

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Anderson Alves Esteves

**DO SOCIALISMO CIENTÍFICO AO SOCIALISMO
UTÓPICO: O PROJETO EMANCIPATÓRIO DE
HERBERT MARCUSE – POLÍTICA E ESTÉTICA NAS
DÉCADAS DE 1960 E 1970**

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Anderson Alves Esteves

**DO SOCIALISMO CIENTÍFICO AO SOCIALISMO
UTÓPICO: O PROJETO EMANCIPATÓRIO DE
HERBERT MARCUSE – POLÍTICA E ESTÉTICA NAS
DÉCADAS DE 1960 E 1970**

DOUTORADO EM FILOSOFIA

SÃO PAULO
2016

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Anderson Alves Esteves

**Do socialismo científico ao socialismo utópico: o projeto
emancipatório de Herbert Marcuse – política e estética nas
décadas de 1960 e 1970**

DOUTORADO EM FILOSOFIA

Tese apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo como exigência parcial para obtenção do título de DOUTOR em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde.

SÃO PAULO
2016

Banca Examinadora:

AGRADECIMENTOS

Expresso meus sinceros agradecimentos a todos que contribuíram para que a pesquisa de doutorado, realizada entre 2013 e 2016, tenha resultado na presente tese.

Entre todos, destacam-se:

- o Prof. Dr. Antonio José Romera Valverde, orientador atento, amigo e inspirador;
- os professores doutores participantes da Banca do Exame de Qualificação e da Tese, cujas sugestões abriram portas a novas perspectivas: Ivo Assad Ibri, Ricardo Musse, Sonia Campaner Miguel Ferrari, Wolfgang Leo Maar, Celso Fernando Favaretto e Marcelo Perini;
- as professoras doutoras Jeanne Marie Gagnebin de Bons e Marília Mello Pisani, que participaram da Banca Examinadora do meu Mestrado e em muito contribuíram para a continuidade da pesquisa acerca de Herbert Marcuse.
- a CAPES, Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior, pela bolsa de estudos concedida – um importantíssimo instrumento de política pública voltada ao engrandecimento da produção científica nacional;
- ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-SP;
- ao Grupo de Estudos de Filosofia Política Contemporânea da PUC-SP, com quem o diálogo foi profícuo e ponto de partida para muitas ideias constitutivas a este trabalho;
- àqueles[as] que leram, integral ou parcialmente, o trabalho e que motivaram uma interlocução indispensável para alcançar o objetivo da pesquisa, mas que não são responsáveis por eventuais erros que ela possa conter: Glaucio Adriano Zangheri, Luciano Vicente e Óscar Alejandro Castillo.
- àqueles[as] que ofertaram incondicional suporte afetivo e material para a realização do trabalho: Janne Hellem Santos Silva, Vitória Gonçalves Pestana Esteves, João Gabriel Silva Lopes, Paulo Esteves, Bernadete Alves Esteves, Renata Alves de Moura. A todos devo desculpas pela atenção não dispensada, nos últimos anos, em virtude do tempo que a pesquisa demandou.

DEDICATÓRIA

Para Aparecida Alves Bianchi
[*In memoriam*]

RESUMO

ESTEVES, Anderson Alves. *Do socialismo científico ao socialismo utópico: o projeto emancipatório de Herbert Marcuse – política e estética nas décadas de 1960 e 1970.*

A tese trata da Teoria Crítica de Herbert Marcuse no que concerne ao limite e à possibilidade de emancipação [superação do princípio de desempenho pelo *ethos* estético] sob o contexto do capitalismo monopolista do século XX: o Capítulo I mostra os argumentos do Autor acerca das novas formas de controle social [tecnologia, falsas necessidades, cultura, política, linguagem, estrutura psíquica] que contribuíram para a administração da sociedade; o Capítulo II tem como objeto a política das décadas de 1960 e 1970 [a Grande Recusa e suas personagens (o intelectual, o movimento estudantil, as populações de gueto e a questão étnica, os movimentos de libertação nacional, o movimento de libertação das mulheres, o movimento ecologista), o papel da nova sensibilidade e da educação, a formulação do conceito de socialismo integral, a Nova Esquerda e sua estratégia]; o Capítulo III versa sobre o modo como o Autor pensa a estética [redução estética, necessidade estética, *ethos* estético, arte e engajamento, dialética do caráter afirmativo da arte burguesa], também entre as décadas supracitadas, como forma de superação do princípio de realidade em vigência.

PALAVRAS-CHAVES: Herber Marcuse; Emancipação; Novas formas de controle social; Política; Estética.

ABSTRACT

ESTEVEES, Anderson Alves. *Of scientific socialism to utopian socialism: the emancipatory project of Herbert Marcuse - politics and aesthetics in the 1960s and 1970s.*

The thesis deals with the Theory Herbert Marcuse's criticism regarding the limits and the possibility of emancipation [overcoming the principle of performance for the aesthetic ethos] in the context of Monopoly Capitalism of the twentieth century: Chapter I shows the Author's arguments about the new forms of social control [technology, false needs, culture, politics, language, mental structure] which contributed to the company's management; Chapter II is the decades policy object 1960 and 1970 [the Great Refusal and its characters (the intellectual, the student movement, the population of the ghetto and the ethnic question, the movements of national liberation, the liberation movement of women the environmental movement), the role of new awareness and education, the formulation of the concept of Integral Socialism, the New Left and its strategy]; Chapter III deals with how the author thinks aesthetics [aesthetic reduction, aesthetic need, aesthetic ethos, art and engagement, character dialectic so bourgeois art], also among the aforementioned decades, as a way of overcoming the reality principle in effect.

KEY-WORDS: Herbert Marcuse; Emancipation; New forms of social control; Politics; Aesthetics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 11

I – SOCIEDADE ADMINISTRADA EM HEBERT MARCUSE: ESCRITOS DAS DÉCADAS DE 1930 A 1960 – AS NOVAS FORMAS DE CONTROLE SOCIAL 47

- 1.1 – Tecnologia 57
- 1.2 – Falsas necessidades e liberdade 94
- 1.3 – Cultura 111
- 1.4 – Política e linguagem 132
- 1.5 – Política e Psicanálise 138

II – O PROJETO EMANCIPATÓRIO DE HERBERT MARCUSE NAS DÉCADAS DE 1960 E 1970: POLÍTICA 183

- 2.1 – Personagens da Grande Recusa 188
 - 2.1.1 – O intelectual 215
 - 2.1.2 – Movimento estudantil 222
 - 2.1.3 – As populações de gueto e a questão étnica 228
 - 2.1.4 – Movimentos de libertação nacional e do Terceiro Mundo 230
 - 2.1.5 – O movimento de libertação das mulheres 234
 - 2.1.6 – O movimento ecologista 239
- 2.2 – Nova sensibilidade e socialismo integral 243
- 2.3 – Educação 275
- 2.4 – Nova conjuntura, Nova Esquerda, nova estratégia 280

III – O PROJETO EMANCIPATÓRIO DE HERBERT MARCUSE NAS DÉCADAS DE 1960 E 1970: ESTÉTICA 287

- 3.1 – Redução estética 288
- 3.2 – Necessidade estética 299
- 3.3 – *Ethos* estético 310
- 3.4 – Arte e engajamento em *Contrarrevolução e revolta* e *A dimensão estética* 314
- 3.5 – Dialética do caráter afirmativo da arte burguesa 330

CONSIDERAÇÕES FINAIS 337

REFERÊNCIAS 358

“Talvez seja hoje menos irresponsável pintar uma utopia fundamentada que difamar como utopia condições e possibilidades que já há muito se tornaram possibilidades realizáveis.”

Herbert Marcuse. *A noção de progresso à luz da Psicanálise.*

- “Desejaria ouvir, em poucas palavras, a opinião do ilustre professor sobre Marcuse, obra e influência. Não lhe parece que, depois de Marcuse, Marx é uma velharia inútil? Concorda ou não?”

- [...] A pergunta é idiota e só um leviano ou um cretino iria opinar sobre a obra de Marcuse ou discutir a atualidade do marxismo nos limites de uma entrevista à imprensa.”

