente à teoria marxista e ao tratamento dos conceitos dialéticos ao entender que ela é “o guia prático, mesmo numa situação não-revolucionária”. A seu ver, enfraquecida por sua distorção e falsificação ao ser ritualizada, a teoria marxista perde sua capacidade efetiva de se relacionar com a realidade. Por essa razão, sua petrificação viola o princípio da unidade entre teoria e prática, pois “uma teoria que não tenha acompanhado a evolução da prática capitalista não terá possibilidades de guiar a prática que visa à abolição do capitalismo” (Ibid.: 41). Diante desta aversão de Marcuse, mais uma vez – assim como no tema do “longo prazo”-, pode-se pontuar uma ambivalência. Com base no que foi dito nos parágrafos anteriores, ainda que os conceitos marxistas sejam históricos e que a dinâmica do capitalismo sofra mudanças decisivas, transformações qualitativas em sua estrutura não são tão frequentes quanto as aparentes. O grande exemplo explorado no segundo item do segundo capítulo desta pesquisa se refere às transformações no modo de acumulação do processo de produção. Aparentemente, a mais-valia deixa de ser fundamental, algo que analisado com maior zelo não se demonstra. Ainda que, factualmente, pode-se observar a sua reconfiguração frente a outros elementos com as quais se relaciona e se determina, obrigando um cuidado maior com a observação do aumento de sua complexidade. Por isso, buscando ir para além da configuração fenomênica do movimento do real, torna-se fundamental a manutenção de certos pressupostos que podem ser, resumidamente, colocados enquanto: a investigação do ser social tendo em vista a sua imanência e totalidade históricas¹⁰³. Tal caracterização, como já evidenciado

¹⁰³ Com relação a este caráter resumido dos pressupostos marxianos, aprofundamo-nos neles, sobretudo, no item 1.1 do nosso primeiro capítulo.

no item anterior, pressupõe a unidade dialética entre as esferas das relações de produção e das relações de circulação. Com isto, remete-se a uma preocupação desta análise sobre o marxismo de Marcuse ligada à compreensão de haver em sua perspectiva uma atenção maior as relações superestruturais e da esfera da circulação, conferindo certas deficiências em determinadas elaborações. De modo que, ainda que Mészáros tenha ressaltado esta tendência ao se referir a unidimensionalidade, pode-se ainda encontrar esta característica presente no texto de 1972. A seguinte colocação de Marcuse parece ser sintomática a esse respeito: “‘Sociedade de consumo’ é uma denominação imprópria de primeira ordem, pois raramente uma sociedade esteve tão sistematicamente organizada nos interesses que controlam a produção” (Ibid.: 32). Sintomático porque Marcuse faz um uso amplo de tal termo, construindo uma série de discussões que refletem uma visão da unidade dialética que, como se poderá notar mais adiante, apresenta-se pouco cuidadosa com relação aquilo que foi dito a pouco.

Em relação ao seu texto de 1966 abordado no item anterior, parece haver, em *Contra-revolução e revolta*, uma maneira diferente de entender o conceito de todo na dialética marxista que coincide com a discussão encaminhada no parágrafo anterior. Marcuse expõe um sentido de abstração sintonizado com a perspectiva de Marx:

[...] a teoria é necessariamente abstrata, em virtude do fato de abranger, em teoria marxista, uma *totalidade* de condições e tendências; uma totalidade histórica. Assim, nunca pode decidir sobre uma prática particular – por exemplo, se certos edifícios deveriam ou não ser atacados ou ocupados – mas pode (e deve) avaliar as perspectivas abertas por determinadas ações, dentro de uma totalidade dada, isso é, se prevalece uma situação em que tais ocupações e ataques são aconselhados. A unidade de teoria e prática nunca é imediata. A realidade social, ainda não dominada pelas forças da mudança, exige a adaptação da estratégia às condições objetivas – um requisito preliminar para a mudança dessas condições. (Ibid.: 41).

Mas esta não é a única maneira de Marcuse interpretar a abstração. Com efeito, o sentido cunhado por ele de transcendência - não tendo o mesmo significado que o do trecho acima - é fundamental para suas propostas de transformação social. Segundo Marcuse, devido à redução da linguagem ao nível do *Establishment*: “quanto mais os objetivos integrais, ‘utópicos’, do socialismo parecerem objetivos históricos concretos, mais se afastarão do universo de discurso estabelecido”. (Ibid.: 44). Vê-se, neste ponto, a proximidade desta posição com aquela de 1964, quando Marcuse defende a necessidade de um retorno ao âmbito teórico. O caráter utópico resgataria as consciências ao anular a “falsa consciência”, trazendo necessidades transcendentais ligadas intimamente à libertação. Portanto, a proposta marcuseana procura unir utopia e

revolução. Tal união deve ser aqui melhor avaliada, sem desconsiderar os resultados do exame do marxismo de Marcuse, entendida pelo fio do conceito marxista de práxis.

Não sem razão se faz todas estas ponderações, haja vista sua necessidade basilar para a difícil análise do posicionamento marcuseano sobre o caráter revolucionário da classe trabalhadora em sua determinação fundamental para suas propostas de engajamento projetadas em seu texto de 1972. É essencial considerar que este texto marcuseano se concentra em examinar as perspectivas de mudança radical nos Estados Unidos daquela época, tendo uma intensa determinação histórica. Contudo, é expressão de uma tentativa de encaminhar a teoria marxista para uma dimensão prática. Daí o sentido desse interesse em tratar das bases – como se fez até aqui – sobre as quais as propostas de engajamento de Marcuse se constroem. Trata-se de entender a forma como ele termina por configurar seu marxismo frente à necessidade de encaminhar um projeto político prático. Se em 1964 tal perspectiva estava vedada e a busca da negatividade da dialética o encaminhou para um momento mais teórico, em 1972, tida por ele como uma fase em que “a defesa do sistema capitalista exige a organização da contra-revolução interna e externa”, abre-se um potencial para a ascensão de uma revolução que, em seu entender, deve ter outro padrão para se efetivar.

Mas qual o motivo do *Establishment* expressar esta onda contra-revolucionária nos Estados Unidos? Neste âmbito, fazem-se necessários alguns breves delineamentos históricos sobre este momento político peculiar.

Entre os anos 1950 e 1970, ocorria o que Hobsbawm chamou de “A Era do Ouro”. O Estado do Bem-Estar Social se instituiu se baseando no crescimento econômico ligado ao amplo desenvolvimento tecnológico do pós-guerra, configurando-se em uma união entre liberalismo econômico e democracia social. Ampliação de setores sociais, revalorização dos salários, emprego pleno fomentado por intervenção estatal. Se nos anos 1950 o capitalismo vivia uma ótima fase de acumulação de capitais, tal fase se encerra no início da década de 1970 com o colapso do sistema financeiro internacional de Bretton Woods em 1971 e com a crise da OPEP de 1973. A pressão competitiva acarretou em uma retirada do capital monetário do comércio e da produção:

[...] a competição internacional se intensificou à medida que a Europa Ocidental e o Japão, seguidos por toda uma gama de países recém-industrializados, desafiaram a hegemonia estadunidense no âmbito do fordismo a ponto de fazer cair por terra o acordo de Bretton Woods e de produzir a desvalorização do dólar.

[...] Na superfície, essas dificuldades podem ser melhor apreendidas por uma palavra: rigidez. Havia problemas com a rigidez dos investimentos de capital

fixo de larga escala e de longo prazo em sistemas de produção em massa que impediam muita flexibilidade de planejamento e presumiam crescimento estável em mercados de consumo invariantes. Havia problemas de rigidez nos mercados, na alocação e nos contratos de trabalho [...]. E toda tentativa de superar esses problemas de rigidez encontrava a força aparentemente invencível do poder profundamente entrincheirado da classe trabalhadora – o que explica as ondas de greve e os problemas trabalhistas do período 1968-1972. A rigidez dos compromissos do Estado foi se intensificando à medida que programas de assistência [...] aumentavam sob pressão para manter a legitimidade num momento em que a rigidez na produção restringia expansões de base fiscal para gastos públicos. O único instrumento de resposta flexível estava na política monetária, na capacidade de imprimir moeda em qualquer montante que parecesse necessário para manter a economia estável. E, assim, começou a onda inflacionária que acabaria por afundar a expansão do pós-guerra. (HARVEY, 1992: 135-136).

Em meio a isso, dá-se o surgimento da “acumulação flexível” como resposta a rigidez do fordismo. Este momento econômico foi acompanhado de uma série de acontecimentos específicos caracterizados pelo processo de acirramento de forças políticas. No caso dos Estados Unidos, a sua crescente militarização nos anos 1960 com incidência em países atrasados atinge, em 1968, o número de mais de 50 intervenções efetivas em nações atrasadas. O belicismo americano se expressava também pela guerra do Vietnã, revoltando uma parcela da população americana. Começava a aparecer grupos de oposição que recusavam o colonialismo americano, seu belicismo, o racismo, como também o imperialismo, trazendo a bandeira do anti-imperialismo pela qual se tornava possível desenvolver uma oposição tanto ao capitalismo, quanto ao socialismo soviético. O movimento racial estadunidense ligado, por exemplo, ao Partido dos Panteras Negras fora duramente perseguido e, em abril de 1968, Martin Luther King morria assassinado. Crescia o movimento estudantil no mundo: enquanto em alguns países do Terceiro Mundo que sofreram intervenção militar ele participava da demonstração popular da resistência; no conhecido “maio de 68” francês se dava uma forte crítica ao autoritarismo; no caso dos EUA, este movimento representava a recusa ao *american way of life* da sociedade estadunidense.

Dentro deste contexto, se em 1964 estas revoltas estavam em um processo mais embrionário e o contexto de estabilização do capitalismo estava mais firme, acabando com as previsões acerca do seu fim através de uma crise autodestrutiva, já em 1972, manifestava-se um agudo processo social de crise, expresso em fortes tensões políticas. Diante do imperialismo do socialismo soviético, a “velha” esquerda perdia seu terreno político ao mesmo tempo em que se construía, com intensidade, uma demanda de oposição ao *status quo*. Sua recusa clamava por urgência, culminando em novas maneiras de encarar a transformação do capitalismo. Marcuse propôs uma delas:

[...] o socialismo já não parece constituir a negação definitiva do capitalismo. De modo sistemático, essa política rejeita – e deve rejeitar – a estratégia revolucionária da Nova Esquerda, que está vinculada ao conceito de socialismo como rompimento dessa sequência de dependência, o rompimento desde o começo: o surgimento da autodeterminação como princípio da reconstrução da sociedade. (MARCUSE, 1981b: 14).

Segundo Marcuse, a orientação revolucionária deveria se reconstruir com esse princípio da autodeterminação, tese que guarda uma interpretação específica sobre algumas noções que devem ser aqui avaliadas. Tal concepção sobre a revolução expressa um afastamento daquela compreendida dentro do marxismo clássico como transição progressiva, encontrando sua viabilidade material na chamada Nova Esquerda¹⁰⁴. Sobre ela, Marcuse traça um perfil geral de valor ilustrativo:

[...] tantoas metas como as estratégias radicais estão confinadas a pequenos grupos minoritários, mais de classe média do que proletários em sua composição, enquanto que uma grande parte da classe trabalhadora se converteu numa das classes da sociedade burguesa. (Ibid.: Idem).

