

## MARCUSE E A UTOPIA DA ABOLIÇÃO DO TRABALHO<sup>1</sup>

## MARCUSE AND THE UTOPIA OF LABOUR ABOLITION

Ferruccio Andolfi<sup>2</sup>

Recebido em: 07/2019

Aprovado em: 11/2019

**Resumo:** O ensaio reconstrói os momentos fundamentais da reflexão marcusiana sobre a libertação do trabalho – desde o escrito juvenil *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho a Para a crítica do hedonismo*, até *Eros e civilização* e o *Ensaio sobre a libertação*. A partir desse reconhecimento surge uma linha de tendência precisa: Marcuse tenta, muito mais nitidamente do que Marx, superar o dualismo do reino da necessidade e do reino da liberdade, para introduzir o elemento da liberdade e de uma espécie de felicidade lúdica dentro do próprio mundo da produção. A libertação é pensada nos termos de uma “supressão” do trabalho alienado, mas, ao mesmo tempo, como uma atenuação do peso das atividades finalísticas em geral em favor de atividades que são um fim em si mesmas.

**Palavras-chave:** Marcuse; Marx; trabalho; libertação; atividade como fim em si mesma.

**Abstract:** The paper reconstructs the fundamental moments of Marcusian thought on the liberation of labour – from the early essay *Über die philosophischen Grundlagen des Arbeitsbegriff* to *Zur Kritik des Hedonismus*, till *Eros and Civilisation* and *An Essay on Liberation*. Marcuse tries, much more clearly than Marx, to overcome the dualism of the realm of necessity and the realm of freedom, in order to introduce the element of freedom and a sort of playful happiness into the very world of production. Liberation is conceived in terms of an “abolition” of the alienated labour, but at the same time as a mitigation of the weight of the purposeful or instrumental activities in favour of non-instrumental activities.

**Keywords:** Marcuse; Marx; labour; liberation; activity for the sake of activity.

### O fazer objetivante e o evento da existência

Marcuse exprime em todo o curso de sua obra um interesse constante por uma definição da atividade trabalhadora em todos os seus possíveis significados. Podemos presumir que o

---

<sup>1</sup> Publicado anteriormente em Ferruccio Andolfi, Marcuse e l’utopia dell’abolizione del lavoro. In: Gianvito Brindisi, Eleonora de Conciliis (Cur.). *Lavoro, merce, desiderio*. Milano; Udine: Mimesis, 2011, p. 69-80. Tradução do italiano: Ludmila Menezes Zwick, doutora em Literatura e Cultura Russa pela Universidade de São Paulo. [N.T.].

<sup>2</sup> Professor emérito de Filosofia da História da Universidade de Parma (Itália). Diretor da revista *La Società degli Individui*. E-mail: [ferruccio.andolfi@unipr.it](mailto:ferruccio.andolfi@unipr.it)

aparecimento, em 1932, dos *Manuscritos econômico-filosóficos* marxianos, que Marcuse saudou com entusiasmo em *Novas fontes para a fundação do materialismo histórico* (1932), teve alguma parte ao determinar esse interesse e dar-lhe forma. Ao salientar, com Marx, que a vida produtiva se identifica com a própria essência humana, ele chega a caracterizar a alienação do trabalho como uma perda de essência e a propor uma versão radicalmente “revolucionária” da reapropriação socialista, que, por sua vez, se configura como uma recuperação da essência humana perdida. Mesmo quando, bem mais tarde, no *Ensaio sobre a libertação* (1969), busca “uma base biológica para o socialismo”, ele continua ciente dessa prioridade atribuída às transformações que afetam a natureza humana, neste caso sua estrutura instintual, com respeito às transformações das estruturas institucionais.