Jorge Amado. *Tenda dos milagres.*

INTRODUÇÃO

À guisa de Introdução, o objeto da presente tese é pensar como Herbert Marcuse trata a questão da possibilidade de emancipação sob dois dos diferentes enquadramentos históricos do modo de produção capitalista, a saber, suas fases liberal e monopolista. Acerca da primeira, os projetos de Kant e de Hegel foram analisados como casos da perspectiva da edificação da apregoada autonomia do sujeito. Acerca do capitalismo monopolista, as teses de Franz Neumann e de Friedrich Pollock foram analisadas tanto para o entendimento de que o resultado do liberalismo não foi aquele esperado pelo Idealismo Alemão como para localizar o enquadramento histórico no qual Marcuse pensou a possibilidade e o limite do projeto emancipatório no século XX, sobretudo, na sua segunda metade.

Tais considerações importam para que, em seguida, no Primeiro Capítulo, os conceitos que mostram o fechamento da possibilidade de emancipação, tal como elaborados por Marcuse e por outros membros da Primeira Geração da Teoria Crítica, não sejam interpretados a-historicamente, mas acompanhados de análises canônicas dessa corrente de pensamento e que ajudaram a analisar proficuamente o século XX: a questão da tecnologia e da razão instrumental, as falsas necessidades e a liberdade, a indústria cultural, a política, a linguagem e a estrutura psíquica autoritária em pessoas que reproduzem as formas de controle social dentro de si mesmas mediante os processos de socialização e individuação.

Da mesma forma, os conceitos expostos nos capítulos seguintes, que enveredam pela perspectiva de reabertura da possibilidade de emancipação, foram elaborados sob um contexto no qual um mesmo método ofereceu outro tipo de diagnóstico. No Segundo Capítulo, há a exposição da argumentação de Marcuse acerca do crescimento da Grande Recusa e de personagens [intelectuais, estudantes, populações de gueto, grupos étnicos, movimentos de libertação nacional, movimento de libertação das mulheres, movimento ecologista] com poder de catalisar a rebelião e destravar a luta de classes, que estavam permeadas de nova sensibilidade e, assim, sob a era da vitória sobre a escassez, tornava-se possível a hipótese de uma civilização libidinal e de um socialismo integral: um socialismo que respeitasse a individualidade em lugar de subsumi-la em um gigantismo burocrático e antidemocrático, aos moldes da sociedade soviética. No Terceiro Capítulo, há a exposição de que a Grande Recusa pensada por Marcuse conta com a esfera da arte; contudo, não pelo engajamento desta em

movimentos e questões políticas, mas pela ideia de Forma estética que, *per se*, expressa a *promesse de bonheur* não cumprida pela sociedade estabelecida, com efeito, aliena-se e opõe-se a ela, recupera as dimensões da fantasia, da memória, mostra-se como força de subversão, prenuncia e expressa a possibilidade efetiva de edificação de uma civilização não-repressiva.

Para a exposição dos argumentos dessa Introdução, alguns dos trabalhos de Herbert Marcuse que mais contribuem para a caracterização do capitalismo em sua fase liberal são *O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado*, *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, *Filosofia e Teoria Crítica*, *Para a crítica do hedonismo*, *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo*, *Razão e revolução* e *O homem unidimensional*, além de um ensaio escrito em coautoria com Franz Neumann, *Teorias da mudança social*. Em conjunto, os trabalhos supracitados mostram e criticam o traço de irracionalidade e de produção de problemas sociais oriundos da desigualdade distributiva, peculiares ao liberalismo e, ademais, denunciam a emergência de ideologias que justificam-no e que inclinam os indivíduos a se resignarem perante a ordem vigente: a separação entre teoria e prática, a interiorização, a idealização, a cultura afirmativa, o disciplinamento.

Em *Razão e revolução*, Marcuse argumenta que a Revolução Francesa motivou um conjunto de filósofos [Kant, Fichte, Shelling e Hegel] a pensarem a reorganização do Estado e da sociedade racionalmente para ajustar as instituições sociais e políticas à liberdade e aos interesses do “sujeito autônomo”.¹ De acordo com o Idealismo Alemão, esse sujeito autônomo que, em verdade, fazia parte de uma nova classe média impulsionada pelos “processos do capitalismo industrial”² e otimista em acreditar que estes resolveriam as carências ainda não eliminadas até o século XIX, construiria outra ordem social que substituiria o absolutismo e a irracionalidade feudais por formas de trabalho e de vida racionais: a Revolução de 1789, “[...] ao emancipar o indivíduo como senhor autoconfiante de sua vida, completara o que a Reforma havia começado”.³ Historicamente, enquanto a Alemanha ainda possuía uma burguesia dispersa e ilhada dentro de uma ordem vincada por instituições e pelo modo de vida feudais, a França era mais desenvolvida industrialmente e, tal como Saint-Simon argumentou, colocava a economia como fundamento da razão e apostava que a indústria conduzia à sociedade

¹ MARCUSE, H. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. 2º ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 17.

² Idem, p. 18.

³ Idem, p. 17.

livre e racional. Tanto para o positivismo francês quanto para o Idealismo Alemão, as “potencialidades humanas”⁴ estariam resolvidas caso a indústria se desenvolvesse e se tornasse cada vez mais pujante.

Marcuse argumenta que, desde Descartes, a Filosofia assumira a tarefa de funcionar como guia para a ação humana, assim, estava em compasso com o progresso das técnicas modernas: dominar racionalmente a natureza e a sociedade exigia o conhecimento de verdades universais e domínio de um saber que transcendesse a aparência das coisas e a percepção individual; com efeito, o sujeito autônomo e racional, dotado de um *Ego cogitans* e concorrente com outros sujeitos autônomos, alcançava conceitos e instituições sociais constituídos de padrões universais que aboliam a tensão entre razão subjetiva e razão objetiva.⁵ Essa análise do plano filosófico é relevante por permitir uma crítica imanente do ideário liberal e Marcuse a empreende analisando o Idealismo Alemão, sobremaneira, a produção conceitual de Kant e Hegel. Para tais filósofos, poderiam *indivíduos*, marcados pelo interesse, pela livre competição entre si e pela “estrutura do raciocínio individual [a subjetividade]”,⁶ formularem ideais *universais* de uma nova ordem [racional, universal e que salvaguardasse a autonomia de cada indivíduo]?

Tanto Kant como Hegel acreditaram que sim e aproximaram o liberalismo à racionalidade. Mas a argumentação de Marcuse estava na contramão dessa aproximação: o filósofo frankfurtiano argumenta que a harmonia entre o indivíduo e o todo é embargada em virtude da livre-concorrência entre sujeitos com interesses privados opostos e desiguais e, por isso, a ordem liberal é irracional. À medida em que se constitui de uma competição franca entre indivíduos, eles estão submetidos a toda sorte de dependência, à subserviência aos mecanismos econômicos do mercado, ao rebaixamento perante o todo, a injustiças e crises periódicas; em suma, tamanha é a relação entre irracionalidade e liberalismo que, para vencer suas dificuldades, o liberalismo não dispensa sequer o totalitarismo e o contém. Para aprofundar a caracterização da ordem liberal e para explicar como, dela, em seguida, a ordem monopolista se edificou, um breve panorama dos projetos de Kant e Hegel, bem como as críticas a eles endereçadas por Marcuse, tornam inteligíveis as vicissitudes do

⁴ Idem, p. 18.

⁵ MARCUSE, H. *Marxismo soviético*: uma análise crítica. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, pp. 81-82.

⁶ MARCUSE, H. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. 2º ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 29.

capitalismo nas duas fases em questão e a possibilidade de emancipação em relação a elas.