¹⁰⁴Em uma palestra proferida em 1967, Marcuse delinea um escopo mais específico da Nova Esquerda: “A Nova Esquerda é, com algumas exceções, mais neomarxista do que marxista no sentido ortodoxo; ela é influenciada fortemente pelo que é chamado maoísmo, e pelos movimentos revolucionários no Terceiro Mundo. Além disso, a Nova Esquerda inclui tendências neoanarquistas, e é caracterizada por uma profunda desconfiança dos velhos partidos de esquerda e de suas ideologias. E a Nova Esquerda não guarda, novamente com exceções, laços com a ideia do antigo proletariado como o único sujeito revolucionário. A própria Nova Esquerda não pode ser definida em termos de classe, consistindo-se em intelectuais, de grupos do movimento por direitos civis, e de grupos de juventude, especialmente os elementos mais radicais da juventude, incluindo os que à primeira vista não aparentam serem políticos, especificamente os hippies, sobre quem falarei depois. É muito interessante que este movimento não tem como porta-vozes os políticos tradicionais, mas sim figuras bastante suspeitas como poetas, escritores, e intelectuais. Se você refletir sobre este breve cenário, você admitirá que esta circunstância seja um real pesadelo para os "velhos marxistas". Você tem aqui uma oposição que obviamente não tem nada que ver com a força revolucionária "clássica": um pesadelo, mas um que corresponde à realidade. Eu acredito que esta completa constelação não ortodoxa da oposição é uma verdadeira reflexão de uma sociedade autoritário-democrática realizada (“achieving”), de uma "sociedade unidimensional" como eu tentei descrever, cuja característica principal é a integração da classe dominada sobre uma base muito material e muito real, particularmente numa base de necessidades controladas e satisfeitas que, por sua vez, reproduzem o capitalismo monopolista - uma consciência controlada e reprimida. O resultado desta constelação é a ausência da necessidade subjetiva de uma transformação radical cuja necessidade objetiva torna-se mais flagrante. E nestas circunstâncias a oposição está concentrada entre os outsiders dentro da ordem estabelecida. Primeiro serão encontrados nos guetos entre os "desprivilegiados", cujas necessidades vitais, mesmo sendo altamente desenvolvidas, o capitalismo avançado não satisfaz e não satisfará. Segundo, a oposição está concentrada no polo oposto da sociedade, entre esses privilegiados cuja consciência e instintos avançam ou fogem do controle social. Eu quero dizer que esses estratos sociais que, devido à sua posição e educação, ainda têm acesso aos fatos e à estrutura total dos fatos - acesso que é verdadeiramente difícil de acontecer. Estes estratos ainda têm conhecimento e consciência das contínuas contradições dilacerantes e do preço que a chamada sociedade de afluência extorque de suas vítimas.” [Tradução minha] (MARCUSE, 2005: 57-58).

A expressão “Nova Esquerda” - popularizada nos Estados Unidos por C. Wright Mills mediante a sua “*Carta à Nova Esquerda*” (*Letter to the New Left*¹⁰⁵) nos anos 1960, mas criada em 1956 numa dissidência do Partido Comunista da Grã-Bretanha - foi usada para designar um movimento de esquerda, que ganhou escala internacional, voltado para uma abordagem mais humanista – como os valores comunitários e uma nova relação com a natureza -; o revisionismo do marxismo – contra seu sectarismo e dogmatismo, como também contra a orientação pró-soviética -; a defesa dos direitos das minorias – étnicas, raciais e de gênero -; a crítica à burocratização e ao autoritarismo – além de evitarem lideranças, suas propostas eram decididas em assembleias gerais por consenso. Dentro desta diversidade de reivindicações, acomodava-se uma variedade de tendências políticas – socialistas democráticos, feministas, anarquistas, maoístas, etc. - que procuravam lidar com isso evitando métodos da esquerda tradicional, vistos como coercitivos. Assim, compunha-se por uma gama de diferentes movimentos que agiam independentes entre si, mas contendo, concomitantemente, características em comum. De modo geral, caracterizavam-se por se oporem não apenas à exploração econômica, mas também a formas de opressão cultural, política e psicológica como, por exemplo, a dominação racial e patriarcal. Neste sentido, notava-se uma tentativa cada vez maior de fundir o político e o cultural, procurando reavivar certos valores, como a autonomia, a solidariedade e a espontaneidade.

Marcuse participou desta perspectiva política, conjugando suas avaliações teóricas sobre a dinâmica do capitalismo com propostas de mudança social de cunho político-cultural. Para ele, a Nova Esquerda, ao se voltar para as questões comportamentais, estéticas e morais renunciava a necessidade de uma revolução não apenas econômica, mas, principalmente cultural. Pautando, de uma maneira nova e absolutamente necessária, uma ideia integral de socialismo, pois “o universo socialista é também um universo moral e estético”. Deste modo, visto que “o materialismo dialético contém idealismo como um elemento de teoria e prática” (MARCUSE, 1981b: 13), delineava-se, neste grupo, a necessidade concreta do encaminhamento de um radicalismo político pautado no utopismo revolucionário.

Compreendendo a liberdade como força de transcendência histórica – “núcleo idealista do materialismo histórico” -, Marcuse pauta a necessária relação entre a libertação da natureza e a revolução humana com vistas à construção de um radicalismo

¹⁰⁵ A carta foi publicada no periódico da Nova Esquerda britânica *New Left Review*: <https://www.marxists.org/subject/humanism/mills-c-wright/letter-new-left.htm>

político efetivo. Este, diferente da ênfase política marxista, basear-se-ia nas raízes das relações sociais dos indivíduos presentes em suas necessidades instintivas pelas quais se conectam impulsos e sensibilidade. Trata-se de uma forma de enfrentar o controle social agindo em seus enraizamentos na própria existênciaindividual. Como forma revolucionária, o desenvolvimento de uma “sensibilidade radical” consideraria, então, que a rebelião dependeda totalidade da vida composta também pelas suas qualidades sensórias. Não sendo apenas receptivos, os sentidos tem um papel ativo ao construírem suas “sínteses” da experiência concreta. Qualidades como a liberdade e a estética demonstrariam o potencial subversivo da sensibilidade e natureza humana.Por isso, de acordo com Marcuse, para a construção de uma sociedade livre na qual a natureza estivesse liberta seria necessário “a recuperação das forças estimulantes da vida na natureza”. Assim, as necessidades, em sua dimensão realmente humana, funcionariam como força social concreta para uma mudança qualitativa, rompendo com a repressão social contínua ao constituir uma subjetividade com novos valores e objetivos que transcendentes. Portanto, retoma-se, neste texto de 1972, a temática da nova sensibilidade presente em *Um ensaio sobre a libertação*¹⁰⁶.

Diferentemente do seu texto de 1966, essa nova necessidade que transcende o *status quo* não precisa mais ser adicionada “de fora” do todo social, apesar de manter sua peculiaridade de transcendência. Mesmo discordando da noção de transição em sua defesa da revolução como ruptura, Marcuse a configura, neste momento, como uma “mudança interna, gradual, quantitativa, mas levará ao ponto de ‘ruptura qualitativa’, a uma situação pré-revolucionária” (Ibid.: 41). Conforme Marcuse, tal mudança qualitativa explicaria, em parte, o isolamento da Nova Esquerda: “esse isolamento reflete as qualidades inéditas e ‘não-ortodoxas’ da revolução, a contradição radical da cultura estabelecida – incluindo a cultura da classe trabalhadora!” (Ibid.: 40). Por essa razão, a Nova Esquerda, em uma “alergia à sua separação efetiva das massas”, não

¹⁰⁶ Em relação a esse texto marcuseano, Kellner considera aspectos positivos e negativos, apontando, como se tem notado durante esta pesquisa, um caráter deficiente justamente em sua conexão demasiadamente estreita com o seu momento histórico. Ele diz: “*Um ensaio sobre a libertação* é uma obra altamente carregada que expressa o ambiente de utopismo revolucionário da década de 1960. Sua estreita ligação com seu momento histórico constituiu uma cobertura relevante e interessante, mas também é responsável por suas deficiências. [Para] Marcuse exagera[-se] muito o potencial emancipatório das lutas de 1960, e não articula adequadamente as limitações das lutas de libertação que estão tomando lugar”. [Tradução minha] “An Essay on Liberation is a highly charged work that expresses the ambience of revolutionary utopianism in the 1960s. Its close connection with its historical situation constituted the text’s relevance and interest, but also accounts for its shortcomings. For Marcuse greatly exaggerates the emancipatory potential of the 1960s struggles, and does not adequately articulate the limitations of the liberation struggles then taking place” (KELLNER, 1984: 285).

deveria cair em “complexos de inferioridade, derrotismo e apatia”, considerando que este isolamento deveria ser superado no próprio processo de transformação social.

A abordagem marcuseana sobre a separação entre a Nova Esquerda e a classe trabalhadora se vincula à centralidade dada ao problema da integração: tal fato teria “raízes na própria infra-estrutura, na economia política do capitalismo de monopólio”. Por isso, Marcuse, acertadamente, asseverava que o argumento segundo o qual a integração se refere apenas à esfera do consumo não pode ser aceito¹⁰⁷. A esse respeito, faz-se necessário, então, entender como ele analisa a questão da classe em 1972.

Das três qualidades que, na teoria marxista, fazem da classe trabalhadora o sujeito potencialmente revolucionário (1, só ela pode paralisar o processo de produção; 2, constitui a maioria da população; e 3, a sua própria existência é a negação do ser humano), dessas três qualidades, dizíamos, somente a primeira é aplicável ainda àquele setor da classe trabalhadora americana que poderia ser razoavelmente considerado o sucessor contemporâneo do proletariado: o trabalhador “blue collar” ou mão-de-obra industrial. Mas a concepção marxista define a unidade das três qualidades: *o proletariado, constituindo a maioria da população, é revolucionário por força de suas necessidades, cuja satisfação está fora do alcance das possibilidades capitalistas*. Por outras palavras, a classe trabalhadora é o sujeito potencial da revolução não apenas por ser a classe explorada no modo de produção capitalista mas porque as necessidades e aspirações dessa classe exigem a abolição desse modo de produção. Segue-se que, se a classe trabalhadora deixou de ser essa “negação absoluta” da sociedade existente, se ela se converteu numa classe nessa sociedade, compartilhando de suas necessidades e aspirações, então a transferência de poder somente para a classe trabalhadora (não interessa sob que forma) não garante a transição para o socialismo como uma sociedade qualitativamente diferente. (MARCUSE, 1981b: 45) [grifos meus].

Para avaliar estas três qualidades vistas por ele como sendo a condição da classe trabalhadora como sujeito revolucionário dentro da teoria marxista, Marcuse apreendeu a situação do trabalho em sua época muito mais por uma perspectiva do trabalho concreto do que do trabalho abstrato¹⁰⁸. No terreno das relações capitalísticas, a forma social do trabalho esconde a centralidade do trabalho social tanto no processo de produção, quanto na determinação das relações sociais a este intimamente ligado. Tal centralidade tem sua razão na determinação do trabalho abstrato – produtor de valor – na produção da forma social, trata-se da vigência da lei do valor. As novas

¹⁰⁷ Nossa perspectiva analítica não discorda neste ponto com Marcuse. Se é possível questionar a ênfase dada por ele à integração não é porque este tema seja em si um problema do âmbito da circulação exclusivamente, mas sim porque, apesar de se expressar desta forma, causando uma série de modificações políticas e culturais importantes, a maneira de compreendê-lo demanda uma unificação entre os âmbitos da circulação e da produção, ou seja, o entendimento desde fator dentro da dinâmica produtiva capitalista ao se relacionar com uma gama de outros fatores que são fundamentais para a compreensão deste movimento da realidade social. Discutiremos com mais cuidado esta questão em nossa conclusão.