A obra do ano seguinte, *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho na ciência econômica* (1933), retoma a terminologia marxiana, contaminando-a com a heideggeriana. A práxis humana se decompõe em dois tipos de atividades opostas: o fazer objetivante, voltado para um fim (*zweckmässiges Tun*), e que não possui em si mesmo seu próprio fim, e um agir que, inversamente, possui o próprio fim em si mesmo. Se o propósito imediato do trabalho pode parecer uma certa imagem do mundo objetivo – um produto ou um objeto de consumo –, seu propósito, além disso, é antes uma produção (*Hervorbringen*) e um cumprimento (*Weiterbringen*) da existência e do mundo.

Em outras palavras – explica Uri Zilberscheid, autor de um louvável estudo sobre a abolição do trabalho em Marx, Fromm e Marcuse, comentando estas páginas –, o trabalho cria as condições objetivas, seja pela pura existência humana, bem como para um outro modo superior de vida, isto é, para atividades que não são trabalho e consistem em um livre jogo de atividades e disposições (1999, p. 118).

Em sua primeira forma o trabalho se adequa a uma lei estranha que lhe é imposta, que é precisamente a “lei da coisa”. A alienação do trabalho, em seu significado essencial, expressa essa primazia do objeto em relação à atividade formadora ou ao sujeito que trabalha. O outro tipo de atividade, que é “fim em si mesmo”, leva ao desdobramento das verdadeiras possibilidades do homem, e, por esta razão, é definido com um termo que recorda Marx, “o reino da liberdade”. Doravante, em todas as fases da produção de Marcuse, serão feitas renovadas tentativas para definir esse “reino” e sua relação com o resto da atividade humana.

A visão da ciência econômica, que esgota o significado do trabalho em uma pura “satisfação das necessidades”, é reconduzida a uma concepção antropológica limitada que não

atribui ao ser humano como instância fundamental a “cobertura das necessidades” (*Deckung von Bedarfen*), isto é, a realização de suas possibilidades mais elevadas, daquela necessidade superior a qualquer outra que consiste em “fazer a totalidade da existência acontecer”.

Marcuse reconhece um certo dualismo na condição humana, no qual se entrelaçam as atividades de enfrentamento das necessidades mais elementares e as atividades liberais, mas acredita que fora de uma lógica de domínio as duas dimensões possam se harmonizar em vez de assumir a forma de duas totalidades contrapostas. A separação de fato afastou a produção material no âmbito de uma pura exterioridade alienada e desprovida de qualquer positividade, e as atividades supostamente mais orientadas à necessidade subjetiva de realização na área demasiado precária do “tempo livre”, também exposto, por sua vez, aos perigos da reificação. Parece que apenas alguma integração entre esses dois modos opostos de existência pode evitar esses efeitos. Mas a citação, feita por Marcuse na conclusão do texto, da célebre passagem de *O capital* na qual Marx esboça uma relação entre o reino da necessidade e o reino da liberdade, não parece fornecer um modelo de junção persuasivo. Os dois mundos são hierarquizados, mas continuam a existir, cada um com suas próprias regras e sem que um afete a substância do outro. É, portanto, com alguma razão que o crítico ora citado conclui que, nesse ensaio, Marcuse ainda considera que “o trabalho não pode ser superado” (Zilberscheid, 1999, p. 120).

O frankfurtiano se persuadirá cada vez mais da possibilidade de que a liberdade ingresse no mundo da necessidade, modificando-o, contudo mantendo, do ponto de vista descritivo, as características iniciais dos dois mundos, opondo às atividades voltadas para fins, mas que justamente por isso são “instrumentais” com respeito a estes, outras atividades superiores que possuam em si o próprio fim, e que talvez pudessem ser denominadas “estéticas” no sentido mais amplo se nos ativermos à definição kantiana da estética como domínio no qual o sujeito persegue, sem plena consciência, uma “finalidade sem propósito”.