Para Kant, o indivíduo formula conceitos universais ao possuir independência e liberdade da razão em relação aos dados sensíveis, uma vez que organiza-os mediante formas universais [categorias do entendimento] *apriorísticas*: a despeito de não se originarem da experiência, estas são a origem da experiência por elas organizada e, assim, o mundo dos objetos é produzido pelo sujeito.⁷ Este reconhece-se como um Eu pensante e ativo diante da sucessão de experiências e pode conhecer “as impressões no contexto de formas *a priori* do espírito”,⁸ não as coisas-em-si.⁹

⁷ Deleuze explica que no método transcendental de Kant, as representações são ligadas [relacionadas ao sujeito e ao objeto] umas às outras, sintetizando-as. Uma representação referida ao objeto do ponto de vista de sua conformidade ou acordo é uma faculdade de conhecer. Estas representações podem ser *a posteriori*: ao se dizer que uma reta é branca, diz-se na dependência da experiência e atribui-se ao sujeito “reta” um predicado “branca”, estranhos um ao outro e independentes, mas agora ligados. As representações podem ser *a priori*: ao se dizer que tudo que muda tem uma causa, diz-se que há uma ligação necessária e universal entre os termos, uma independência da experiência. Se a síntese for empírica, a faculdade de conhecer aparece sob a sua forma inferior: a lei é encontrada na experiência e não em si mesma. Se for *a priori*, é superior: atribui ao objeto uma síntese que não estava contida na representação – o objeto se submete, então, à faculdade de conhecer, isto é, ficou determinado o interesse da razão a partir de um método transcendental. Estes objetos que se submetem são os fenômenos [tal e qual aparecem para nós]: a síntese *a priori* é independente da experiência, mas se aplica aos fenômenos dela. Deleuze chama a atenção para os dois sentidos do termo faculdade em Kant. Além de significar as diversas relações de uma representação em geral, o termo também designa uma fonte específica de representações. Assim, se a fonte da representação é a sensibilidade e se ela se remete a um objeto, é uma intuição. Se a fonte da representação é o entendimento e se ela se remete aos objetos da experiência mediante outras representações, é um conceito. Se a fonte da representação é a razão e supera a possibilidade da experiência, é uma ideia. A representação é aquilo que se apresenta novamente, como se re-apresenta; isto é, conhecimento, a síntese daquilo que é apresentado [fenômeno]. A atividade da síntese é a imaginação, a unidade dela é o entendimento, a totalidade é a razão. Articulando os dois sentidos do termo faculdade, a faculdade como uma representação em geral, superior, autônoma, legisla sobre os objetos a ela submetidos. Esta tarefa é auxiliada, no entanto, por outra faculdade que garante o sucesso da tarefa legisladora: por si só, a razão não tem garantia de que consiga realizar o seu próprio interesse. Dois exemplos clássicos que emergem da produção kantiana são os seguintes: na relação da Crítica da Razão Pura com os fenômenos, é o entendimento que legisla na faculdade de conhecer ou no interesse especulativo da razão; já na faculdade de desejar, quem legisla é a razão. Isto é, como resume Deleuze, “uma certa faculdade no primeiro sentido da palavra [faculdade de conhecer, faculdade de desejar, sentimento de prazer ou de dor] deve corresponder uma certa relação entre faculdades no segundo sentido da palavra [imaginação, entendimento, razão]. É por tal motivo que a doutrina das faculdades forma um verdadeiro entrelaçamento, constitutivo do método transcendental”. DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. de Germiniano Franco, Lisboa: Edições 70, 1963, p. 18.

⁸ MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 2º ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 34.

⁹ Deleuze lembra que um tema clássico do kantismo é a legitimidade do uso das faculdades. Somente os fenômenos são submetidos à faculdade de conhecer, as coisas-em-si ficam fora do interesse especulativo natural. Fenômenos submetem-se à faculdade de conhecer pela síntese da imaginação, ao entendimento e ao conceito. O entendimento é o legislador na faculdade de conhecer [sob o ponto de vista da forma] em virtude de a razão não se aplicar aos fenômenos, ela forma ideias que superam a possibilidade da experiência. Sobre as coisas-em-si, tanto o entendimento como a razão não oferecem nada, embora sejam atormentados para conhecê-los: há ilusões internas e usos ilegítimos das faculdades quando elas operam neste sentido e negligenciam seus limites – o uso transcendental do entendimento é esta ilusão de um domínio fora da experiência. Deleuze afirma que é assim que se entende o título da *Crítica da Razão Pura*: as ilusões da razão arrasta a falsos problemas como a alma, o mundo e Deus. De um lado, o

Kant pensa os ideais unificadores e universais como leis *a priori*: elas são jurídicas e reguladoras da associação humana [política e *a posteriori*]. O movimento que empreenderia tal associação seria o Esclarecimento [*Aufklärung*]: os homens sairiam da situação de menoridade da qual eles próprios são culpados por não guiarem seus espíritos com autonomia e sem a necessidade da orientação de outrem; a covardia e a preguiça fazem com que eles sejam vitimados pela supervisão e o comando de tutores que os condicionam e os subtraem de iniciativa. A missão do Esclarecimento seria ensinar os homens a guiarem-se racionalmente por si mesmos: após alguns erros, eles aprenderiam a andar sozinhos e com autonomia para saírem, assim, da menoridade – um homem ligado ao serviço militar e um sacerdote contribuiriam mais com suas intuições à medida que, ao usarem publicamente da razão, propagariam pelo entorno “o espírito de uma avaliação racional”¹⁰ que ajudaria a todos por impulsionar a autonomia e a racionalidade como constitutivas ao funcionamento das instituições. Dentro delas, o militar e o sacerdote desempenhariam suas funções; contudo, fora, atuariam mais como cientistas e como membros de uma associação cosmopolita do que como funcionários, e proporiam as reformas que considerassem necessárias. Com efeito, o Esclarecimento racionalizaria e moralizaria a política: a razão, e não a coerção, seria o modo pelo qual o poder seria exercido e a liberdade de pensamento não se submeteria a leis exteriores a ela.¹¹ Em seguida, o movimento alcançaria o consenso: o

interesse da razão ocupa-se dos fenômenos; de outro, a razão não nos coíbe de sonhar com o conhecimento das coisas-em-si – o principal uso ilegítimo é a pretensão do entendimento conhecer algo em geral independentemente da sensibilidade, ou a razão pretender por si mesma conhecer algo de determinado. Este seria o estado de natureza da razão e, para fazê-la sair das ilusões e transportá-la para o estado civil, Kant promoveu uma renúncia da razão do ponto de vista especulativo. E tal é a tormenta para o entendimento e a razão conhecerem as coisas em si que, sob o estado civil da razão, esta pretensão continua. Daí a saída kantiana: “[...] É que a razão experimenta um interesse propriamente legítimo e natural pelas coisas em si, mas um interesse que não é especulativo. Como os interesses da razão não permanecem indiferentes uns aos outros, antes formam um sistema hierarquizado, é inevitável que a sombra do mais alto interesse se projete sobre o outro. Então, até a ilusão toma um sentido positivo e bem fundado, a partir do momento em que cessa de nos enganar: exprime a sua maneira a subordinação do interesse especulativo num sistema dos fins. Jamais a razão especulativa se interessaria pelas coisas em si se estas não fossem primeira e verdadeiramente objeto de um outro interesse da razão. Devemos, portanto, perguntar: qual é esse interesse mais alto? [E é justamente porque o interesse especulativo não é o mais alto que a razão pode remeter-se para o entendimento na legislação da faculdade de conhecer.]”.

DELEUZE, G. *A filosofia crítica de Kant*. Trad. de Germiniano Franco, Lisboa: Edições 70, 1963, p. 34.

¹⁰ KANT, I. “Resposta à pergunta o que é o ‘Esclarecimento?’” In: *Textos seletos*. 2º ed. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 102.

¹¹ “[...] Se a razão não quer se submeter à lei que ela se dá a si própria, tem de se curvar ao jugo das leis que um outro lhe dá; pois sem alguma lei nada, nem mesmo o maior absurdo, pode exercer-se por muito tempo. Por consequência, a consequência inevitável da *declarada* ausência de pensamento [...] é a seguinte: a liberdade de pensar em última análise fica perdida, e como a culpa não cabe a alguma infelicidade mas se deve a uma verdadeira arrogância, a liberdade, no sentido próprio da palavra, é perdida por levandade”. KANT, I. “Que significa orientar-se no pensamento?” In: *Textos seletos*. 2º ed. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 94.

diálogo e a revelação de algo que fosse notado como válido para todos resultaria em constituição de leis soberanas que regulariam a política com leis racionais, justas e morais e que substituiriam a subserviência a tutores. Dessa forma, Kant acredita que as posições individuais ficariam limitadas na formulação das leis universais [racionais e morais], a despeito de elas mesmas serem formuladas e aprovadas por indivíduos, que empreendem uma ordem caracterizada pela autonomia e pela liberdade de pensamento: “[...] O direito nunca deve ser adaptado à política, mas a política que sempre deve ajustar-se no direito”.¹²

As pessoas com poder de materializar o projeto proposto por Kant estavam em concorrência entre si e, como proprietárias de mercadorias, tinham a iniciativa e o interesse de, na esfera pública, fazer com que a troca funcionasse da melhor forma possível. Cada possuidor de mercadoria era um cidadão e as leis por eles formadas garantiriam a proteção a cada um e aos que não-proprietários. Habermas interpretou o projeto kantiano como uma articulação moral, política e publicidade:

[...] Esta ordem cosmopolita pode fazer a *res publica noumenon* aparecer como *res publica phaenomenon*; pode reunir, sobre a mesma base da experiência, duas legislações heterogêneas, sem que uma atue em detrimento da outra: a das pessoas enquanto donos de mercadorias conduzidas por interesses privados e, ao mesmo tempo, a dos seres humanos espiritualmente livres. Assim como no âmbito social, a relação do fenomênico com o noumênico se coloca para o mundo de um modo geral, de acordo com o exposto na solução da terceira antinomia da razão pura, do seguinte modo: toda ação deve ser considerada como sendo, em relação à sua causa inteligível, livre e, mesmo assim, vista de sua existência empírica, ao mesmo tempo como necessária, ou seja, como parte integrante da série totalmente causal que encadeia todos os eventos do mundo sensível.¹³

As leis seriam morais e racionais à medida que aqueles que as obedeceriam seriam os mesmos que, por meio do uso público da razão, alcançariam o consenso: o Esclarecimento reformaria a sociedade com leis jurídicas [*a priori*] reguladoras da ação política [*a posteriori*] – eis, para Kant, a ordem universal edificada por indivíduos.