¹⁰⁸ Gastamos grande parte do item 2.2 do capítulo 2 desta pesquisa para tratar disto.

configurações do capitalismo trazem reconfigurações fundamentais sem, contudo, retirar o fato do trabalho abstrato ser a força estruturante da sociedade que, para ser devidamente examinada, depende de uma perspectiva da totalidade dos trabalhadores assalariados em sua relação com a constituição do trabalho produtivo. Portanto, somente através de uma avaliação da totalidade do trabalho social em sua dinâmica de produção do valor torna-se possível a interpretação das novas feições da forma de ser da classe trabalhadora. Em termos de tal totalidade, a exploração assume modos diferentes de intensificação, o que intervém, irremediavelmente, nas condições objetivas dos trabalhadores. Se suas subjetividades, ainda que esbarrem nestes limites, não se dão conta de sua condição desumanizadora – vinculada não apenas à miséria física, mas a relação de subordinação de seu trabalho ao capital-, a realidade objetiva de existir um explorador de um lado, ao deter os meios de produção, retirando a capacidade produtiva do outro, que precisa vender sua força de trabalho, não deixa de acontecer. Esta mutualidade relacional se assenta sobre uma situação ontologicamente decisiva: a função do trabalhador no processo de criação de valores. Se Marcuse, nos anos 1930, ainda que de modo receoso, conseguiu visualizar a dimensão ontológica dada ao trabalho por Marx em seus *Manuscritos*, ao que parece, não conseguiu acompanhar, dentro do percurso teórico marxiano, a sua configuração ontológica do trabalho presente em sua análise da estrutura da sociedade capitalista, exposta principalmente em *O Capital*. Se assim o fizesse, saberia que a separação da “classe em si” da “classe para si” existe para efeitos analíticos, visto que na dinâmica da realidade social não existe a separação entre econômico e político.

Decorre-se, deste ponto, que, mesmo que Marcuse pareça saber que a esfera produtiva tem centralidade na determinação das relações sociais de dominação, isto não o conduz à, de fato, compreender bem tal inevitabilidade. Ao não se deter nesta materialidade do sistema concernente ao âmbito do trabalho abstrato, sua leitura daquela situação histórica específica parece ser vítima de um imediatismo limitador em relação à análise do trabalhador em sua formação como classe revolucionária. Marcuse observa o crescimento do assalariamento, o que poderia fazê-lo tomar diferentemente a segunda qualidade por ele mencionada na última citação, porém, para ele, as novas peculiaridades dessa classe integrada não trariam condições para um resgatado pertencimento e unificação de classe, demandando outras formas de ação política.

Nós precisamos captar as tendências que o processo material de produção expõe aos nossos olhos, a saber, que cada vez mais empregados altamente

qualificados, técnicos, especialistas etc., ocupam uma posição decisiva no processo de produção material e, inclusive em termos marxistas, se convertem desta maneira em membros da classe trabalhadora industrial.

No meu modo de ver há um alargamento da base de massa potencial, há uma nova classe trabalhadora industrial tradicional, o que aumenta o número de explorados. Esta ampliação para uma grande base de massa, porém muito difusa e fragmentada, modifica a relação entre os quadros de esquerda que militam politicamente e as massas. O que precisamos imaginar não é um movimento grande e centralizado, mas ações políticas regionais e locais contra abusos específicos, (MARCUSE, 1999b: 83-84).

As configurações do processo produtivo daquela época manifestavam uma acentuada tendência de redução do trabalhador fabril, sensibilizando as produções teóricas sobre a modificação da condição de precariedade do trabalho, desdobrando, por sua vez, a ideia de uma suposta harmonização das classes sociais. Porém, por esta perspectiva não se podia prever que, passado a fase agudamente taylorista-fordista que, por sua rigidez, permitia alguns benefícios aos trabalhadores, contribuindo para esta situação de integração, dar-se-ia o início de uma fase de flexibilização. Embora esta mantivesse a redução do operariado manual, desenvolvia novas formas de precarização do trabalho, configurando-se mediante desregulamentações, impondo a forma de trabalho temporário e informal, aumentando o exército industrial de reserva. Enfim, um processo efetivo de subproletarização do trabalho. É possível dizer que se criavam novos modos de exploração do trabalho que, apesar de acompanhados de uma progressiva mistificação das subjetividades, não deixava de se expressar diretamente ao âmbito mais objetivo da vida do trabalhador. Assim, de forma concomitante, viabilizando tal forma de reprodução social, a dominação social na esfera cultural teve que se intensificar para atenuar estas contradições de uma classe trabalhadora sem direitos trabalhistas, sem estabilidade profissional e, sobretudo, com uma vida orientada para uma atividade de trabalho desprovida de sentido. Diante da ofensiva do capital aos direitos dos trabalhadores, os métodos de contenção da contradição se mostravam contundentes, sobretudo no que se refere à perspectiva de uma construção de projeto coletivo unificado que pudesse fazer frente a esta situação.

Em outra orientação, Marcuse demonstra ter uma concepção mais estreita de classe trabalhadora e, longe de querer ressuscitar seu potencial revolucionário, defende o aparecimento de uma nova consciência política, esta sim revolucionária ao estar em compasso com as mudanças do capitalismo:

Se as necessidades criadas mas não suscetíveis de satisfação pelo capital monopolístico assumissem uma força subversiva e se tornassem o terreno para o desenvolvimento da consciência política na população trabalhadora,

isso não seria (este é um ponto decisivo!) o ressurgimento da consciência de classe proletária; não colocaria uma classe trabalhadora contra todos os outros setores da população trabalhadora, não o “trabalho assalariado” contra o capital, mas, antes, todas as classes dependentes contra o capital. Pelo mesmo princípio, essa nova consciência militaria contra a estrutura da política sindicalista; planejaria, em sua totalidade, o fim do modo de produção estabelecido. Esta é a dinâmica do capitalismo de monopólio: a sujeição da população inteira ao domínio do capital e seu estado corresponde à necessidade universal de sua abolição. Se esse desenvolvimento modifica o conceito original de classe, se obscurece o nítido contraste entre a classe trabalhadora operária (“blue collar”) e outros setores da população trabalhadora, então isso deve-se a mudanças na realidade do capitalismo que têm de ser conceptualizadas na teoria do capitalismo. (MARCUSE, 1981b: 46).

Este trecho torna visível como a acepção de Marcuse desta outra consciência política não mais pautada na questão das classes se conecta intimamente com a sua interpretação sobre a situação da classe trabalhadora de sua época. Apesar de não dar tanta centralidade a ela, isto não fez com que Marcuse acreditasse na possibilidade de uma mudança social sem uma aproximação com esta classe, analisando não tão positivamente o hiato da Nova Esquerda com ela. Para ele, a junção destas duas forças ocorreria no próprio processo de mudança social, sendo uma condição prévia a conversão da consciência trabalhista em consciência política, em consciência socialista. Tal maneira de entender os caminhos da ação política teria a ver, para Marcuse, com as novas condições colocadas pelo capitalismo de monopólio concernente à revolução, fazendo surgir um novo sentido concreto de revolução “de baixo para cima”, ligada às “raízes subversivas”. Neste sentido, quando ele acentua que a consciência política realmente radical “se concentra em grupos minoritários, não integrados, como estudantes, minorias negras e pardas, mulheres etc.” (MARCUSE, 1999b: 136), parece se referir a uma possibilidade de se estar dentro ou fora da integração, pelo qual existiria um potencial subversivo nestes “outsiders”. Com objetivos e necessidades transcendentais, estes novos indivíduos figurariam uma nova sensibilidade que procura realizar a sua emancipação por ser uma necessidade biológica, fundamentada em uma nova relação com a natureza. Não reproduzindo as necessidades impostas, tais grupos estariam começando a desenvolver o princípio de se autodeterminar, pois, segundo Marcuse, a libertação da servidão depende de indivíduos livres.

Todavia, sobre este aspecto, Marcuse pondera que:

Essa libertação primordial não pode ser “espontânea”, porquanto essa espontaneidade expressaria apenas os valores e metas derivados do sistema estabelecido. Autolibertação é auto-educação mas, como tal, pressupõe a educação por outros. Numa sociedade onde o acesso desigual à informação e ao saber faz parte da estrutura social, a distinção e o antagonismo entre

educadores têm a obrigação de usar seus conhecimentos para ajudar homens e mulheres a conscientizar e desfrutar suas capacidades verdadeiramente humanas. Toda educação autêntica é educação política e, numa sociedade de classes, a educação política é impensável sem liderança, educada e testada na teoria e prática da oposição radical. A função dessa liderança é “traduzir” o protesto espontâneo em ação organizada que tenha probabilidades de se desenvolver e de transcender as necessidades e aspirações imediatas, no sentido de reconstrução radical da sociedade: transformação da espontaneidade imediata em espontaneidade organizada. (MARCUSE, 1981b: 52-53).

Vê-se aparecer um tema central sobre a práxis já abordado por Marx nas *Teses sobre Feuerbach*, qual seja: como educar o educador. Relacionado à discussão, encaminhada nesta pesquisa no primeiro capítulo, sobre o nexos relacional entre mudança objetiva e subjetiva pontuada por Marx contra os materialistas vulgares e os idealistas. Acerca deste tema, apesar de Marcuse dar relevância à espontaneidade, chegando a dizer que “à medida que a prática revolucionária é a explosão de necessidades vitais [...], ela mergulha suas raízes na espontaneidade” (Ibid.: 53), não se pode deixar de notar a necessidade que ele vê na liderança para assegurar que não seja uma libertação ilusória. O que, inclusive, o fez criticar o antiautoritarismo da Nova Esquerda, pois “a doutrinação e orientação maciça e intensiva do povo exige uma intensiva e maciça contra-educação e organização” (Ibid.: Idem). Deste modo, se para Marcuse não se tratava de estabelecer o sujeito da revolução *a priori*, como fazia a concepção clássica da teoria marxista de proletariado revolucionário, a sua noção de “novo individualismo” enfrentava a dificuldade de conectar a prática política, que demanda orientação e organização, com o impulso pessoal de libertação, na corda bamba entre a espontaneidade autêntica e a reprodução social. A respeito desta possibilidade de cair no individualismo burguês, apontando para a ambivalência do que propõe, Marcuse asseverava sobre uma “*Dialética da libertação*: assim como não pode haver qualquer tradução imediata da teoria em prática, também não pode haver qualquer tradução imediata das necessidades e desejos individuais em ações e metas políticas. A tensão entre a realidade pessoal e social persiste” (Ibid.: 54). Isto quer dizer que: “a liberdade (recusa) individual deve incorporar o universal no protesto particular e as imagens e valores de uma futura sociedade livre devem aparecer nas relações pessoais dentro de um sociedade não-livre” (Ibid.: 55). Deveria haver, para Marcuse, uma convergência entre estas transformações individuais com as transformações políticas. E se neste processo aparece uma intensa ambivalência objetiva, ela se explica por ser característica de “todo e qualquer movimento da oposição radical – uma ambivalência

que reflete, simultaneamente, o poder das instituições sobre o todo e os limites desse poder” (Ibid.: Idem).

Tal problemática se relaciona com a maneira de conceber a superação da alienação, o que remete aquela visão do círculo vicioso abordado por Marcuse, em 1964, próprio da noção da integração. Como romper com o ciclo de auto-preservação do capital? Marcuse fala sobre uma ruptura qualitativa de caráter transcendente por ação de uma nova individualidade. Como vinculá-la com uma estratégia política materialmente ancorada? Trata-se de discutir, então, a situação da causalidade dentro do movimento dialético, como explica Mészáros:

[...] se os homens, enquanto produtos de uma sociedade alienada, necessitam ser educados, isso só pode ser feito por aqueles que estão “fora da sociedade alienada”. Mas os que estão “fora da sociedade alienada” ou fora da alienação não estão em parte alguma. Nesse sentido, o “marginal” [“outsider”], de quem tanto se fala, é realmente uma caricatura não intencional do “educador” feuerbachiano. (MÉSZÁROS, 2006: 165).

Ainda se referindo ao problema da auto-alienação humana, chamando a atenção para a necessidade de não se conceber a alienação como uma totalidade inerte homogênea, ele esclarece que:

A alienação é um conceito inerentemente dinâmico: um conceito que necessariamente implica mudança. A atividade alienada não produz só a “consciência alienada”, mas também a “consciência de ser alienado”. Essa consciência da alienação, qualquer que seja a forma alienada que possa assumir [...] não somente contradiz a ideia de uma totalidade alienada inerte, como também indica o aparecimento de uma necessidade de superação da alienação.