### **A função crítica do hedonismo**

Uma alteração importante se verifica com o ensaio *Para a crítica do hedonismo* (1938). Aqui Marcuse aborda, com instrumentos teóricos extraídos da tradição hegeliano-marxista, mas, por ora, sem o apoio da psicanálise, a questão da relação entre trabalho e prazer sensível. O hedonismo aparece-lhe como uma revolta contra aquelas filosofias da razão que rejeitaram o ideal da felicidade por não ser compatível com uma sociedade racionalmente ordenada, ou que o ancoraram a uma esfera de pura espiritualidade. Enquanto protesto contra a dissociação,

ocorrida nas sociedades modernas, entre as instâncias civilizatórias do trabalho e as exigências de felicidade dos indivíduos, o hedonismo desempenha uma função importante, que Marcuse, diversamente da escolástica marxista, não hesita em reconhecer.

O princípio do trabalho tornou-se universal. Mas em uma sociedade em que a produção é orientada para o lucro do capital, não é de se esperar qualquer relação racional entre produção e consumo. No máximo, o indivíduo pode efetuar cálculos utilitários, dentro da esfera do consumo, para maximizar seu próprio interesse. A sabedoria de vida do hedonista é reduzida a isso. Perante essa deterioração no uso da razão, Marcuse considera relativamente justificada a crítica do hedonismo praticada pela ética idealista em nome de uma “objetividade da felicidade”.

A moral racionalista, de Platão em diante, dedicou-se a distinguir os prazeres verdadeiros dos falsos, chegando assim a uma moralização do prazer, que corresponde às exigências de autopreservação da sociedade. O protesto do indivíduo isolado contra essas reivindicações morais e sociais é compreensível, mas não produz mudanças na ordem existente, o que é abundantemente confirmado em tal rebelião ineficaz. A atitude amoral assume um significado progressivo “apenas dentro de uma práxis histórica”.

Ambos, a ética idealista e o hedonismo, propõem uma imagem empobrecida da felicidade, ligando-a à esfera da mera sensação. No máximo, a felicidade é sublimada – é o caso de Kant – como elemento do sumo bem. A teoria crítica, em evidente continuidade com a crítica marxiana do Programa de Gotha, procura, inversamente, uma solução não privatística que assegure as capacidades felicitíficas de uma nova formação social de produtores que regulem conscientemente a vida social e laboral, garantindo ao mesmo tempo a cada um deles uma participação no produto social “conforme suas necessidades”.

Nesta referência às necessidades, observa Marcuse, reaparece uma demanda tipicamente hedonista. A satisfação das necessidades dos indivíduos torna-se o princípio regulador do processo de trabalho. O aspecto perigoso da busca do prazer pela sociedade do trabalho está no fato de que, no gozo, o indivíduo não se comporta como um empregador de trabalho, mas como pessoa privada dotada de direitos não negociáveis. Se o prazer se tornasse o valor central de referência, ver-se-ia colocado em questão o inteiro mundo baseado na equação de valor e trabalho.

No entanto, a teoria crítica não se esgota com a palavra de ordem de uma “satisfação integral das necessidades do indivíduo”, se estas forem assumidas em sua forma atual. É este um ponto muito delicado nessa teoria das necessidades: a felicidade, na acepção de Marcuse,

perde todas as conotações puramente subjetivas e relativistas para aderir ao papel de verdade universal, válida para todos os indivíduos. Todavia, para evitar o risco de sujeição a uma vontade geral, ele acrescenta que os interesses de todos os indivíduos devem ser representados nesta hipotética felicidade geral. Enquanto permanecem enquadrados no processo antagônico do trabalho, presume-se, no entanto, que os indivíduos sejam “incompetentes” para julgar sua própria felicidade. Somente dentro de um movimento emancipatório real seria finalmente possível uma visão correta dos interesses verdadeiros próprios e uma libertação das falsas necessidades.