Tal como analisado alhures e aqui reduzido mediante a paráfrase que se segue,¹⁴ o mesmo projeto de reforma racional da sociedade, no qual conceitos gerais seriam padrões universais e racionais formados autônoma e racionalmente por sujeitos, foi compreendido por Hegel. Mas em lugar de, como Kant, separar subjetividade e

¹² KANT, I. “Sobre o suposto direito de mentir por amor à humanidade” In: *Textos seletos*. 2º ed. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 126.

¹³ HABERMAS, J. *Mudança estrutural na esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. de Flávio R. Kothe, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984, p. 128.

¹⁴ ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, p. 71.

objetividade, entendimento e sensibilidade, pensamento e existência, Hegel enveredou pela busca da unidade perdida mediante a razão integradora e reguladora de antagonismos: a verdade transcenderia os dados sensíveis; assim, seria necessário pesquisar as potencialidades a serem atingidas por elas. A “filosofia negativa”¹⁵ de Hegel, de acordo com Marcuse, destrói os fatos à medida que eles negam a verdade; o projeto hegeliano não significa adaptação à ordem, mas pretensão de mudá-la e está vincado pela estrutura social e histórica da época: “[...] Pode-se dizer que o Idealismo Alemão preservou a herança da Revolução Francesa”.¹⁶

Revisitar as seções iniciais da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel, permite notar o poder crítico da razão alcançado sob a fase liberal do capitalismo:¹⁷ por trás da aparência das coisas não existiria a coisa-em-si, como Kant havia suposto, mas um sujeito que as conhece e, ele mesmo, com sua autoconsciência, seria a essência das coisas. A história da razão, ou de seu movimento, exposta por Hegel – cujo itinerário inicia-se com a forma mais rudimentar de conhecimento e alcança a mais elaborada é caracterizada pela negação de cada etapa e pela supressão da anterior –, parte da *dialética da certeza sensível* que inicia-se pela conquista da universalidade diante do Aqui e do Agora e que é suprassumida pela *percepção*, uma vez que esta leva em consideração tanto as coisas como o que se opõe a elas; em seguida, a percepção é suprassumida pela *força* e pelo *entendimento* à medida que estes alcançam a substância, em “momentos evanescentes”¹⁸ que expressam uma essência [o real] em meio à realidade bidimensional [coisas e aquilo que transcende suas propriedades perceptíveis] e, por isso, não é um conhecimento que trata de percepções, mas de essência, e alcança o estatuto de *entendimento*. O movimento da consciência expressa a relação entre indivíduo e mundo marcada pela descoberta de que, sob a aparência das coisas, há a *consciência-de-si* e, assim, o indivíduo é apresentado como o senhor da experiência vivida por ele, desejando, apropriando e utilizando os objetos que o circundam. As exigências dos indivíduos realizam-se apenas com a associação a outros indivíduos; por isso, Hegel envereda a exposição pela discussão do trabalho¹⁹ e das condições do senhor

¹⁵ MARCUSE, H. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. 2º ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 37.

¹⁶ Idem, p. 38.

¹⁷ ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, p. 72 *et seq.*

¹⁸ HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses, Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes, USF, 2002, p. 111.

¹⁹ De acordo com Marcuse, essa discussão já se encontra nos primeiros escritos filosóficos, quando Hegel analisou o papel da cultura como perpetuadora da vida: “[...] O indivíduo apreende os objetos que o

e do escravo ao desempenhá-lo. A partir desse momento, a consciência realiza uma análise de si mesma e não de um objeto distinto dela, como uma coisa ou uma força: a experiência do Eu levou-o à prova de que ele assenhorou-se do mundo, apropriou-se dele e o utilizou conforme seu desejo de objetos e de associação com outros indivíduos. Como consciência-de-si, a consciência retorna a si mesma e se constitui como seu próprio objeto: ela é o que dá sentido ao mundo dos fenômenos, toma-os para si, deseja-os como outro de si mesma, isto é, aquilo que a consciência não é, a *vida* [figura da “infinitude”,²⁰ como explica Vladimir Safatle]. Trata-se de um procedimento que termina com uma identidade [supressão da oposição]: o outro está dissolvido dentro da identidade que a consciência alcançou. Contudo, há o problema de que, para que o outro [a vida] seja suprasumido pela consciência-de-si, ele precisa ser verdadeiramente um outro, ser independente dela e, assim, a consciência-de-si reproduz o outro e a si mesma como desejado por ele incessantemente.²¹ O problema somente seria resolvido se a consciência-de-si desejasse, portanto, outra consciência-de-si: se, aquele que deseja, desejasse um outro ser desejante, acabaria por encontrar a si mesmo em um outro para satisfazer-se. Com efeito, o objeto da consciência é um outro, é aquele que também é

circundam como coisas de que ele necessita ou que ele deseja; ele os utiliza para a satisfação de suas necessidades, consumindo-os e ‘aniquilando-os’ sob a forma de comida, bebida etc. Nível mais alto é atingido, no processo cultural, quando o trabalho humano modela e organiza o mundo objetivo, não mais, simplesmente, aniquilando as coisas, mas preservando-as como meios permanentes de perpetuação da vida. Esta etapa pressupõe a associação consciente dos indivíduos, que organizam sua atividade em algum plano de divisão do trabalho, de modo a haver uma constante produção que substitua o que foi consumido. Este é o primeiro passo em direção à comunidade na vida social, e em direção à universalidade na esfera do conhecimento. Na medida em que os indivíduos se associam em vista de um interesse comum, suas concepções e volições passam a ser influenciadas e dirigidas pelas ideias que eles sustentam em comum, aproximando-se assim da universalidade da razão.

“[...] Esta espécie de trabalho transforma o trabalho pessoal do indivíduo, trabalho este que é executado visando à satisfação das necessidades de cada um, em um ‘trabalho geral’, que é executado visando à produção de utilidades para o mercado. Hegel chama a este último de trabalho ‘abstrato e quantitativo’, e faz dele o responsável pela crescente disparidade de riqueza entre os homens. A sociedade é incapaz de superar os antagonismos que nascem desta disparidade; conseqüentemente, o ‘sistema de governo’ tem que se concentrar nessa tarefa”. MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 2º ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, pp. 65-66.

²⁰ SAFATLE, V. *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 34.