[...] O “educador”, que também necessita educar-se, é parte da sociedade alienada, exatamente como qualquer outra pessoa. Sua atividade, consistindo em uma conceituação mais ou menos adequada sobre um processo real, não é “atividade não-alienada”, em virtude do fato de estar ele, a seu modo, consciente da alienação. Na medida em que é parte da alienação, também ele tem necessidade de ser educado. No entanto, ele não é uma peça inerte em uma totalidade inerte, mas um ser humano, uma parte específica de uma totalidade interpessoal imensamente complexa e inerentemente dinâmica, por mais ou por menos que sua autoconsciência possa ser alienada. (Ibid.: 166).

Com base nestas colocações, pode-se indagar: como Marcuse pode considerar essa diferença entre os integrados e os não-integrados? Trata-se somente de um problema de caráter moral ou cultural? Se alguém por decisão pessoal escolher uma vida diferente das “necessidades falsas” impostas pela sociedade, ela simplesmente deixa de reproduzir os valores sociais por opção? Se ela precisa ser educada, conduzida para uma espontaneidade organizada, pressupõe-se que este educador esteja fora desta dominação para ter condições de conduzir bem seus educandos? Se “a resolução dessas

contradições só pode ser obra da própria revolução”, então, como conectar estes novos indivíduos com necessidades transcendentais dentro dos problemas imanentes da sociedade? Quais os vínculos sociais reais que tais indivíduos podem criar para organizar uma perspectiva político-revolucionária organizada, que tenha uma base de massa quantitativa como percebida por Marcuse, no texto de 1972, como necessária?

Tendo em vista estas questões, é necessário chamar a atenção para a relevância analítica das classes para o entendimento deste movimento da alienação, porquanto existe uma diferenciação *objetiva* fundamental entre “classe-em-si” e “classe-para-si” que não pode ser confundida para uma correta interpretação deste tema. No caso de Marcuse, vinculando o conceito de classe apenas ao “blue collar”, torna-se insuficiente esta base de trabalhadores para se pensar em um processo transformador. Se a dinâmica do processo de produção do capital não é a mesma, como asseverou Marcuse, ele parece se equivocar ao considerar o trabalhador como simplesmente aquele da fábrica, ignorando que, por ser um processo objetivo, a obtenção da mais-valia não depende da percepção do trabalhador para acontecer. Apegado ao âmbito da “classe-para-si”, sem conseguir desenvolver uma análise suficiente sobre a condição objetiva de classe conectada a noção de “classe-em-si”, dá-se a impressão de Marcuse terminar por desgrudar os trabalhadores não-produtivos da lógica do capital, como se este produto novo do real se distinguisse do movimento existente do capital por estabelecer sua condição basilar dentro deste processo de uma outra forma. Portanto, sem uma leitura objetiva da realidade que encontra – e não cria – a situação do sujeito dentro da totalidade social, acaba-se interpretando de maneira reduzida a situação da classe trabalhadora apenas por sua situação enquanto classe-para-si. Logo, perde-se de vista o movimento dialético entre o ser e a existência da classe pelo qual se poderia estabelecer o vínculo entre indivíduos, em sua constituição coletiva, e os problemas imanentes da realidade, que tem como base irrevogável a situação do homem enquanto valor de troca dentro da produção social.

Em sua preocupação com a integração, Marcuse pontua a importância de recusá-la tentando desenvolver individualidades “não-integradas” mediante a afirmação de necessidades transcendentais, verdadeiramente humanas. Por esta perspectiva, evidencia-se como a sua compreensão estreita de classe o faz perder a capacidade analítica de perceber a não separação entre cultura e economia. Esta deficiência na teoria de Marcuse o leva a basear a diferenciação do grupo social capaz de fazer a revolução por aquilo que esta composição pensa da realidade e não pela realidade mesma, que impõem

a condição social de assalariamento determinante para a natureza deformada por uma vida de trabalho alienado.

Tal falta de percepção o conduz a interpretar como um tema central dos *Manuscritos* de Marx o “potencial subversivo da sensibilidade”, ponto que não parece estar presente desta forma neste autor. Ora, apesar de Marx falar da realização social do homem em sua relação com a natureza enquanto expressão de sua liberdade, ele coloca como pressuposto o desenvolvimento histórico material da vida social humana calcado de maneira essencial na questão do trabalho. A sensibilidade não pode se destacar desta conformação. Sendo assim, para Marx, não se trata de uma nova racionalidade ou sensibilidade ou necessidade instituir uma nova forma de vida social, mas sim da dinâmica total se transformar dialeticamente em conjunção, tendo como base a forma de produção social, pois a objetivação não pode se dar de outro modo senão pela atividade social. Não existe uma natureza fora da produção social do homem. Por isso, quando Marcuse afirma que “a mudança social radical envolverá uma transformação radical da natureza” (MARCUSE, 1981b: 69), assim o faz sem acentuar o que para Marx era fundamental dentro disto: a superação do estranhamento e da coisificação que se origina na relação do homem com sua capacidade de trabalho dentro do sistema do capital. Apesar de em seu texto de 1932 Marcuse se deter nos *Manuscritos*, ao tecer seus comentários sobre esta obra em seu texto de 1972, parece esquecer o caráter dado por Marx à noção de atividade sensível como “ser natural humano” determinado historicamente. Deste modo, a partir de sua compreensão sobre a função utópica da transcendência, termina por separar natureza e sociedade por não conseguir colocá-las dentro de uma visão genética da história da produção social do homem entendida de forma imanente, o que o orientaria para uma visão ativa de homem que, em Marx, supõe o âmbito social e relacional desta atividade.

Em vista destas deficiências, ainda que toque no ponto fundamental sobre a importância da orientação pedagógica - da autoeducação, ao falar da espontaneidade organizada, questão esta intimamente conectada com o tema da autoemancipação -, ao fazê-lo sem a perspectiva de classe, Marcuse parte para uma valorização do *desejo* e do estabelecimento de uma *identidade* através da importância da *afirmação* de uma necessidade transcendente com uma tendência que foge da perspectiva de autocrítica estabelecida por Marx. Desejo, identidade, afirmação acabam sendo tomados como manifestações individuais unilaterais, sendo que para Marx elas compõem um movimento mais amplo no qual a perspectiva individual se incorpora numa dinâmica

relacional que evita sua acentuação destacada. No sentido de autocrítica marxiana, visto que os educadores nunca estão fora do sistema que procuram mudar, eles não podem escapar de serem educados na constância da sua prática, ou seja, o homem precisa se considerar dentro da história, confrontando-se diretamente com ela em seu movimento dinâmico a fim de desenvolver as sínteses críticas mediante sua atividade social.

Por se afastar disto, em sua formulação sobre o nexos entre os problemas da realidade e a prática dos indivíduos, Marcuse parece desenvolver ambivalências que não dão conta de enfrentar as bases da situação de exploração que definem o caráter estranhado da sociedade capitalista. Tomando a consequência de uma determinada situação como se fosse a causa de uma nova condição, Marcuse proporciona exageradamente um momento menor da luta de classes e produz reformulações que o levam a criar soluções que tendem a ter um caráter ensimesmado.

De acordo com Mészáros, com sua perspectiva de um domínio total da reificação na sociedade, Marcuse teria superestimado a capacidade do capitalismo de resolver seus antagonismos. O que teria a ver, na verdade, com pelo menos dois aspectos. Primeiro, um exagero no papel dado ao “‘progresso tecnológico’ e das ‘capacidades técnicas’ para a emancipação humana, entendendo suas limitações sociais inevitáveis não apenas em relação à sua realidade, mas também a sua potencialidade” (MÉSZÁROS, 2004: 205). E, também, por uma generalização anistórica das “condições dadas e necessariamente transitórias de uns poucos países altamente privilegiados” (Ibid. Idem). A partir destas limitações, Mészáros crítica o caráter paradoxal da concepção marcuseana. Mesmo com sua apaixonada defesa revolucionária, o utopismo de Marcuse se constitui por “uma negação desprovida de afirmação socialmente tangível. Os agentes de negação substitutos que ele tentou idealizar [...] não puderam livrá-lo dessas dificuldades” (Ibid.: 203). Desse modo, quando postula uma mudança radical da natureza humana como forma de mudança social, defendendo de maneira abstrata uma emancipação humana universal, Marcuse demonstra querer reorientar o sentido de infra-estrutura dado por Marx a própria base de produção da sociedade em sua determinação para o real em uma dimensão individual ligada as raízes instintivas do homem. A autodeterminação ganha um novo significado, muito diferente da noção marxista clássica, assim como a ideia de mudança qualitativa, reconfigurada dentro de uma aceção de ruptura que deve ser questionada em seu teor dialético. A respeito de uma perda da dialética em favor dessa visão paradoxal, Mészáros pontua que:

A posição de Marcuse não poderia ser mais paradoxal, pois estava disposto a admitir ter sido apanhado pelo “círculo vicioso: a ruptura com o *continuum* de necessidades conservador e autopropulsor deve preceder a revolução que há de conduzir a uma sociedade livre, mas tal ruptura, em si, só pode ser pensada no contexto de uma revolução”. Assim sendo, ele só poderia apresentar um imperativo moral abstrato – o misterioso “surgimento de uma moralidade capaz de preconditionar o homem para a liberdade” – como forma de escapar do “círculo vicioso” que ele mesmo se impôs [...].(Ibid.: 205).

As colocações de Mészáros sobre estas debilidades da concepção revolucionária marcuseana parecem coincidir com algumas colocações de McCarney sobre o que acredita ser a peculiaridade marcante do pensamento de Marcuse: a ambivalência. Tal característica só pode ser entendida, de acordo com McCarney, tendo em vista o desenvolvimento do seu pensamento. Ele destaca que o jovem Marcuse estabelece como o princípio que governa o pensamento dialético a “negação determinada”, mas, na medida em que desenvolve uma visão cada vez mais sistemática sobre a estabilização social, termina abandonando essa perspectiva sobre a dialética, o que marca a sua concepção teórica com uma forte tensão:

O problema pode ser introduzido pela observação de uma ambivalência persistente, de fato equivocada, que caracteriza os escritos de *O homem unidimensional* em diante. Ele tem dois aspectos. O primeiro é se a sociedade contemporânea, na verdade, contém elementos que carregam a possibilidade de sua transformação. O segundo refere-se às implicações para o status de teoria, se a primeira pergunta é respondida negativamente. Equívocos sobre estas questões são tão profundos que o corpo do trabalho como um todo mostra sinais de tensão estrutural, mesmo de um equivalente intelectual de trauma.(MCCARNEY, 1990: 34). [Tradução minha]¹⁰⁹

Para McCarney, o que para alguns admiradores de Marcuse seria o caráter próprio do seu pensamento dialético trata-se, em seu entender, de uma séria diluição da tradição dialética, trazendo a Marcuse dificuldades para abordar o tema da mudança social. Esta diluição estaria diretamente vinculada a uma “virada utópica” (“the utopian turn”) ocorrida no processo do seu desenvolvimento teórico:

A virada utópica tem importantes implicações para a natureza da teoria crítica. Mesmo quando a pretensão em tratar-se enquanto possibilidade inerente é mantida, o que acaba por ser inerente é simplesmente “as forças técnicas e tecnológicas”, independentemente de como elas são bloqueadas pelas realidades do poder. Potencialidade esta que tem seu sentido tornado quase que inteiramente técnico aqui, sem qualquer grau político significativo.

¹⁰⁹“The issue may be introduced by noting a persistent ambivalence, indeed equivocation, which characterizes the writings from *One-Dimensional Man* onwards. It has two aspects. The first is whether contemporary society actually contains elements that carry the possibility of its transformation. The second concerns the implications for the status of theory if the first question is answered in the negative. Equivocation on these matters runs so deep that the body of work as a whole displays signs of structural tension, even of an intellectual equivalent of trauma.”