Uma solidariedade combativa (*kämpfende Solidarität*) prepara essa “felicidade universal” na qual o indivíduo não está mais isolado em seu interesse contra os outros. A persecução de metas histórico-universais nessa perspectiva não é mais acompanhada, como na filosofia da história hegeliana, pela infelicidade dos indivíduos: sua felicidade é, com efeito, intrinsecamente inerente à nova ordem. Uma felicidade que, talvez, presente Marcuse, não pertencerá aos profetas do novo mundo.

A crítica ao hedonismo conduzida nesse ensaio contém o pressuposto implícito de que o trabalho possa ser transformado e transcendido em uma atividade ligada ao prazer sensível. O hedonismo é criticado justamente porque considera a separação entre trabalho e felicidade um fato a não ser modificado (cf. Zilberscheid, 1999, p. 122). Mas a conclusão não é elaborada de modo coerente. Marcuse continua a repropor o modelo de um reino de produção racionalmente organizado, *acima* do qual se abre um domínio de possibilidades de felicidade, até agora impedidas. O reino da necessidade subsiste e assim “a reprodução de todo o conjunto continuará vinculada às privações do indivíduo” (Marcuse, 1969a, p. 139).

### **A civilização e o eros**

É apenas com *Eros e civilização* (1955) que a ideia de uma superação do trabalho como tal ou de sua transformação em uma atividade produtiva erótica se afirma com clareza. Agora, para enfrentar o problema da relação entre trabalho e prazer, Marcuse serve-se de outros instrumentos: não mais apenas de uma conceitualidade existencialista ou hegeliano-marxista, mas da metapsicologia freudiana, com a qual se familiarizou nos anos da Segunda Guerra Mundial.

A questão do trabalho, construtor de civilização, e de sua relação com a felicidade dos indivíduos tinha sido debatida por Freud em *O mal-estar na civilização* (1929). O trabalho é

considerado pela primeira vez por Freud como uma maneira possível de alcançar a felicidade, no contexto de uma série de estratégias igualmente problemáticas. Ou, pelo menos, como uma maneira de se defender do sofrimento que nos ameaça da parte do mundo exterior. Isso parece mais eficaz do que o simples afastamento das fontes de tensão provenientes do mundo. Para temperamentos “ativos”, pode constituir uma fonte de satisfação. Aliamo-nos com os outros e, com o auxílio da ciência e da técnica, a natureza é atacada e submetida à nossa vontade (cf. Freud, 1971, p. 113-119). Uma grande quantidade de energia libidinal é investida e sublimada no trabalho profissional e nas relações humanas que daí advêm. A satisfação é alcançada, porém somente se a atividade for livremente escolhida, como no caso do artista ou do pesquisador, portanto, acessível a poucos e, de qualquer forma, com intensidade atenuada. A conclusão é, portanto, um pouco resignada: “O trabalho como caminho rumo à felicidade é pouco estimado pelos homens. Não nos dirigimos a ele como às outras possibilidades de satisfação”. A tradicional hipótese de uma refratariedade ao trabalho acaba por fim confirmada.

Essas considerações de Freud sobre o caráter geralmente pouco satisfatório do trabalho intelectual, científico e artístico supõem um modelo de felicidade como uma sensação forte, extraída da experiência sexual, que não está tão evidente. E elas não levam em conta o que Marcuse teria compreendido bem, e que Marx já havia apresentado nos *Grundrisse*, ou seja, que a produção moderna requer uma valorização cada vez maior das formas de trabalho intelectualmente ricas e ao menos potencialmente agradáveis.