²¹ Eis o limite da consciência-de-si nessa altura, de acordo com Henrique C. de Lima Vaz: “[...] De um lado, o egoísmo radical do desejo descreve a figura da consciência-de-si na sua identidade vazia e, de outro, o objeto consumido na satisfação mostra-se incapaz de exercer a mediação exigida para que o saber de si mesmo se constitua como resultado dialético e, portanto, fundamento do saber do objeto. O infinito do desejo é, nos termos de Hegel, um ‘mau infinito’, no qual o objeto ressurgue sempre na sua independência para que uma nova satisfação tenha lugar. Para que a consciência-de-si alcance a sua identidade concreta será necessário que ela encontre a si mesma no objeto. Em outras palavras, será necessário que a verdade do mundo das coisas e da vida animal passe para a verdade do mundo humano, ou a verdade da natureza passe para a verdade da história”. VAZ, H. C. de L. “Senhor e escravo: uma parábola da Filosofia Ocidental” In: *Síntese*, nº 21, 1981, pp. 16-17.

consciência e que, de tal forma, é um Eu como objeto, um outro que me reconhece e que, por isso, me vê em-si e para-si.²² De acordo com Paulo Meneses:

[...] O desejo, em sua busca, é um movimento em que um objeto é consumido e logo outro surge na sua independência, atizando de novo o desejo. E o movimento só para quando o objeto for outra consciência-de-si, que faça sobre a consciência uma só e a mesma operação que é feita sobre ela; quando o desejo deseja outro desejo e surge o reconhecimento.²³

O Eu procura a verdade não mais pela dialética do desejo, mas pela dialética do reconhecimento e, assim, a questão do trabalho²⁴ é analisada por Hegel como aquilo pelo qual o sujeito dá origem a objetos ao mesmo tempo em que se concretiza ao fazê-

²² “Com a passagem da dialética do desejo para a dialética do reconhecimento o movimento da *Fenomenologia* encontra definitivamente a direção do roteiro que Hegel traçará para a sucessão de experiências que devem assinalar os passos do homem ocidental no seu caminho histórico e dialético para cumprir a injunção de pensar o seu tempo na hora pós-revolucionária, ou para justificar o destino da sua civilização como civilização da Razão. Com efeito, o que aparece agora no horizonte do caminho para a ciência são as estruturas da intersubjetividade ou é o próprio mundo humano como lugar privilegiado nas experiências mais significativas que assinalam o itinerário da *Fenomenologia*”. VAZ, H. C. de L. “A significação da Fenomenologia do Espírito” In: HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. Trad. de Paulo Meneses, Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes, USF, 2002, p. 22.

²³ MENESES, P. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003, p. 30.

²⁴ Marcuse explica que o sistema Jenense de Hegel analisara a questão: “[...] Através do seu trabalho, [...] o homem sai daquela existência atomizada na qual, como um indivíduo, se opunha a todos os outros indivíduos; ele torna-se membro de uma comunidade. Em virtude do seu trabalho, por sua própria natureza, é uma atividade universal: seus produtos são permutáveis entre todos os indivíduos.

[...] Hegel afirma que ‘o indivíduo satisfaz as suas necessidades por meio do trabalho, mas não pelo produto particular do trabalho; este último, para chegar a satisfazer as necessidades do indivíduo, tem de se transformar em algo distinto do que é’. O objeto particular pelo processo de trabalho, passa a ser um objeto universal, torna-se mercadoria. A universalidade transforma também o *sujeito* do trabalho, o trabalhador e sua atividade individual. Ele é forçado a por de lado suas faculdade e desejos particulares. Nada conta na distribuição do produto do trabalho senão ‘o trabalho abstrato e universal’. ‘O trabalho de cada um, com relação ao conteúdo, é um universal com relação às necessidades de todos’. O trabalho só tem ‘valor’ como ‘atividade universal’ [*allgemeine Tätigkeit*]: seu valor é determinado ‘pelo que o trabalho representa para todos e não pelo que representa para o indivíduo’.

“Este trabalho abstrato e universal liga-se às necessidades concretas individuais pelas ‘relações de troca’ do mercado. Em virtude da troca, os produtos do trabalho são distribuídos entre os indivíduos segundo o valor do trabalho abstrato. É por isso que Hegel denomina a troca de ‘volta à concretude’; por meio dela são satisfeitas, na sociedade, as necessidades concretas dos homens.

[...] O trabalho abstrato não pode desenvolver as verdadeiras faculdades do indivíduo. A mecanização, que poderia ser o próprio instrumento de libertação do homem do trabalho penoso, torna-o um escravo do seu próprio trabalho. ‘Quanto mais o homem domina seu trabalho, mais impotente ele mesmo se torna’. A máquina reduz a necessidade da labuta apenas com relação ao todo, não com relação ao indivíduo. ‘Quanto mais mecanizado se torna o trabalho, menos valor ele tem e mais arduamente deve o indivíduo trabalhar’. ‘O valor do trabalho desce na mesma proporção em que cresce a produtividade do trabalho... As faculdades do indivíduo são restringidas de modo ilimitado, e a consciência do operário é degradada ao mais baixo nível de embotamento’. Assim, na medida em que o trabalho deixa de ser a autorrealização do indivíduo, e passa a ser sua autonegação, a relação entre as necessidades particulares e o trabalho, e entre as necessidades e o trabalho do todo toma a forma de uma ‘interdependência cega incalculável’. A integração dos indivíduos conflitantes, através do trabalho abstrato e da troca, estabelece pois ‘um vasto sistema comunitário e de mútua interdependência, uma vida ativa de mortos. Este sistema move-se daqui para lá, de modo cego e elementar e, tal como um animal selvagem, exige rigoroso e permanece controle e repressão’”. MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 2º ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, pp. 83-84.

los à medida que são suas realizações. Contudo, não há harmonia na atividade de fazer objetos, mas luta de vida ou morte entre indivíduos diferentes [uma consciência-de-si visa a morte de outra]: o senhor e o escravo. A vitória nessa luta implica a conquista da autoconsciência, a sabedoria das potencialidades e a liberdade de realizá-las, a prova que a consciência-de-si tem de sua própria autenticidade. O escravo é aquele que se rende para salvar a vida, que está preso ao trabalho, determinado por ele; trata-se de alguém que é um trabalhador, não que trabalha, o ser dele é o próprio trabalho, não separa sua existência dos objetos [não pertencentes a ele] que realiza – o homem escravizado é reduzido a uma existência consistente em ser usada por um outro, é um ser-por-outro. O medo da morte fez com que o escravo se dissolvesse intimamente, a consciência escrava é produto da relação que o faz reter o desejo, retornando a si mesma como uma consciência-de-si. Aquele que usa o escravo e se apropria do seu trabalho é o senhor, a consciência para-si: o desejo transforma-se em gozo à medida que se apropria e se consome a coisa trabalhada pelo escravo. Este, ao fazer a coisa e ser dependente do senhor, permite ao último que alcance o reconhecimento – na relação senhor, escravo e mundo, o escravo e as coisas feitas por ele são o *meio* pelo qual a consciência-de-si do senhor afirma-se na independência reconhecida do seu ser-para-si: o escravo não é visto pelo senhor como outra consciência-de-si, mas como mediador entre sua ação e o mundo. O trabalho coloca os dois em relação e os mantém da forma em que se encontram. O *trabalhador* faz as coisas, estas ocupam o mundo social e perpetuam-no tal como é; ademais, o trabalhador vê a si mesmo nas coisas que faz, ele exterioriza-se no trabalho, em cada coisa que foi criada e que lhe é independente – e nisso encontra a autoconsciência. Para o *senhor*, os objetos do desejo não são produzidos por si, uma vez que sua satisfação exige o trabalho de outrem, controlado por ele e que lhe fornece os objetos desejados – estes carregam o ser de quem o produziu, são propriedades do senhor, autoconsciências ali materializadas; com efeito, o senhor nota-se como ser que depende daquele que trabalhou para ele. A consciência do escravo é dependente do senhor; este, por sua vez, depende daquele à medida que consome o que o escravo produz e só pode chegar à certeza de si mesmo por meio de outra consciência.

A história hegeliana da experiência humana é a história da construção do conhecimento. Para Marcuse:

[...] O fator que determina o curso desta experiência é a relação variável entre a consciência e seus objetos. Se o sujeito que filosofa aderir aos objetos, deixando-se guiar por suas significações, verá que eles passam por

uma transformação em que, ao mesmo tempo, se alteram sua forma e sua relação ao sujeito. No início da experiência o objeto parece ser uma entidade estável, independente da consciência; sujeito e objeto parecem alheios um ao outro. O progresso do conhecimento, porém, revela que os dois não subsistem isoladamente. Torna-se evidente que o objeto tira sua objetividade do sujeito. ‘O real’, o que a consciência efetivamente apreende no fluxo sem fim das sensações e percepções, é um universal que não pode ser reduzido a elementos objetivos independentes do sujeito [por exemplo: *qualidade, coisa, força, leis*]. Em outras palavras, o objeto real é constituído pela atividade [intelectual] do sujeito: seja como for, ele ‘pertence’ essencialmente ao sujeito. Este último descobre que é ele mesmo quem está ‘por trás’ dos objetos, e que o mundo se torna real em virtude do poder compreensivo da consciência.²⁵

Tal foi a história da consciência exposta por Hegel nas seções iniciais da *Fenomenologia do espírito*: a certeza sensível conquistando o universal; a percepção dando conta do ser e do não-ser do fenômeno; o entendimento captando a força como substância [essência] das coisas e elevando o conhecimento ao suprassensível; a consciência-de-si alcançando o reconhecimento, a verdade da razão.