No que resulta numa espécie de crítica moral sem mediações políticas. Nele, o julgamento é constituído à luz de um Estado de uma sociedade que representa a realização da natureza humana cujos requisitos materiais podem, a princípio, serem atendidos com a tecnologia existente. Como Marcuse é, pelo menos, às vezes disposto a admitir, esta concepção implica uma ruptura definitiva com a teoria marxista. As conclusões parecem inescapáveis, o que é precisamente o que a apresentação sugere, uma versão do socialismo utópico que foi tão severamente condenado por Marx. De fato, ele envolve uma ruptura com qualquer forma de dialética que possa se reivindicar herdeira de Hegel. Suas possibilidades meramente utópicas não satisfazem as condições exigidas de imanência. Elas devem enfrentar o presente como um ideal e uma repreensão, e não como a revelação de sua inclinação natural e a conclusão de sua lógica interna. (Ibid.: 39-40). [Tradução minha]¹¹⁰

Assim, a partir principalmente da sua obra de 1964, *A ideologia da sociedade industrial* – O Homem Unidimensional, sendo ainda mais notável em *Um ensaio sobre a Libertação*, de 1967, haveria em Marcuse esta diluição da pedra angular da dialética, a saber, a imanência. Perdia-se a imanência e também as mediações políticas fundamentais para se encaminhar as saídas revolucionárias. Isto seria tão marcante para a perspectiva teórica marcuseana que seria possível perceber na sua obra de 1967 a seguinte mudança de ênfase: do sujeito revolucionário, entendido no sentido clássico da dialética, para uma noção revolucionária de subjetividade¹¹¹. Perdendo os originais limites de referência presentes em Marx e Hegel, para os quais é na relação entre a ação e a consciência do sujeito que se dá a mediação indispensável para a dialética, Marcuse teria tratado o sujeito de uma forma cada vez mais insubstancial (insubstantial) e indeterminada (indeterminate), tornando cada vez mais difícil de identificar quais seriam os agentes da transformação social. Frente a estas considerações sobre a presença dos elementos dialéticos no pensamento marcuseano, McCarney chega a considerar que:

¹¹⁰ “The utopian turn has important implications for the nature of critical theory. Even when the claim to be dealing in inherent possibilities is retained, what they turn out to be inherent in is simply the 'technical and technological forces', regardless of how they are blocked by the realities of power. Potentiality has itself become almost entirely technical here, and not to any significant degree political. What results is a species of moral critique without political mediations. In its judgement is formed in the light of a state of a society representing the fulfilment of human nature whose material requirements can in principle be met with existing technology. As Marcuse is at least sometimes willing to admit, this conception involves a definite break with Marxist theory. The conclusion seems inescapable that it is precisely what the presentation suggests, a version of the utopian socialism that was so roundly condemned by Marx. Indeed, it involves a break with any form of dialectic that can claim descent from Hegel. Its merely utopian possibilities will not meet the required conditions of immanence. They must confront the present as an ideal and a rebuke, not as the revelation of its natural bent and the conclusion of its inner logic.”

¹¹¹ McCarney chega a fazer uma nota indicando existir em Kellner a percepção sobre este âmbito em Marcuse (“the revolutionary subject becomes revolutionary subjectivity”). Ela estaria presente em uma nota de Kellner, na qual estaria claro tal posicionamento, contudo, existiria no corpo principal do texto a noção de que Marcuse deveria ter feito esta mudança, mas que não o fez. (Cf. Ibid.: 199).

[...] com o abandono de Marcuse dos critérios de imanência que ele sabia serem cruciais para a dialética clássica, e sua tentativa de equipar a crítica com a sobrevivência de uma empreitada utópica. Sua preocupação com os elementos opostos permanece, mas apenas como uma particularidade biográfica, uma sobrevivência de instinto político, não mais como a expressão de uma teoria necessariamente vinculada à prática. (Ibid.: 42) [Tradução minha]¹¹².

Ainda sobre o caráter dialético da teoria crítica de Marcuse, em um artigo sobre ele, Goldman indica para uma posição não dialética de seu pensamento, retomando o tema da questão da orientação pedagógica tão cara a temática da práxis dentro do marxismo. Cito:

[...] a ausência de um sujeito empírico e transindividual *interior* à sociedade como fundamento das exigências da razão, levanta o problema do caráter individual e igualmente empírico ou transcendental desta e esta inexistência de uma força interna capaz de assegurar o progresso deve criar no pensamento de Marcuse um problema semelhante ao que enfrentaram já os racionalistas mecanicistas dos séculos XVII e XVIII, o de fator externo de transformação.

[...] Parece-nos [...] claro que Marcuse é levado, por uma necessidade de coerência de pensamento, às ideias de sujeito individual (e mesmo inteligível ou transcendental) e de ditadura, pedagógica e evidentemente transitória, dos filósofos e dos sábios. (GOLDMANN, 1973: 59).

Passando por uma série de citações de Marcuse, Goldman constata que suas hesitações sobre este tema o conduziram a uma noção de ditadura pedagógica compreendida apenas pela dimensão da consciência racional, individual, e não empírica, pois esta estaria “impedida de compreender a verdade pelas forças repressivas da sociedade” (Ibid.: 62). Tal ditadura não poderia ser outra, apesar de temporária, que a dos filósofos. Não sendo sem razão a recorrência marcuseana de complementação da negatividade da dialética através da negatividade presente na transcendência própria do pensamento filosófico.

A esse respeito, conforme Goldman, Marcuse tomaria uma posição que se assemelha e se distancia da de Heidegger. Longe do conservadorismo deste último que procurava legitimar filosoficamente a ditadura das elites, Marcuse, com seu viés crítico, aproximar-se-ia da posição heideggeriana por seu dualismo que o distanciou do monismo de Marx – que “reunia num só conceito a relação histórica entre a realização da libertação e as condições preliminares desta” (Ibid.: Idem). O dualismo de Marcuse se manifesta em sua maneira de conceber:

¹¹² “[...] to Marcuse's abandonment of the criteria of immanence he knew to be crucial for classical dialectics, and to his attempt to equip critique for survival as a utopian enterprise. His concern with oppositional elements remains, but only as a biographical particularity, a survival of political instincts, no longer as the expression of a theory necessarily linked to practice.”

[...] uma oposição radical e muito pouco dialética entre a opressão e a liberdade, o existente e o ideal, o que é e o que deve ser, o empírico e o racional, o dado e o utópico, dualidade que apesar do espírito crítico, democrático e progressista de Marcuse o obriga a admitir de tempos a tempos a ideia de ditadura pedagógica dos sábios como estrutura de transição e de passagem. (Ibid.: 62-63).

Marcuse não teria estabelecido certa analogia e ao mesmo tempo oposição radical apenas com Heidegger, mas também com os “conservadores” e “apologéticos” Raymond Aron e Daniel Bell. Neste caso, a analogia diz respeito a uma tese que se revelou equivocada, qual seja: a estabilização das relações sociais nas sociedades industriais, bem como a ausência de forças opositoras dentro desta configuração social específica. Para Goldmann, a proximidade de Marcuse destas perspectivas não pode coloca-lo na mesma esteira que tais autores, pois “onde os Daniel Bell e os Raymond Aron viram uma esperança desejável e salutar Marcuse viu perigo e anunciou-o” (Ibid.: 71). Todavia, não se deve ignorar tal equívoco. O Maio Francês foi a contestação de uma análise que precisava ser mais bem elaborada para conseguir acompanhar a transição da sociedade dos anos 1910-50 para a sociedade capitalista de organização do pós-guerra. Assim, “constatou-se que o que os teóricos consideravam uma estabilização e um equilíbrio relativamente duráveis se limitava finalmente a uma etapa prestes a ser ultrapassada no processo de adaptação das sociedades industriais” (Ibid.: 74).

Esta gama de comentadores com suas visões críticas sobre a perspectiva teórica que Marcuse termina tomando, permite o seguinte questionamento: mediante a tentativa de compreensão do processo constitutivo da orientação teórica marcuseana no que diz respeito à questão do engajamento, qual mensagem Marcuse consegue legar?

Do seu encontro teórico com a práxis – e com Marx -, à constituição específica de sua teoria crítica e sua avaliação própria sobre a sua situação histórica, vê-se, finalmente, as saídas revolucionárias que tal trajetória levou Marcuse a desenvolver. Investigar as bases destas formulações se torna fundamental para se examinar dois pontos essenciais sobre sua concepção de engajamento: a natureza de sua formulação e o alcance de suas alternativas. Sobre o primeiro ponto, apropriar-se do percurso teórico de Marcuse, como pontuou Goldmann, não é o mesmo que se apropriar de um autor como Bell, por exemplo. Marcuse se coloca dentro do terreno do marxismo e, por mais que se possa pontuar suas limitações, entender sua maneira de relacionar teoria e prática é também compreender um marxista que procurou enfrentar as contradições não somente do terreno teórico, mais de sua própria história. Sendo assim, avaliar a natureza

de suas colocações em seu cunho ora idealista, ora subjetivista, ora não-dialético, é também aprender sobre os conflitos históricos e teóricos que Marcuse procurou solucionar e que, em grande medida, veem-se ainda hoje sem soluções.

Daí a importância de se voltar para o outro ponto, o alcance de suas alternativas. Pensá-las nos leva diretamente ao problema da práxis. A práxis compreendida como um conceito marxista deve se estabelecer através de sua constituição dialética, atenta ao perigo das polarizações, paradoxos, imediatismos, ambivalências, etc. O nexo entre intenções e circunstâncias é complexo e precisa ser constantemente posto em prova em um esforço de autocrítica renovador e numa orientação para a prática mesma. Não se pode ser ingênuo ao buscar qualquer forma de prática, nem refreado pelo excesso de cuidado teórico. A filosofia tem seu lugar dentro de tal dinâmica – como demonstrado pela análise de Marcuse de nosso primeiro capítulo -, mas pode participar de maneira negativa deste processo, reproduzindo a situação da divisão do trabalho imposto no âmbito concreto e mistificando as relações sociais – como se pode notar neste capítulo. Feita estas considerações, com vista às críticas sobre Marcuse expostas a pouco, pode-se pontuar algumas de suas principais limitações: a sua interpretação equivocada sobre a vitalidade categorial das classes; a desproporção dada ao progresso técnico e à função da mais-valia; o apego à questão da circulação e à questão subjetiva descompassadas de uma leitura da totalidade do ser social; o desenvolvimento de outra noção de filosofia estranha ao materialismo dialético – diferente daquela que o fundamenta. De uma visão de um momento histórico restrito tiram-se conclusões errôneas de longo alcance determinantes para o encaminhamento de uma crítica social de forte caráter idealista.

Considerações Finais

As crises teóricas verificadas no envolver da tradição marxista frequentemente enlaçaram-se a crises de implementação prático-política e se elas devem ser no plano analítico, claramente distinguidas, não são inteiramente divorciáveis na realidade. (J.P. Netto)

A trajetória intelectual de Marcuse abordada nesta pesquisa demonstra como sua constituição se inicia e alcança seus últimos desdobramentos entre duas grandes crises do marxismo. A primeira foi resultado das derrotas políticas da esquerda europeia nos anos 1920, culminando no seminário de estudos marxistas em 1922 que debateu as obras de Lukács e Korsch com a finalidade de discutir dificuldades dramáticas, como as revoluções fracassadas na Alemanha e na Hungria, a política dos partidos de esquerda daquele período, a inércia da social-democracia. Marcuse participou deste contexto compondo um movimento crítico que questionava os erros da teoria marxista. Figura tal esforço as formulações marcuseanas, sobretudo dos anos 1930, acerca da relação entre filosofia e economia constitutiva para a dialética de Marx. Seu interesse em esclarecer tal relação tem a ver com o fato de, durante a Segunda Internacional, ocorrer um processo de vulgarização da teoria marxista caracterizado pela redução desta a esquematismos que deformavam a relação entre a base econômica e os fenômenos políticos e culturais da totalidade social, acarretando em uma limitação nas estratégias prático-políticas. O determinismo econômico acabava estabelecendo uma hierarquia entre a infraestrutura e a superestrutura, separando e tomando de maneira não-dialética as complexas mediações entre o âmbito econômico, político e cultural dentro da composição social. Deste modo, os fatores econômicos eram tomados como causas do processo histórico, que, neste ponto, já perdera todos seus momentos dialéticos entre as dimensões da infraestrutura e superestrutura. O aparecimento dos escritos do jovem Marx oferecia, então, condições teóricas para fundamentar uma visão mais cuidadosa da dialética marxista, na qual poderia se compreender melhor o papel da dialética de Hegel e da filosofia para a elaboração do pensamento marxiano. Em tais escritos de Marcuse, temos uma fecunda avaliação da composição dialética da teoria de Marx. Mas, mais do que isso, vemos o início de um projeto de teoria crítica que procura estabelecer uma nova configuração para a teoria marxista não tanto em sua constituição quanto em sua manifestação social.