De um modo mais geral, para Freud, é o mesmo processo de civilização que se encontra em contraste com as aspirações primárias do homem a uma satisfação total. O progresso técnico pode proporcionar algumas chances de felicidade, mas não provoca menos ocasiões de infelicidade. A mesma segurança oferecida pela comunidade aos indivíduos que vivem sob o seu abrigo pode representar uma ameaça a seu original “desejo de liberdade”. O eros, que juntamente com o trabalho deveria constituir a outra grande fonte de evolução civilizatória, contribuindo para unir os indivíduos em unidades maiores, acaba por encontrar nesta fortes limitações, que reverberam negativamente nessa mesma evolução. Mais graves ainda, na opinião de Freud, são as consequências das limitações que, no estágio da civilização, recebem outros impulsos, os agressivos. Eles provocam esses fenômenos de introjeção da agressividade, ora exercidos por um severo supereu contra o eu, isto é, aquele aumento incontrolável do sentimento de culpa, que representa um obstáculo intransponível para superar as contradições da civilização.

Marcuse se esforça precisamente por encontrar uma saída para essas contradições,

tomando como ponto de partida o diagnóstico freudiano, começando com “os pressupostos mais radicais e aparentemente mais pessimistas de Freud”, diversamente dos revisionistas freudianos, que buscavam soluções positivas ao negá-los (ver Robinson, 1979, p. 141). A importância da sexualidade, do inconsciente e da repressão, e até mesmo a hipótese problemática de um instinto de morte, são assumidos como dados iniciais indiscutíveis. No entanto, para chegar à conclusão de que o nexo entre civilização e repressão não é inevitável.

O progresso, indubitavelmente, implica uma passagem do regime libidinal do jogo para o regime laborioso do trabalho. Mas a equação de liberdade e felicidade – argumenta Marcuse – permanece no inconsciente como um mito pronto para ressurgir. Freud teve precisamente o mérito de ter desnudado a amplitude e a profundidade das aspirações reprimidas da humanidade. Aquilo a que ele atribuiu uma dimensão antropológica deve ser interpretado, no entanto, como uma determinada organização histórica da “penúria”. A *Ananke*, o trabalho, a suspensão do prazer não representam dados naturais imutáveis, mas formas de enfrentar a penúria imposta aos indivíduos, de início com a violência e, mais tarde, a partir de uma “racionalidade de dominação”, que não pode ser confundida com um princípio geral de eficiência (Marcuse, 1968, p. 80).

É nessas condições que a canalização dos impulsos, que em si mesma pode constituir uma fonte de satisfação, se converte em uma força hostil à satisfação. O contraste não é, no entanto, de princípio. Eros não é primária e principalmente uma força subversiva e incivilizada, mas um princípio expansivo e civilizatório (cf. *Ibid.*, p. 85).

No mesmo universo da alienação, Marcuse identifica, não diversamente de Marx, fases históricas nas quais os interesses da dominação convergiram com os dos indivíduos. Embora no momento eles não busquem diretamente suas próprias necessidades, mas se atenham a funções preestabelecidas, podem ainda viver livremente (*freely*) a própria repressão como se fosse sua própria vida. Mas o desenvolvimento do domínio aguça o contraste ao ponto de impor que o corpo seja dessexualizado para se tornar um instrumento de trabalho (cf. *Ibid.*, p. 88-ss).

Nem sequer a passagem da autoridade direta e incontestável do pai primordial para formas mais impessoais de autoridade constituída, sobre as quais Marcuse se concentra, produz efeitos libertadores e serve para mitigar as tendências agressivas. Arregimentado como foi pela civilização desenvolvida, o eros não consegue pôr freio à agressividade. Somente intervindo na concepção do trabalho e revisitando, neste ponto, a teoria freudiana, parece possível uma mudança nesse percurso votado à autodestruição. Na visão de Freud, como vimos, um trabalho, substancialmente desagradável, subtrai a energia dos impulsos primários, sexuais ou agressivos,

forçando os indivíduos a interpretar um papel sacrificial. Em vez disso, Marcuse evoca a concepção marxiana da positividade do trabalho. Nem todo trabalho implica uma dessexualização, requer renúncias ou é desagradável. A limitação dos instintos agressivos, além disso, não comporta apenas renúncias, mas um aumento da força de eros. O trabalho em si, como “utilização social” de instintos agressivos, está a serviço de eros (Ibid., p. 122).