Nota-se em Kant e Hegel,²⁶ o caráter pretensamente autônomo do sujeito sob o liberalismo: para o primeiro filósofo, o movimento do Esclarecimento daria ensejo ao progresso das leis ao nível moral; em outros termos, da república fenomênica passar-se-ia à república *noumênica*, regulada pela razão e não apenas pelo sensível – os que obedecem às leis seriam os mesmos que as fariam de acordo com a liberdade de pensamento e publicamente exposta pelos cidadãos. Estes, pelo consenso, reformariam a sociedade com leis jurídicas [*a priori*], reguladoras da ação política [*a posteriori*] e edificadoras de uma ordem *universal* constituída por *indivíduos*. Para o segundo filósofo, evidencia-se o caráter crítico da razão; com ele, o indivíduo empreende uma ordem racional ao não se render ao dado e valorar o negativo para alcançar a verdade universal – tanto a autonomia como a crítica da razão formada sob o liberalismo serão perdidas, mais tarde, sob a era dos monopólios. Mas a ideia de liberdade que, sob o liberalismo, foi crítica e agente da mudança social, que considerava livre aquele homem que fosse autônomo e que não se integrava ao *status quo* sem avaliação crítica e racional metamorfoseou-se, sob a era dos monopólios, em forma de controle social, em “totalitarismo”,²⁷ de acordo com os termos de Marcuse em *O homem unidimensional*. O porquê de tal mudança é algo que rendeu significativa produção na obra de Marcuse

²⁵ Idem, p. 98 [grifo do Autor].

²⁶ ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, p. 76.

²⁷ MARCUSE, H. *O homem unidimensional*: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 43.

[ensaios da década de 1930, como *Combate ao liberalismo na concepção totalitária do estado* (*Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*), até o final de sua vida, como em *Teoria e prática*], que analisou a questão levando em consideração os aspectos materiais e ideológicos da sociedade.

Por sua vez, Marcuse não pensa a fase liberal do capitalismo e o Esclarecimento como unilateralmente racionais e racionalizantes, como argumentaram Kant e Hegel. Se assim o fizesse, teria de aceitar que a irracionalidade seria característica apenas da era dos monopólios. Em 1934, no ensaio *O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado*, publicado na *Revista de Pesquisa Social*²⁸ [*Zeitschrift für Sozialforschung*], de Frankfurt, Marcuse argumentara que o capitalismo liberal jamais alcançaria o estabelecimento da harmonia entre o indivíduo e o todo, não se caracterizaria como racional e, portanto, jamais levaria à harmonia e tornaria os indivíduos felizes, como os projetos de Kant e Hegel supunham. A organização econômica de livre-concorrência entre sujeitos que agem de acordo com interesses privados estabelece perspectivas e ações opostas e desiguais; no entanto, uma conversação franca, o convencimento propriamente argumentativo que existiria entre as partes conduziria à verdade e à ordem propriamente liberal, como Kant havia pensado [liberdade para a imprensa e opinião, transparência pública, tolerância] em compasso compasso com a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão* [França, 26 de agosto de 1789]; este documento auxilia e assegura a economia livre e a propriedade privada, bem como os direitos inalienáveis como o de ir e vir, garantias jurídicas para contratos privados, lucros e das perdas, oferta e procura. Aparentemente, Marcuse poderia argumentar em favor da tese weberiana²⁹ de um racionalismo liberal; ao

²⁸ Para Wiggershaus, o artigo foi parte constitutiva de uma edição da revista do Instituto cuja pretensão foi ser uma “reação interdisciplinar do grupo de Horkheimer contra a vitória do nacional-socialismo”. Além de Marcuse, Eric Fromm escreveu um artigo com enfoque psicológico, Mandelbaum e Meyer escreveram um com enfoque econômico e Horkheimer escreveu a apresentação – todos diagnosticaram o fascismo como consequência do liberalismo e como a forma política peculiar ao capitalismo em seu período monopolista. WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Trad. de Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey, Rio de Janeiro: DIFEL, 2006, p. 171.

²⁹ Em 1964, Marcuse publicou *Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber* e argumentou que há uma irracionalidade inerente à razão ocidental e não uma conexão entre razão e empresa capitalista, argumento que Marcuse apresentara anteriormente [1934] em *O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado*, em outro contexto. Segundo Weber, há um tipo de racionalidade peculiar ao Ocidente e que o determinou: o espírito do capitalismo, a industrialização e a técnica são exemplos dos fenômenos que concernem à razão ocidental. Esta caracteriza-se por uma matematização da experiência e do conhecimento que se expande para as outras áreas do conhecimento e para o modo de vida ocidental como um todo, pela necessidade da experimentação e de provas na atividade científica e no modo de vida e por uma organização universal de funcionários especializados tecnicamente. Com tal organização, a razão teórica redundava também em uma razão prática ou, em outros termos, a racionalidade formal se torna

contrário, envereda pela contramão: este racionalismo liberal contém irracionalismo em si mesmo³⁰ e permitiu a transformação da pretensa ordem liberal em estado fascista, no

racionalidade capitalista, uma racionalidade cuja aspiração é o “lucro sempre renovado no empreendimento [*Betrieb*] capitalista racional e ininterrupto. Nesses termos a racionalidade se torna condição de rentabilidade, por sua vez orientada por um cálculo sistemático, metódico, ‘cálculo capitalista’. Na base dessa racionalidade reina a abstração, que, ao mesmo tempo teórica e praticamente, obra da organização científica e social, determina o período do capitalismo: pela redução de qualidade em quantidade. Como funcionalização universal [tal como se expressa economicamente no valor de troca] ela se torna pressuposto de eficiência calculável – eficiência universal, na medida em que a funcionalização possibilita domínio sobre todas as particularidades [reduzidas a quantidades e valores de troca]” [MARCUSE, H. “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber” In: *Cultura e Sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p 116]. Eis uma razão pensada como razão *técnica*: a produção empreendida por um aparato cujo objetivo é a eficiência calculável, é uma atividade metódica, científica, organizada racionalmente e que controla tanto o material como as pessoas [funcionários] que estão nela. Se a razão é considerada formalmente como uma razão *técnica*, uma razão que *controla* e que se caracteriza pela abstração quantificadora, argumenta Marcuse, ela não se ocupa com questões particulares/materiais, tais como o “*para que* da construção científica (?), nem da matéria da construção [seus sujeitos e objetos]” [Idem, p. 117]. Os dados materiais são apenas *dados* à razão e, assim, se os homens precisam se sustentar, tal sustento precisa ocorrer na ordem dos ganhos calculados da *economia privada* e, também, tal sustento depende dos ganhos da empresa capitalista. Historicamente, argumenta Marcuse, é aí que se encontra o limite da validade geral do conceito e do nexo de racionalidade capitalista com a empresa privada em Weber, uma vez que o nexo decorre de uma fase do capitalismo em que o empresário era uma pessoa livre, cidadão, responsável por seus lucros, cálculos e riscos: “[...] Tal concepção ainda se manteria válida hoje? A burguesia em que Max Weber enxergou o portador [*Träger*] do desenvolvimento industrial ainda é o portador do desenvolvimento industrial do capitalismo desenvolvido? A racionalidade capitalista desenvolvida ainda é a razão gerada na ‘ascese intramundana’? Penso que a resposta a essa questão deve ser negativa. Na consumação da própria racionalidade capitalista as formas que lhe foram atribuídas por Max Weber foram demolidas, superadas, e sua demolição faz com que a *ratio* da industrialização capitalista apareça sob uma luz bem diferente – à luz de sua irracionalidade. Para apontar apenas uma única questão: a ‘ascese intramundana’ já não constitui uma força impulsora no capitalismo desenvolvido, converteu-se antes em uma restrição que serve à conservação do sistema. Keynes denunciou-a como tal, e na ‘sociedade afluyente’ ela se torna perigosa sempre que se coloca no caminho da produção e do consumo de mercadorias supérfluas. Certamente também o capitalismo desenvolvido é construído sobre o ‘sacrifício’: a luta pela existência e a exploração da força de trabalho precisam continuar de modo sempre mais intenso se a acumulação ampliada deve permanecer possível; aqui a *planned obsolescence* [obsolescência planejada], a contrarrazão metódica se torna necessidade social. Esse já não é o modo de vida da burguesia como classe que desenvolve forças produtivas – é muito mais o estigma da destruição produtiva nos termos da administração total. E o cálculo capitalista da rentabilidade e da eficiência matematizadas festeja seus maiores triunfos no cálculo assumido do acaso, do risco da destruição de si próprio frente à destruição do inimigo” [Idem, p. 118]. Em outros termos, a racionalidade capitalista contempla a irracionalidade em si mesma: se há o desenvolvimento das forças produtivas, a conquista cada vez mais ampla da natureza, o crescimento da riqueza e da distribuição de mercadorias; há, também, a destruição que as forças produtivas, a dominação da natureza e o crescimento da riqueza social promovem – a luta pela existência se prolonga interna e externamente aos estados nacionais, agressões e genocídios científicos são empreendidos. Fenômenos que, embora Weber não previa, estavam implícitas na sua formação conceitual, segundo Marcuse – trata-se da irracionalidade dentro da razão.