Esta visão resumida do problema da teoria marxista daquela época nos permite entender a questão do nexos entre teoria e prática que compõem o núcleo dialético das

mediações entre sujeito e objeto na teoria de Marx. Com vistas a este nexos, Marcuse parece oferecer um projeto teórico – a teoria crítica - que responde a uma situação histórica específica, procurando retomar a força política da teoria marxista ao esclarecer a importância em se conceber a totalidade social tendo como base a crítica da Economia Política, sem com isso perder de vista sua fundamentação filosófica. É marcante, neste âmbito, sua avaliação sobre a não ruptura entre as formulações marxianas presentes nos *Manuscritos* e n’*A Ideologia Alemã*. Tal interpretação marcuseana nos permitiu compreender a vinculação entre as discussões do texto marxiano de 1843 com a noção de práxis que – apesar de começar a ser utilizado em textos de 1843 – aparece melhor delineada em 1845 quando Marx começa a elaborar, como notou Marcuse, a sua teoria da revolução. Deste modo, podemos observar uma ligação entre o tema da realização da filosofia, da crítica da Economia Política e do conceito de práxis presentes no jovem Marx e no jovem Marcuse, o que nos conduziu ao entendimento de uma dimensão filosófica precisa dentro do materialismo dialético. A apreensão dialética do real se ampara na função humana da abstração para sintetizar as relações materiais sociais em concreto pensado. Com efeito, a capacidade humana de conceituar foi decisiva dentro do processo histórico que relaciona essência humana, objetividade do ser social e trabalho. Da correta realização de tal capacidade se decorre o desenvolvimento de um pensamento realmente crítico que parte da análise de categorias econômicas para um tratamento materialista de questões humanas centrais – como a liberdade e a felicidade - outrora tratadas de maneira especulativa. Ou seja, corretamente proporcionada, a filosofia compõem o conceito marxista de práxis do qual depende a fecundidade da relação entre teoria e realidade.

Com relação à “segunda” crise do marxismo – agudizada por uma série de acontecimentos histórico-sociais da década de 60 e 70 –, percebemos a influência do contexto histórico que a compõem se fazer presente já em textos marcuseanos de 1950, sendo mais expressiva nos escritos de 1960, nos quais se aborda os problemas da projeção marxiana da transição para o socialismo que pressupõe o papel do proletariado como sujeito revolucionário. Contexto este caracterizado pelo impacto do “socialismo real” no desenvolvimento da esquerda revolucionária em uma situação histórica marcada por duas grandes guerras mundiais, como também pela instauração de novas configurações capitalistas na organização da economia. Neste processo, não se deve menosprezar o papel da stalinização dentro da Terceira Internacional, instrumentalizando-a como discurso institucional legitimador do Estado soviético que

tem sua expressão no que se convencionou chamar por marxismo-leninismo. Assim se deu também com os partidos comunistas vinculados a URSS. Em meio a isso, da crise de uma forma histórica específica de tentativa de transição com sérias limitações estruturais para tal intento, Marcuse retira questionamentos sobre o próprio padrão de ruptura com o capitalismo que coincidem com o desenvolvimento de uma nova configuração de proletariado. Forjavam-se novos delineamentos históricos que deveriam levar a reelaborações de noções da teoria marxista, diretamente relacionadas com a questão do engajamento. Frente à autocracia soviética, influenciando grande parte do movimento comunista internacional com seu marxismo vulgarizado, como aceitar tão facilmente a noção de partido leninista, por exemplo? Não se pode deixar de notar o poder do marxismo-leninismo em marginalizar correntes do marxismo que, diante desta situação, buscavam reconfigurar a dimensão crítica da teoria marxista a sintonizando com as novas circunstâncias sociais.

Não é sem razão nosso interesse em nos pautar exatamente na obra marcuseana *O Marxismo Soviético*, mesmo sem alcançarmos de fato a complexidade de sua discussão sobre os problemas da sociedade soviética. Interessa-nos mais seu tratamento sobre esta renovação de noções fundamentais do marxismo, pela qual Marcuse condena a limitação da perspectiva leninista, presa a ortodoxia marxista. Contudo, quando Marcuse, neste texto, empreende a sua caracterização da racionalidade tecnológica ao examinar este novo contexto, aproximando a política soviética da capitalista, encaminha-nos para outros textos. Nossa opção em recuarmos a textos de 1941 se explica para uma avaliação da questão da tecnologia em seu vínculo com a situação da estabilização do capitalismo dos anos 1950-1960. Em 1941, o tema da racionalidade tecnológica e da integração não tem as mesmas proporções do que aquelas estabelecidas por Marcuse em 1964. Ainda que já aparecesse sua desconfiança com mobilizações de massa, sua concepção revolucionária era ainda marcada pela noção de “negação determinada”. Suas compreensões sobre a situação do trabalhador dentro de um processo de trabalho mecanizado, pautado no trabalho coletivo, constituindo uma produção massificada que influencia na própria reprodução cultural e ideológica social não parecem se distanciar de uma série de colocações de Marx feitas n’*O capital* e nos *Grundrisse*. Sua avaliação sobre a teoria do valor parece estar em sintonia com a perspectiva marxiana, chegando em 1941 a concordar como aspecto autodestrutivo do capital expresso na dinâmica presente na luta de classes. No entanto, ela começa a se modificar com maior acentuação a partir dos anos 50, quando Marcuse começa a

questionar a tese da inevitabilidade do declínio do capitalismo, no qual acredita se amparar as formulações marxianas sobre a transição e o proletariado revolucionário, ambas condizentes com a noção da coincidência histórica objetiva entre o progresso da civilização e a ação revolucionária do proletariado. Marcuse chega a um diagnóstico muito mais pessimista sobre a situação da luta de classes. Num contexto de aumento do nível de vida da classe trabalhadora, como tratar do interesse de classe do proletariado? As questões relativas ao problema da consciência da classe trabalhadora não são tratadas dentro da discussão marxista clássica da consciência de classe ou da classe-em-si e da classe-para-si. A interpretação marcuseana é a de que o fenômeno da integração não é apenas um problema de consciência, pois atinge as raízes da infra-estrutura da objetividade social, ferindo decididamente a noção marxiana de autoemancipação do proletariado. Entender os fundamentos desta compreensão nos levou a questão da tecnologia, ponto fundamental das transformações ocorridas dentro dos processos produtivos.

A situação da tecnologia em sua contribuição para a racionalização do processo de valorização do valor é expressa por Marcuse através da noção de racionalidade tecnológica: enquanto um modelo racional repressivo, a tecnologia se torna uma forma de organizar e controlar os indivíduos nos marcos da eficiência e racionalização produtiva do sistema do capital. Não seria apenas um padrão organizacional, mas também psicológico, que aumentaria a manipulação e a padronização das individualidades. Neste ponto, vemos Marcuse inclusive valorizar uma compreensão um tanto limitada e abstrata de autonomia utilizada no processo histórico de constituição do poder burguês, tida por ele como preservadora da razão subjetiva. Ora, se a construção de uma sociedade verdadeiramente humana depende do homem se compreender em sua condição essencialmente social, percebendo sua atividade sensível como objetivação prático-social, como valorizar uma individualidade como a burguesa, mistificada por acreditar ser independente mesmo estando numa situação de determinação total dentro da sociedade pela condição objetiva de sua atividade? Lembremos que é imanente ao trabalho, compreendido aqui como atividade basilar da condição social, um impulso à genericidade humana, – que, por sua vez, se caracteriza pela criação incessante do novo na realidade. Tratando-se dessa condição objetiva ser corretamente apreendida pela consciência humana para poder transformar uma situação dada a partir de uma causalidade posta a serviço de um posicionamento teleológico que afirma, enfim, sua liberdade. A dialética entre liberdade e necessidade, teleologia e causalidade, deve ser

levada em conta para se compreender corretamente a complexidade do fenômeno da subjetividade que depende, em sua dinâmica, de um processo cumulativo do conhecimento que o torne sempre mais objetivo, buscando alcançar a legalidade do movimento do mundo natural. Muito distante disto se coloca a atividade marcada pela individualidade burguesa. Ainda que se tenha uma possibilidade crítica dentro desta racionalidade burguesa liberal, talvez compreendida por Marcuse como menos repressiva se comparada com esta outra racionalidade que começa a surgir neste contexto tecnológico analisado por ele, o seu caráter crítico é fundamentalmente não superador – basta lembrarmos da discussão marxiana das *Glosas* sobre o intelecto político. A atitude de Marcuse de querer relacionar a capacidade crítica às noções de autonomia e de espontaneidade começa a aparecer em elaborações pouco dialéticas, caracterizadas por uma visão já um tanto dualista. O problema da dominação ideológica da URSS é abordado por ter gerado uma situação de perda da tensão entre “Razão subjetiva” e “Razão objetiva”, compreensão que parece se repetir na sua concepção de unidimensionalidade de 1964 como perda da dimensão bidimensional que daria potencial à crítica.

Pudemos notar, em nossa pesquisa, como dentro da situação social dos anos 1960, a concepção marcuseana de tecnologia toma proporções exageradas. O seu equívoco interpretativo sobre a relação entre o progresso das forças produtivas e as relações sociais de produção o conduz para uma perda da significância central da mais-valia dentro do processo de produção do valor e, deste modo, a um afastamento relativo desta dimensão objetiva da contraditória processualidade do trabalho. Marcuse parece ir perdendo de vista a centralidade do trabalho social – que se determina pelo trabalho abstrato e não concreto – em sua força estruturante dentro do processo de produção. Isto acontece na medida em que ele superestima o avanço tecnológico, descolando-o, de certa forma, das relações sociais de produção. Se uma teoria marxista hegemônica produzia sua análise social baseada no primado das forças produtivas, realizando uma leitura fundamentalmente econômica das relações sociais no capitalismo. O que gerou uma leitura linear e progressiva da transformação histórica Marcuse, por outro caminho, chegava a uma posição não muito distante. Assim, se as relações capitalísticas procuram mistificar a forma social do trabalho em sua função essencial, Marcuse não empreende tal desnudamento da essência da estrutura social, atendo-se as expressões mais aparentes da relação de trabalho.

Com a intensificação da esfera do consumo, ou seja, com o aumento da velocidade de circulação das mercadorias proporcionado pelo aumento do setor de serviços e também pelo aumento da variedade e da quantidade de mercadorias disponíveis no mercado de trocas – aumentos estes ligados diretamente ao fenômeno de readequação da composição orgânica do capital, em que cada vez mais capital constante e trabalho morto são utilizados na elaboração de mercadorias –, o potencial tecnológico permitiu uma grande produção material que foi acompanhada de um crescente estímulo ao consumo. Marcuse enxergava os benefícios materiais propiciados dentro deste contexto em sua força integradora. Com efeito, a generalização da produção de mercadorias é acompanhada de uma intensificação da reificação das relações sociais. Entretanto, diferente do que Marcuse nos apresenta, a possibilidade de consumo não foi privilégio da maioria da população. Mesmo no contexto da parceria aparentemente bem sucedida entre política social e política econômica do *Welfare State*, pela qual houve um crescimento econômico unido à políticas de corte social que arrefecia os conflitos sociais, não se pode acreditar que, com isso, tenha se dado um verdadeiro processo de aumento da igualdade social. Marcuse teria superestimado esta neutralização dos conflitos sociais atendo-se a um momento de estabilização do capitalismo. A interpretação acerca do papel da integração como amenizadora da percepção das contradições sociais explicaria, por exemplo, a força política da socialdemocracia dentro da classe trabalhadora, caracterizada, então, por uma forte consciência contrarrevolucionária que inviabilizaria a noção de tal classe como sujeito revolucionário.