Uma certa organização e divisão do trabalho representa a última forma da subordinação e permite pensar em uma fuga da própria questão histórica da subordinação, que até agora foi perpetuada graças a rebeliões que sempre conduziram a novos sistemas de dominação. Na sociedade moderna, a regulação forçada dos instintos não é mais obra do pai, mas é remetida à própria divisão do trabalho e ao princípio de desempenho que a preside (cf. Ibid., p. 124). Agora, são as mesmas conquistas do trabalho fragmentado que abrem o caminho para a libertação. As inovações técnico-científicas e o aumento dos recursos que se segue estabelecem a premissa para uma redução da energia instintiva a ser canalizada em um trabalho extenuante. Torna-se possível um desenvolvimento de necessidades além do reino da necessidade.

Isso vale em princípio. Marcuse não é tão ingênuo a ponto de pensar que essa libertação ocorra sem obstáculos e resistências por parte do sistema existente de dominação. A resistência exprime-se em uma clara oposição dos interesses da produtividade aos dos indivíduos e na tentativa de exercer um controle, tendencialmente “totalitário”, sobre a consciência dos indivíduos, porque eles se limitam a desempenhar uma função de “adaptação” ao invés daquela que lhes caberia de esclarecimento crítico da realidade das relações sociais. As vantagens alcançadas no padrão de vida são comprometidas pelo controle que invade toda a vida, impedindo que os indivíduos tomem consciência do fato de que “poderiam trabalhar menos e determinar, por si próprios, as necessidades e as satisfações” (cf. Ibid., p. 132-136). Talvez, nessas observações de muitas décadas atrás, encontremos indicações sobre o que ainda está acontecendo: um congelamento de possibilidades de trabalho mais evoluídas e inteligentes, praticadas autonomamente ou com controles menores, tanto mais odioso na medida em que limita simultaneamente a satisfação dos indivíduos e aquilo que se costumava chamar de “o desenvolvimento das forças produtivas”.

Com uma inversão dialética tipicamente juvenil-hegeliana, Marcuse supõe que a esse ponto extremo da alienação corresponda a possibilidade de inaugurar um novo percurso. Isso tem um nome que é precisamente “supressão do trabalho”: “a eliminação das potencialidades humanas do mundo do trabalho (alienado) cria as condições para a eliminação do trabalho do mundo das potencialidades humanas” (Ibid., p. 137-ss).

No “interlúdio filosófico” de *Eros e civilização*, Marcuse recorda os momentos notáveis da filosofia ocidental – de Platão a Hegel e Nietzsche – nos quais tomou forma a ideia de um reencontro da realização e do prazer, ou de um espírito que se autoaprecia. Essas imagens utópicas devem ser traduzidas na perspectiva política de um futuro da humanidade a ser conquistado. O cerne dessa mudança é constituído pela ideia de que a produtividade possa ser redefinida em uma relação positiva com o princípio de prazer, de modo a incluir o livre desenvolvimento das necessidades individuais.

### **A imagem do socialismo**

Na imagem do socialismo proposta por Marcuse, um ponto cardeal é constituído pela superação ou eliminação (*Abschaffung*) do trabalho, que coincide com uma erotização do processo de trabalho. Nos *Diálogos com Herbert Marcuse (Gespräche mit Herbert Marcuse)*, de 1978, encontramos esta declaração: “Para mim, a ideia da eliminação do trabalho – não apenas do trabalho abertamente alienado – é agora, como antes, um programa político. Refiro-me ao trabalho que se presta para poder viver”. O trabalho a ser superado não é, portanto, apenas o trabalho alienado do capitalismo, mas toda atividade produtiva instrumentalmente orientada. Em termos positivos, isso significa que o trabalho se torna uma atividade autônoma, um fim em si mesmo. A erotização contém, por certo, uma referência à temática freudiana de um princípio do prazer do qual fomos separados e que se trata de recuperar, mas também é uma maneira de expressar as características de uma atividade não instrumental, mas capaz de ser um fim em si mesma. Ou seja, como encontramos em *Libertação da sociedade afluyente (Liberation from the affluent Society)* (1968): “Definimos o socialismo com conceitos utópicos, como a abolição do trabalho ou como o fim da luta pela existência. Isso significa a vida como um fim em si mesma e não mais como um meio por um propósito” (cf. Marcuse, 1969b). A fronteira com o jogo torna-se tênue. É tanto um fim em si própria quanto uma carga de valor eroticamente agradável.