³⁰ Para Ismail Moreira de Andrade Reis, em *O conceito de liberdade em Herbert Marcuse*, “a crítica ao liberalismo dentro da concepção totalitária do Estado, busca evidenciar que em nome de um racionalismo voltado para a praticidade e a técnica, este acaba por desenvolver uma estrutura liberal privada que avança em direção ao irracionalismo pois provoca um choque de valores.

“As consequências sociais se refletem através do surgimento de uma nova imagem de homem, resultado da mistura de diversas épocas, baseada em mitos diluídos pela sociedade. Esses fatores contribuem para a construção do homem heroico, cuja imagem favorecerá a expansão da figura do líder carismático que, dentro das circunstâncias totalitárias, dará vazão ao fascismo”. REIS, I. M. de A. *O conceito de liberdade em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001, p. 35.

século XX, uma vez que a ordem social subjacente não se alterara. Eis o argumento tal como exposto em *Razão e revolução*:

[...] Todos os homens haviam sido declarados livres e iguais; todavia, ao agir de acordo com seu conhecimento e em função de seus interesses, os homens haviam criado e experimentado uma ordem de dependência, de injustiça e de crises periódicas. A competição geral entre sujeitos economicamente livres não havia estabelecido uma comunidade racional que pudesse salvaguardar e satisfazer às necessidades e aos interesses de todos os homens. A vida dos homens fora sacrificada aos mecanismos econômicos de um sistema social que relacionara os indivíduos uns aos outros como compradores e vendedores isolados de mercadorias.³¹

Com a condução e a racionalização da economia caracterizadas como essencialmente privada, o homem tende a agir de acordo com o próprio interesse; portanto, a harmonia do todo que deveria resultar dos próprios homens, de acordo com o Idealismo Alemão, fica evidentemente dificultada, dando ensejo a um déficit de universalidade. A privatização da razão trouxe consigo um discurso abstrato, conforme Marcuse argumentou em *O Combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado*, que lançou mão de justificativas irracionais para a manutenção da ordem: abandono dos homens à irracionalidade da natureza e do acidente, à sorte de um gênio, de um líder [Führer] carismático ou da violência que garanta a subsistência da propriedade privada, *rebaixando-os perante o todo*. Ao invés de submeter a práxis à razão [como Kant e Hegel apregoaram], o modo de produção vigente submete-a ao que é natural e orgânico [capitalismo e irracionalismo, que se encontram desde o liberalismo, continuarão e acentuarão sua convergência também sob a era dos monopólios]. O argumento de Marcuse aproxima o liberalismo de tal forma à irracionalidade que ele considerou o primeiro como prefiguração da liderança nazista, uma vez que liberalismo e nazismo participaram e foram engendrados pela mesma base econômica:

[...] A edificação racional da sociedade é privada de seu final. [...] Faltam justamente a determinação e a condição racional dessa ‘universalidade’ em que deveria se conservar afinal a ‘felicidade’ do indivíduo. Nessa medida [e somente nessa medida] se recrimina ao liberalismo, com muita justiça, a situação puramente abstrata de seu discurso da universalidade da humanidade. A estrutura e a ordem do todo em última análise são abandonadas a forças irracionais: a uma ‘harmonia’ acidental, a um ‘equilíbrio natural’. Por isso o racionalismo liberal perde a capacidade de sustentação tão logo a ‘harmonia’ geral se torne progressivamente implausível com o agravamento dos contrastes sociais e das crises

³¹ MARCUSE, H. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. 2º ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 29.

econômicas; nessa situação inclusive a teoria liberal precisa lançar mão de justificativas irracionais. A crítica racional abandona a si mesma; muito rapidamente ela se dispõe a reconhecer favores e privilégios 'naturais'. A ideia carismático-autoritária do *Führer* já se encontra prefigurada na celebração liberal do condutor genial da economia, do chefe "nato."³²

Ao fim da década de 1930 e início da de 1940,³³ como corolário ao argumento de não colocar liberalismo e irracionalidade no campo das antinomias, Marcuse e Franz Neumann escreveram o ensaio *Teorias da mudança social* [*Theories of the social change*, nunca publicado em vida]; nele, o Idealismo Alemão também é apresentado com elementos autoritários inerentes e, assim, mesmo dois dos grandes filósofos do período em que a burguesia ascende como classe dominante são apresentados como produtores de um ideário que, em lugar de ligar o liberalismo com a organização racional da sociedade, relacionam-no a uma organização autoritária: para Marcuse e Neumann, Kant, de um lado, colocou o sujeito autônomo e livre na subjacência da razão teórica e da razão prática, de outro, sujeitou-o à obediência às autoridades heterônomas e estabelecidas, assim, negou o direito dos indivíduos em resistir a elas e, para tratar abstratamente de uma razão humana universal, isolou o indivíduo na concretude da miséria física, da demanda de embelezamento da alma e no exercício da virtude, como observou Olgária Matos.³⁴ Hegel, de um lado, apostou na razão como idêntica à liberdade e única possibilidade de realização plena das potências humanas, de outro, viu o estado monárquico e restaurador como o fim da história. Ambos pensaram em um conceito de progresso, a exemplo de Condorcet, que enveredaria à comunidade racional *lenta e gradualmente* após o grande salto e sucesso que fora a Revolução Francesa – Kant pensou este progresso vindo do alto, de uma autoridade a ser reconhecida; Hegel tratou a mudança social em conexão com sua teoria dialética. Ambos construíram teorias da mudança social orientadas por interesses privados e que precisam de controle acima destes para os indivíduos e a ordem não se autodestruírem, conforme Marcuse e Neumann explicaram:

[...] Segundo Kant, e particularmente Hegel, um sistema social construído sobre os interesses próprios divergentes dos proprietários independentes cria necessariamente desigualdade e injustiça cada vez maiores. Os idealistas

³² MARCUSE, H. "O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado" In: *Cultura e Sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, pp. 60-61.

³³ ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, p. 79.

³⁴ MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 287.

identificam a sociedade com as relações da sociedade civil, quer dizer, com a integração das pessoas por meio do livre jogo dos interesses privados. [...] Tal comunidade deve, portanto, ser estabelecida externamente ou, melhor, a partir de algo acima da sociedade civil, e esta era a tarefa do Estado. O Estado, o ‘sistema de governo’, deve ser afastado do antagonismo destrutivo da sociedade; o reino da ordem estática deve ser erigido acima do campo da mudança destrutiva que é a sociedade. A mudança social é assim controlada e dirigida por um poder que, ele próprio, não se deixa levar para o tumulto da mudança.³⁵

Com efeito, o Idealismo Alemão contribuiu com o governo monárquico e com a edificação da forma burocrática de governo, aquela máquina estatista que alocava uma categoria de pessoas exclusivamente no trabalho governamental e que parecia independente das múltiplas forças e pressões sociais. Portanto, o padrão teórico da mudança social, segundo o Idealismo Alemão, foi fortemente *autoritário* de acordo com a análise de Marcuse e Neumann: o estado deveria controlar o jogo dos interesses privados com uma mão forte e com sua máquina burocrática, o que significa que, mesmo no Idealismo Alemão, com a razão pensada de forma autônoma e crítica, havia aproximação desta com o autoritarismo.