A partir, principalmente, de *A ideologia da sociedade industrial – O homem unidimensional*, Marcuse dá provas da perda de uma teoria social pautada numa concepção dialética materialista. A maneira de ele tomar a totalidade da produção social naquele momento e a sua tematização sobre a importância da transcendência – concebida em um sentido diferente daquele discutido em nosso primeiro capítulo – demonstram seu afastamento da dialética concebida por Marx, distanciando-o de alguns pressupostos fundamentais da teoria marxista por ele mesmo levantados em seus escritos de juventude, como as características da totalidade, da imanência e da centralidade da categoria trabalho na formação societal. Isto é notável em sua interpretação sobre a nova situação do trabalhador. Afinal, quando se fala de uma nova configuração da classe trabalhadora, é necessário se ater tanto às transformações na materialidade social – corretamente apreendida não apenas em sua imediatividade, ou

seja, pelas condições objetivas da produção e reprodução da acumulação capitalista - quanto ao âmbito da subjetividade - disposto em sua dimensão relacional com a malha societária. Mas, na medida em que se perde a centralidade da categoria trabalho para a compreensão das novas configurações da formação societal, perde-se, também, uma perspectiva de engajamento presente no âmago da teoria social marxista. Ora, se no processo de desenvolvimento econômico, Marx percebeu que o eixo central para a fundamentação de toda e qualquer forma de uma sociabilidade seriam as expressões de antagonismos de classe, isso significa que uma perspectiva emancipadora de cunho marxista - que procura dar força política ao deciframento do movimento histórico-social, tendo na atividade do trabalho o seu ponto fundamental -, deve se empenhar em iluminar os processos *constitutivos* desta sociedade determinada. Para tanto, a noção de classes sociais não teria uma validade analítica central?

Neste sentido, retomando a questão da crise do marxismo, é importante configurá-la dentro de um período de crise do capitalismo que pode ser caracterizada de maneira específica pela crise do fordismo - sendo esta uma expressão de cunho mais fenomênico -, e de uma maneira mais profunda pelo que alguns autores chamaram de “crise estrutural do capital”¹¹³. A resposta a esta crise se deu por uma tentativa de reorganização do capital marcada por um processo de reestruturação da produção e do consumo - bem como do seu sistema ideológico e político de dominação -, ocorrida no começo da década de 1970. Dentro deste contexto, acerca desta crise do marxismo, Evangelista propõe um duplo desdobramento: tanto em crise política, caracterizado pela crise da teoria da revolução proletária; quanto em crise teórica, acreditando que a dinâmica da realidade social se tornou impermeável às categorias explicativas do marxismo. Nesta crise, de acordo com o autor, repousa uma premissa que constitui a crítica atual feita ao marxismo - inclusive por “setores intelectuais movidos por uma ética política de esquerda” (EVANGELISTA, 1997: 12): sua incapacidade de explicar as novas dimensões da realidade. Considerando que, desde a morte de Marx até hoje, ocorreu uma complexificação das relações sociais, teria se desenvolvido na perspectiva teórica marxista uma “miopia frente aos problemas sociais”, tornando necessária a elaboração de um novo modo de olhar a realidade.

O aparecimento de novos movimentos sociais - estudantil, feminista, homossexual, ecológico, pacifista, entre outros - deslocou, para segundo

¹¹³(Cf. Antunes, 2009: 32. István Mészáros, *Para além do capital: rumo a uma teoria da transição*, 2002. François Chesnais, *A Mundialização do capital*, 1996.).

plano, o “velho” movimento operário nas lutas por transformações sociais. Surgiram “novos sujeitos políticos”, que questionam não só a ordem social estabelecida como o conjunto de suas instituições, inclusive aquelas que ocuparam o papel de questioná-la, como os sindicatos e os partidos operários. O cotidiano passou a ser descoberto “enquanto espaço de reprodução da dominação ou de resistência contra ela”, produzindo-se a “politização do social” e o “estilhaçamento da política”. A estratégia de “tomada de poder” caducou e cedeu lugar à “contestação imediata e cotidiana de cada relação de dominação”. (Ibid.: 16).

A proximidade deste trecho com as posições tomadas por Marcuse nos anos 60, no contexto da chamada “Nova Esquerda”, é muito grande. Em “uma nova forma de pensar as transformações sociais a partir de uma pluralidade de sujeitos sociais igualmente importantes”, Marcuse parece se incluir. Sua perspectiva teórica, como destacaram Mészáros, McCarney e Goldmann, perde uma dimensão dialética materialista que o afasta do monismo de Marx. Trata-se da questão da imanência que se relaciona com uma característica do marxismo, sua reivindicação da condição de pensamento integralizador: “expressão teórica do movimento dialético do real e que, por isso, é o único capaz de conhecer e explicar, racionalmente, a totalidade histórica” (Ibid.: 31). Neste ponto, o marxismo coloca-se como herdeiro do pensamento moderno, ainda que o supere ao não simplesmente sintetizar racionalmente o real, mas assim o fazendo tendo em vista sua intervenção nele. Aí se encontra uma noção de engajamento precisa, ligada intimamente à concepção dialética de Marx.

O caráter totalizante da teoria marxista se perde no pensamento maduro de Marcuse, visto sua crescente valorização do posicionamento individual e a falta de organicidade de uma ação coletiva de maior monta. Caindo em um pensamento dualista, vemos Marcuse abandonar, cada vez mais, a capacidade de compreender os fenômenos por um âmbito mais universal, banhado por contradições, em favor de uma compreensão do mais singular, distanciando-se de sua dimensão particular, ou seja, enquanto objetivação de um movimento mais universal. Com efeito, se quisermos compreender a articulação das diferentes relações sociais, é importante remetê-las sempre à totalidade concreta de sua formação econômico-social, apreendendo-a como síntese de múltiplas determinações. Sem esta reconstituição a partir da pontuação de suas complexas mediações, as relações sociais deixam de ser compreendidas em sua constituição genética, favorecendo à sua apreensão enquanto forma ainda reificada fadada à facticidade. Vemos, com isso, como o alcance da possibilidade objetiva da práxis depende destas categorias da imanência e da totalidade, pelas quais não se tem a necessidade de uma dimensão utópica transcendente de caráter bidimensional.

Consideramos, a partir desta perspectiva, que a condição do trabalhador não pode ser interpretada apenas por sua tendência de comportamento, posto que tal abordagem sobre a consciência de classe se detêm num aspecto individual do problema, logo, apartado de sua composição dentro da totalidade histórico-social. Tal empreendimento se desnorteia no movimento dialético entre as partes e o todo, ossificando uma situação mutável no âmbito psicológico dentro de uma realidade em constante movimento. Fere-se a possibilidade de um conhecimento mais profundo sobre a vida social, depreendendo-se respostas de engajamento sem eficácia objetiva. Assim, o problema destes “novos” movimentos sociais ligados às minorias, por exemplo, não se dá por sua manifestação, pois, a esse respeito, trata-se de uma expressão engendrada por processos sócio-históricos que demandam nossa atenção para serem compreendidos. Ou seja, as questões de gênero, de etnicidade, de sexualidade, precisam ser pautadas – o que não implica na substituição das formas políticas, mas sim de sua complementação e superação de suas deficiências.

Harvey aponta para uma tendência do período histórico da década de 1970 de uma crescente atomização do sujeito mediante o desenvolvimento social de uma maior divisão do trabalho. Relacionando o surgimento de diversas características culturais com a ascensão do regime de acumulação flexível do capital, ele acredita que, neste contexto, a estética relativamente estável do modernismo perde terreno com o aparecimento de uma estética pós-moderna, marcada pela valorização da diferença e da efemeridade. Com um mercado caracterizado pela aceleração no tempo de giro da produção que precisa mobilizar artifícios de indução de necessidades, desenvolve-se uma política e uma cultura pautadas em relações descartáveis e instáveis com a finalidade de reproduzir o processo de expansão do capital. Dentro disso, as tendências políticas e ideológicas observadas com maior acentuação no final da década de 1960 e no início da década de 1970¹¹⁴ teriam sido influenciadas por esta transformação cultural

¹¹⁴ A respeito dos movimentos contraculturais que apareceram nos anos 60, Harvey coloca que: “Antagônicas às qualidades opressivas da racionalidade técnico-burocrática de base científica manifesta nas formas corporativas e estatais monolísticas e em outras formas de poder institucionalizado (incluindo os dos partidos políticos e sindicatos burocratizados), as contraculturas exploram os domínios da autorrealização individualizada por meio de uma política distintivamente ‘neo-esquerdista’ da incorporação de gestos antiautoritários e de hábitos iconoclastas (na música, no vestuário, na linguagem e no estilo de vida) e da crítica da vida cotidiana. Centrado nas universidades, institutos de arte e nas margens culturais da vida na cidade grande, o movimento se espalhou para as ruas e culminou numa vasta onda de rebelião que chegou ao auge em Chicago, Paris, Praga, Cidade do México, Madri, Tóquio e Berlim na turbulência global de 1968. Foi quase como se as pretensões universais de modernidade tivessem, quando combinadas com o capitalismo liberal e o imperialismo, tido um sucesso tão grande que fornecessem um fundamento material e político para um movimento de resistência cosmopolita

que se faz presente ainda hoje: a valorização da subjetividade afirmando a fragmentação, a diversidade de grupos sociais sem buscar sua unidade afirmando a diferença, manifestações sociais que se formam sem uma constância organizativa afirmando a efemeridade. Os aspectos culturais destas novas formas políticas terminam expressando não apenas a necessidade da política se compor de dimensões mais subjetivas, como a estética e a moral - ainda que se deva pontuar esta deficiência em sua urgência vital para muitos movimentos políticos -, mais do que isto, estas novas formas políticas expressam uma nova forma do indivíduo se encarar dentro de um universo social mais estetizado, fragmentado e carente de uma explicação totalizante que dê sentido as fragmentações sociais. Com esta nova forma de experimentar o mundo e sem a possibilidade de sua representação unificada, os indivíduos sociais não conseguem compreender a alienação da mesma forma, perdendo a capacidade de projetar sua superação objetiva fundada na categoria de trabalho.

Tendo em vista a dinâmica da totalidade concreta, tais movimentos não conseguem ter alcance societário e nem força objetiva suficiente para uma transformação social contundente e isto não é à toa. Um projeto político de organização social necessita ser elaborado e articulado coletivamente, assim como tem que conseguir abalar a dimensão estruturante da determinação objetiva da realidade, não apenas composta pela esfera cultural ou subjetiva. Considerando a capacidade da objetivação enquanto propriedade originária de todo ente, como notou Marcuse em suas análises sobre os *Manuscritos*, a centralidade do processo objetivo real se fundamenta na categoria do trabalho. É por conta de sua vinculação com tal ponto que se ressalta a importância das classes, ou seja, existe uma potencialidade de transformação objetiva presente no movimento dos trabalhadores que não pode ser colocado como secundário.