Nesse ponto, pode-se medir a distância entre essa visão do socialismo e aquela proposta por Marx. É o próprio Marcuse quem demonstra isso quando, no *Ensaio sobre a libertação*, observa que

o pensamento marxiano tardio implica uma contínua separação entre o reino da necessidade e o reino da liberdade, entre o trabalho e o tempo livre – não apenas no sentido cronológico, mas também no sentido de que o mesmo indivíduo vive nos dois reinos uma vida diferente. Segundo essa concepção de Marx, o reino da necessidade continuaria a subsistir sob o socialismo a tal

ponto que a verdadeira liberdade humana só poderia ser expressa fora da esfera do trabalho socialmente necessário (Marcuse, 1969c).

A alienação, segundo essa concepção, seria reduzida com a progressiva redução da jornada de trabalho, que, no entanto, permaneceria “uma jornada sem liberdade, racional, mas não livre”. Por outro lado, Marcuse está convencido de que o desenvolvimento das forças produtivas torna possível pensar em uma “entrada da liberdade no reino da necessidade” ou na “união entre o agir por necessidade (*Kausalität aus Notwendigkeit*) e o agir pela liberdade (*Kausalität aus Freiheit*)” (Ibid., p. 33-ss).

Podemos nos perguntar o que pode ser conservado hoje dessas perspectivas, que pareceriam mais apropriadas a uma época animada por fortes esperanças de mudança do que aos tempos atuais de resignação. A não ser que os elementos da realidade sobre os quais Marcuse baseou suas expectativas não tenham mudado substancialmente. E, como vimos, havia nele igualmente a consciência de que o processo de libertação encontraria resistências, não se sabe quão sérias. Nada poderia ser considerado já estabelecido. Mas a contradição fundamental pela qual são possíveis processos produtivos com um conteúdo de trabalho cada vez mais rico e satisfatório, e, em vez disso, insistirmos em exigir desempenhos repetitivos e controlados, subsiste e é cada vez mais estridente. É difícil sustentar que essas resistências favoreçam a eficiência, embora este seja o argumento adotado por aqueles que querem continuar a manter formas obsoletas de controle do trabalho. Assim, não resta outra explicação a não ser a percepção por parte dos poderes constituídos do perigoso potencial de toda forma de auto-organização do trabalho e de reunião de trabalho e satisfação. Estaria envolvida aí a própria estrutura hierárquica da sociedade, assim como as formas vigentes de moralidade. Nessas condições, a abolição do trabalho torna-se o símbolo de uma busca pelo sentido da existência fora ou além da subordinação a fins.

Neste ponto, eu me reservaria algumas considerações finais. A alienação do trabalho nas análises clássicas de Hegel e Marx foi entendida como uma falta de controle por parte do agente sobre processos direcionados a um propósito. O trabalho foi considerado parte da “teleologia”. Por conseguinte, a abolição da alienação foi depositada num fortalecimento de atividades finalísticas. Marcuse, inversamente, desde o seu estudo mais remoto, introduz uma distinção muito simples e eficaz entre a realização de atividades finalísticas e a realização de atividades que são fins em si mesmas. A caracterização “erótica” desse segundo tipo de atividade apenas confirma o caráter de autonomia que a caracteriza. A alienação, então, não consiste tanto em não controlar conscientemente a própria práxis, mas na redução do sentido

da vida humana à persecução consciente de finalidade. A orientação teleológica, tal como se expressa no trabalho, mas também na moralidade e nas modalidades estratégicas de ação política, assegura um domínio da atividade por parte daqueles que a executam, mas, por outro lado, implica também a adaptação do agente a finalidades que pertencem a qualquer totalidade superior à qual ele se subordina. A busca de sentido, conseqüentemente, não pode realizar-se apenas reatribuindo às atividades a dimensão finalística da qual têm sido privadas, mas estabelecendo dentro da existência de cada pessoa um certo equilíbrio entre as diversas esferas de atividade, o que implica uma atenuação do finalismo em favor da “dimensão estética”.<sup>3</sup>

A reproposição em nossos “tempos sombrios” de um modelo tão elevado de recomposição da existência pode suscitar a objeção de que se trata de uma perspectiva “utópica”. Mas trata-se verdadeiramente de uma objeção? Marcuse dizia na introdução do *Ensaio sobre a libertação (Saggio sulla liberazione)* que a produtividade das sociedades contemporâneas “priva a noção de utopia de seu tradicional conteúdo de irrealidade”: “aquilo que se proclama utópico – explicava – não é mais algo que ‘não acontece’ e não pode acontecer no universo histórico, mas algo cuja produção é evitada pela força das sociedades estabelecidas” (Marcuse, 1969c, p. 15). Pode-se até perguntar se, em uma época como a nossa, que agora usa o termo “socialismo” com constrangimento, não é verdadeiramente esta utopia de uma profunda metamorfose do trabalho aquilo que permite sobreviver a substância da nobre aspiração ligada a esse nome.

## Referências

ANDOLFI, F. **Lavoro e libertà**: Marx, Marcuse, Arendt. Reggio Emilia: Diabasis, 2004.

\_\_\_\_\_. Il lavoro e il senso della vita. In: TOTARO, F. (Cur.). **Il lavoro come questione di senso**. Macerata: Eum, 2009. p. 351-363.

FREUD, S. **Il disagio della civiltà e altri saggi**. Torino: Bollati Boringhieri, 1971.

MARCUSE, H. Nuove fonti per la fondazione del materialismo storico. In: \_\_\_\_\_. **Marxismo e rivoluzione**. Torino: Einaudi, 1975. p. 63-116.

\_\_\_\_\_. Sui fondamenti filosofici del concetto di lavoro nella scienza economica. In: \_\_\_\_\_. **Cultura e società**. Torino: Einaudi, 1969. p. 147-187.

\_\_\_\_\_. Per la critica dell’edonismo. In: \_\_\_\_\_. **Cultura e società**. Torino: Einaudi, 1969a. p. 109-145.

---

<sup>3</sup> A esse respeito, remeto a meu texto “O trabalho e o sentido da vida”, publicado em Andolfi (2009).

\_\_\_\_\_. **Eros e civiltà**. Torino: Einaudi, 1968.

\_\_\_\_\_. Teoria degli istinti e libertà. In: \_\_\_\_\_. **Psicanalisi e politica**. Roma: Manifestolibri, 2006.

\_\_\_\_\_. Liberazione dalla società affluente. In: LAING, R. D. et al. **Dialettica della liberazione**. Torino: Einaudi, 1969b. p. 177-193.

\_\_\_\_\_. **Saggio sulla liberazione**. Torino: Einaudi, 1969c.

\_\_\_\_\_. et al. **Gespräche mit Herbert Marcuse**. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1978.

ROBINSON, P. **La sinistra freudiana**. Roma: Astrolabio-Ubaldini, 1979.

ZILBERSCHIED, U. **Jenseits der Arbeit: der vergessene sozialistische Traum von Marx, Fromm und Marcuse**. Frankfurt a.M.; Berlin; Bern; New York; Paris; Wien: Peter Lang, 1999.