Fazendo tais pontuações, fica claro como o capitalismo, apesar de suas novas configurações, caracteriza-se por uma notável continuidade no que se refere ao seu modo de produção social. Isto não significa que a teoria marxista deva ser impermeável a novas questões que as resoluções dos desafios atuais parecem colocar em suas especificidades peculiares. No entanto, devemos ser cuidadosos com o caráter mistificador que a base social continua cristalizando em suas manifestações mais

transnacional e, portanto, global, à hegemonia da alta cultura modernista. Embora fracassado, ao menos a partir dos seus próprios termos, o movimento de 1968 tem de ser considerado, no entanto, o arauto cultural e político da subsequente virada para o pós-modernismo. Em algum ponto entre 1968 e 1972, portanto, vemos o pós-modernismo emergir como um movimento maduro, embora ainda incoerente a partir da crisálida do movimento antimoderno dos anos 60.” (HARVEY, 1992: 44).

imediatas, contra as quais a atividade abstrata do pensamento em sua manifestação dialética é absolutamente imprescindível. Para tal empreendimento crítico, a relação entre necessidade histórica e consciência de classe nos parece um elemento decisivo, pois é por este entendimento que se pode orientar uma força organizada capaz de transformar a base estrutural objetiva do capital. Se existe um momento histórico favorável para a revolução é quando esta força estiver completamente consciente de si mesma, não extasiada por acreditar em sua intencionalidade individual, mas ancorada numa base de massa consciente de sua condição social. Esta resposta dada à realidade sobre como se engajar não é fruto de opção pessoal, mas sim de uma análise da totalidade objetiva social. A compreensão correta deste ponto, que depende de um aspecto metodológico preciso, já participa deste movimento de consciência de si ao passo em que se entende a sua condição social determinada.

A questão do engajamento aparece de maneira dramática na trajetória de Marcuse, demonstrando as dificuldades e os riscos para um estabelecimento eficaz da crítica radical dentro das condições históricas nas quais nos encontramos. Em sua época, deu-se uma complexificação maior do capitalismo que Marcuse, diferentemente de marxistas principalmente de orientação positivista, conseguiu notar. Entretanto, a falta de uma visão dialética fez com que ele tenha se deixado levar pelo caráter fenomênico do seu momento histórico, conduzindo-o a desacertos teórico-práticos. Sua história testemunha, então, como o alcance do conteúdo do real para adequar uma teoria da mudança social às tendências históricas requer uma atenção à composição entre empiria e reflexão que tem na condição social humana do trabalho seu elemento mediador e que, por isso, tem uma unidade do ponto de vista material. Portanto, não há a possibilidade de empreender uma dialética materialista sem a perspectiva da imanência histórica, bem como um correto entendimento sobre o papel da consciência e da abstração a ela vinculada. Com vistas à práxis superadora, a teoria marxista demanda o desenvolvimento de uma relação orgânica com os movimentos sociais, dependendo, para isso, de uma compreensão profunda das práticas sócio-políticas vigente, possíveis apenas por um exercício crítico que uni análise teórica dialética e participação prática. Apenas assim, num movimento de imersão no real pela prática e superação do imediatismo pela crítica teórica, a práxis pode se engajar proficuamente com vistas a formação de um programa político coletivo atento à importância das classes sociais para estes momentos teóricos e práticos da intervenção objetiva.

Referências Bibliográficas

- AMORIM, H. J. D. *A valorização do capital e o desenvolvimento das forças produtivas: uma discussão crítica sobre o trabalho imaterial*. Tese de doutorado defendida no IFCH/ UNICAMP, Campinas/SP, 2006, p. 210.
- ANDERSON, Perry. *A crise da crise marxismo: introdução a um debate contemporâneo*. Trad. Denise Bottmann. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Considerações sobre o marxismo ocidental*. Trad. Marcelo Levy. 2ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1989.
- ANDREUCCI, Franco. “A difusão e a vulgarização do marxismo”. In: HOBBSAWN, E. *História do marxismo II: o marxismo na época da Segunda Internacional*. Trad. Leandro Konder e Nelson Carlos Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- ANTUNES, Ricardo. *Adeus ao trabalho?: ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho*. São Paulo: Cortez; Campinas: Ed. da UNICAMP, 2002.
- _____. *Os sentidos do trabalho: ensaios sobre a afirmação e a negação do trabalho*. São Paulo: Boitempo, 2009.
- COTRIM, Vera. *Trabalho produtivo em Karl Marx – velhas e novas questões*. São Paulo: Alameda, 2012.
- EVANGELISTA, João Emanuel. *Crise do marxismo e irracionalismo pós-moderno*. São Paulo: Cortez, 1997 (Questões da nossa época: 7).
- FREDERICO, Celso. *O jovem Marx (1843-1844: as origens da ontologia do ser social)*. São Paulo: Cortez, 1995.
- _____. “Nas trilhas da emancipação” In: *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010.
- GOLDMANN, Lucien. *Ciências Humanas e filosofia: o que é a Sociologia?*. Trad. Lupe Cotrim Garaude e José Arthur Giannotti. 7ª ed. São Paulo: DIFEL, 1979.
- _____. *Dialética e ciências humanas II*. Trad. Margarida Garrido e José Vasconcelos Esteves. Lisboa: Editorial Presença, 1973.
- HARVEY, David. *Condição pós-moderna – uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Gonçalves. São Paulo: Edições Loyola, 1992.
- HOBBSAWN, Eric. *Sobre história*. Trad. Cid. Knipel Moreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

- HORKHEIMER, Max. “Teoria Tradicional e Teoria Crítica”. In: ADORNO, T. W.; HORKHEIMER, M. *Textos escolhidos*. São Paulo: Abril Cultural, 1982. p. 117-154.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética*. Trad. Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse’s reconstruction of marxismo*. In: PIPPIN, Robert B. *Marcuse: critical theory and the promise of utopia*. London: Macmillan Education, 1988, p. 169-88.
- _____. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. Berkeley, Los Angeles, University of California Press, 1984.
- _____. “Introdução – Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40”. In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. MARCUSE, Herbert. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
- KONDER, Leandro. *Marx – vida e obra*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e filosofia*. Trad. A. S. Ribeiro. Porto, Afrontamento, 1977.
- KUMAR, Krishan. *Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo*. Trad. Ruy Jungmann. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editores, 2006.
- LEO MAAR, Wolfgang. “A compreensão da práxis”. In: *Mészáros e os desafios do tempo histórico*. Ivana Jinkings e Rodrigo Nobile (orgs.). São Paulo: Boitempo, 2011.
- _____. “A Centralidade do Trabalho Social e seus Encantos”. In: FERREIRA, L. de C. *A Sociologia no Horizonte do Século XXI*. São Paulo: Boitempo, 1997.
- LOUREIRO, Isabel. *A Revolução Alemã, 1918-1923*. São Paulo: Editora UNESP, 2005. - (Revoluções do Século XX).
- _____. “Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação”. In: *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 28 (2): p. 7 – 20, 2005.
- LOWY, Michael. *A teoria da revolução no jovem Marx*. Trad. Anderson Gonçalves. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Munchhausen: Marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento*. Trad. Juarez Guimarães e Suzanne Felicie Léwy. 9ª ed. São Paulo: Cortez Editora, 2009.
- _____. *Marcuse and Benjamin: the romantic dimension*. In: *Telos*, n. 44, summer 1980, p. 25-33.

- LUKÁCS, Georg. “Carta sobre o Stalinismo” In: Revista Temas 1, Grijalbo, São Paulo, 1977.
- _____. *Os princípios ontológicos fundamentais de Marx*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1979.
- MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial - O Homem Unidimensional*. Trad. Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.
- _____. “Algumas implicações sociais sobre a tecnologia moderna” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Douglas Kellner (ed). Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999a.
- _____. *Contra-revolução e Revolta*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981b.
- _____. “Comunismo democrático – utopia ou realidade? Um debate entre Herbert Marcuse e Raymond Aron”. In: *Herbert Marcuse – A grande recusa hoje*. Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Editora Vozes, 1999b.
- _____. *Eros e civilização*– Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud. Trad. Álvaro Cabral. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1972.
- _____. “Filosofia e Teoria Crítica”. In: *Cultura e Sociedade Vol. I*. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- _____. “Não basta destruir – sobre a estratégia da esquerda”. In: *Herbert Marcuse – A grande recusa hoje*. Trad. Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Petrópolis: Editora Vozes, 1999b.
- _____. “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico”. In: *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981a.
- _____. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. Trad. M. Barroso. 5 ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2004.
- _____. “Sobre o Caráter Afirmativo da Cultura”. In: *Cultura e Sociedade Vol. I*. Trad. Isabel Maria Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 1997.
- _____. “Sobre o conceito de negação na dialética”. In: *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Trad. Fausto Guimarães. 2ª ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1981a.
- _____. “Teorias da mudança social” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999a.

- _____. “The concept of essence” In: *Negations: Essays in critical theory*. Trad. J. Shapiro. London, Allen Lane the Penguin Press, 1968.
- _____. *The New Left and the 1960s: Collected Papers of Herbert Marcuse*, Vol. 3. New York: Routledge, 2005.
- _____. “33 Teses” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Douglas Kellner (ed). Trad. Maria Cristina Vidal Borba. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999a.
- MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Canivi Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.
- MARX, Karl. *Crítica do programa de Gotha*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2012.
- _____. *Contribuição à crítica da filosofia do direito de Hegel – Introdução*. Trad. Lúcia Ehlers. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2010a.
- _____. *Contribuição à crítica da economia política*. Trad. Maria Helena Barreiro Alves. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- _____. *Glosas críticas marginais ao artigo “O rei da Prússia e a reforma social: de um prussiano”*. Trad. Ivo Tonet. 1ª ed. São Paulo: Expressão Popular, 2010b.
- _____. *Grundrisse: manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política*. Trad. Mário Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2011.
- _____. *Manuscritos Econômico-filosóficos*. Trad. Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.
- _____. *O capital: crítica da economia política: Livro I: o processo de produção do capital*. Trad. Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.
- _____. *Para a crítica da Economia Política – Prefácio*. Trad. Edgard Malagodi. São Paulo: Abril Cultural, 1982. (Os economistas)
- MCCARTHY, Joseph. *Social theory and crisis of Marxism*. USA: London, 1990.
- MÉSZÁROS, István. *A teoria de alienação em Marx*. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2006.
- _____. *Estrutura social e formas de consciência: a determinação social do método*. Trad. Luciana Pudenzi, Francisco Raul Cornejo, Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2009.
- _____. *Estrutura social e formas de consciência, volume II: a dialética da estrutura e da história*. Trad. Rogério Bettoni. São Paulo: Boitempo, 2011.

- _____. *Filosofia, ideologia e ciência social*. Trad. Ester Vaisman. São Paulo: Boitempo, 2008.
- _____. *O poder da ideologia*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2004.
- NETTO, José Paulo. *Crise do socialismo e ofensiva neoliberal*. São Paulo: Cortez, 1995.
- OLIVEIRA, Robespierre. *O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.
- ORGANISTA, José Henrique Carvalho. *O debate sobre a centralidade do trabalho*. São Paulo: Expressão Popular, 2006.
- RANIERI, Jesus. *Trabalho e dialética: Hegel, Marx e a teoria social do devir*. São Paulo: Boitempo, 2011.
- SLATER, Phil. *Origem e significado da Escola de Frankfurt*. Trad. Alberto Olive. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- TEIXEIRA, F; FREDERICO, C. *Marx no século XXI*. São Paulo: Cortez, 2009.
- VAISMAN, Ester. “Marx e a Filosofia: elementos para a discussão ainda necessária” In: Nova Economia, Belo Horizonte: 16 (2), p. 327-341, maio-agosto de 2006.
- VÁZQUEZ, Adolfo Sánchez. *Filosofia da Praxis*. Trad. Maria Encarnación Moya. São Paulo: Expressão Popular, 2007.
- WIGGERHAUS, Rolf. *A escola de Frankfurt: História, Desenvolvimento Teórico e Significação Política*. Rio de Janeiro: Difel, 2002.
- WOOD, Ellen Meiksins. *Democracia contra capitalismo – a renovação do materialismo histórico*. Trad. Paulo Cezar Castanheira. São Paulo: Boitempo, 2003.