Em 1964, quando Marcuse escreveu *O homem unidimensional*, o Autor adicionou à crítica ao entrelaçamento entre liberalismo e irracionalismo outros aspectos ideológicos da questão, pois as dificuldades que, sob o liberalismo, para se materializar as melhorias nas condições de vida, empreenderam mistificações da realidade:

A livre iniciativa não foi, desde o início, uma vantagem. Enquanto liberdade para trabalhar ou morrer de fome, isso significou labuta, insegurança e medo para uma grande maioria da população. Se o indivíduo já não fosse mais forçado a ser bem-sucedido no mercado, como um sujeito economicamente livre, o desaparecimento desse tipo de liberdade seria uma das maiores realizações da civilização.³⁶

Desde a primeira metade do século XIX, Marx e Engels, em *A ideologia alemã* e em *Manifesto do Partido Comunista*, elencaram alguns dos problemas não resolvidos pelo capitalismo desde sua fase liberal: manutenção da sociedade dividida em classes sociais e alocação de cada indivíduo nos limites de sua classe; concorrência desenfreada entre pessoas; assalariamento de extensa ordem de profissionais que foram proletarizados e entregues às vicissitudes do mercado [transformados, elas mesmos, em

³⁵ MARCUSE, H.; NEUMANN, F. “Teorias da mudança social” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 174.

³⁶ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 42.

mercadoria]; desemprego; subserviência do indivíduo em relação ao maquinário; barbárie industrial; implicações para a vida citadina, tal como a submissão do campo em relação à cidade e a aglomeração de contingentes populacionais; concorrência entre as burguesias dos diversos países e as consequentes guerras entre elas; a colonização de continentes inteiros em busca de novos mercados; concentração de propriedades; renovação infrene de meios de produção, de troca e de relações sociais; desenvolvimento do sistema monetário e da agiotagem; a administração do estado reduzido a “comitê para gerir os negócios comuns de toda a classe burguesa;”³⁷ repetição periódica de crises comerciais motivadas pela superprodução que aniquila os que não suportam a concorrência com os mais fortes; o protecionismo; a sobreposição das forças produtivas em relação aos indivíduos opostos uns aos outros que faz com eles sequer se vejam “enquanto indivíduos;”³⁸ forças produtivas caracterizadas também como “forças destrutivas.”³⁹

As críticas de Marx e Engels desmontaram o que Wrigth Mills chamou de “capitalismo utópico”⁴⁰ – o liberalismo econômico pensara que a divisão do trabalho e a necessidade humana de trocar coisas umas pelas outras – “princípios originais na natureza humana,”⁴¹ como pensou Adam Smith – formariam uma ordem harmoniosa e bem diferente da descrita pelos fundadores do materialismo histórico: de acordo com o economista escocês, fundada, paradoxalmente, no interesse de explorar os demais e sem que isso fosse um problema, tal como sentenciava o axioma exposto ao início de *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, “Dê-me o que quero, e terá aquilo que deseja; eis o significado de todas as respostas”,⁴² a sociedade estaria organizada por regras mercadológicas que corrigiriam, elas mesmas, os problemas e distribuiria riquezas entre seus membros. A suposta tendência universal para a permuta teria provocado a especialização das tarefas, uma vez que cada um tornava-se perito em um ofício, trocava seus produtos por outros fabricados pelos demais especialistas e, assim, todos intercambiavam os excedentes da produção pelo excedente da produção

³⁷ MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do Partido Comunista*. 9º ed. São Paulo: Global, 1993, p. 78.

³⁸ MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. de Luis Claudio de Castro e Costa, São Paulo: Martins Fontes, p. 76.

³⁹ Idem, p. 79.

⁴⁰ MILLS, C. W. *A nova classe média [White colars]*. Trad. de Vera Borba, Rio de Janeiro: Zahar, 1969, p. 55.

⁴¹ SMITH, A. “Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações” In: SMITH, A.; RICARDO, D. *Os pensadores*. Trad. de Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira, São Paulo: Abril, 1974, p. 19 [grifo nosso].

⁴² Idem, p. 20 [grifo do Autor].

dos pequenos produtores, dedicavam-se a “uma única tarefa e a desenvolver e aperfeiçoar qualquer talento ou habilidade”;⁴³ com efeito, vínculos societários foram cimentados a partir de regras da troca universal entre indivíduos especialistas e qualificados como “mercadores”⁴⁴ que, reunidos, formavam uma “sociedade comercial”.⁴⁵ A divisão do trabalho, a especialização das tarefas e a tendência à permuta aumentaram a produção e fomentaram o desenvolvimento da maquinaria de forma a estender e distribuir “naturalmente”⁴⁶ os bens a todos, uma vez que cada um consumia uma quantidade maior de trabalho do que a dispendida na sua tarefa específica, o que significa que todos viviam aproveitando a “abundância geral”⁴⁷ de um mundo transformado em mercado de trabalho excedente materializado em mercadorias. Para que um trabalhador, exemplifica Adam Smith, vestisse um casaco, precisava, antes, do trabalho de pastores, tosquiadores, cardadores, tintureiros, lavradores, fiandeiros, tecelões, pisoeiros, mercadores, carregadores, construtores, marinheiros, fabricantes de vela, mineiros, construtores de forno, vendedores de lenha, carvoeiros, moldadores, mestres de forja, operários, alfaiates e outros – houve um esforço de cooperação entre milhares de pessoas até o casaco ser vestido. Nas contas do economista, o usuário da vestimenta [um especialista que trabalhava em apenas uma atividade] investia-se da abundância geral criada pelo trabalho de imensuráveis pessoas. E o quão maiores fossem os melhoramentos da maquinaria e da divisão do trabalho, menores os preços dos produtos manufaturados, uma vez que demandam menos quantidade de trabalho para fazê-las.⁴⁸ Mas caso a organização política da sociedade impedisse a “liberdade”⁴⁹ das coisas evoluírem por si mesmas [competição entre trabalhadores, entre capitalistas e obstrução da circulação de trabalho e capital], a harmonia seria dificultada à medida que os processos de autorregulação do mercado deixariam de operar.

Marcuse, por sua vez, além de retomar as críticas de Marx e Engels ao liberalismo, à suposta harmonia empreendida pelo mercado, aos mitos da distribuição da abundância geral e da autorregulamentação, denunciou, em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, em *Filosofia e Teoria Crítica* e em *Para a crítica do hedonismo*, que, a despeito dos indivíduos viverem em “igualdade abstrata”, encontravam-se em

⁴³ Idem, p. 20.

⁴⁴ Idem, p. 27.

⁴⁵ Idem, p. 27.

⁴⁶ Idem, p. 11.

⁴⁷ Idem, p. 17.

⁴⁸ Idem, p. 198.

⁴⁹ Idem, p. 104.

“desigualdade concreta”⁵⁰ e, por isso, algumas das questões de que tratavam a filosofia burguesa e o liberalismo – liberdade e felicidade – ficaram insolúveis à medida que estavam aprisionadas nos marcos do *status quo*: como poderia o indivíduo ser livre e feliz sob a vigência da não-liberdade e da infelicidade? E, endereçando a crítica mais precisamente ao Idealismo Alemão e não apenas a Adam Smith: “Como o sujeito pode ser universal sem suprimir sua individualidade”?⁵¹ A limitação moderna da felicidade e da liberdade à interioridade não seria a “astúcia”⁵² da razão burguesa para manter a infelicidade sob o véu da felicidade interior? Para Marcuse, além de não-livre e infeliz, a vida conduzida nos limites do interesse privado caracteriza-se como irracional e desarmônica, conforme o exposto em *O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado*: o misticismo alemão e *viking*, a força do sangue e da terra e o militarismo prussiano contribuíram para a edificação de um governo carismático baseado em um *Führer* que dispensou justificação racional e, assim, fundamentou-se ideologicamente em um irracionalismo naturalista⁵³ e universal [o povo (*Volk*) seria a representação do todo que eliminaria a divisão da comunidade em classes e uniria a comunidade de maneira natural e orgânica] que subsumiu os membros da sociedade sob a primazia do todo. De tal forma Marcuse pensa a aproximação entre liberalismo e irracionalidade que considerou que a [1] “ideia carismático-autoritária do *Führer* já se encontra prefigurada na celebração liberal do condutor genial da economia, do chefe nato”,⁵⁴ que [2] a possibilidade de um Estado forte e autoritário também ocorreu na era do liberalismo clássico à medida que houve “intervenções violentas do poder estatal na vida econômica”⁵⁵ [tal como em guerras nacionais] que garantiam a segurança da

⁵⁰ MARCUSE, H. “Sobre o caráter afirmativo da cultura” In: *Cultura e sociedade vol. 1*. Trad. de Wolfgang L. Maar, Isabel M. Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 97.

⁵¹ MARCUSE, H. “Filosofia e Teoria Crítica” In: *Cultura e sociedade vol. 1*. Trad. de Wolfgang L. Maar, Isabel M. Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 151.

⁵² MARCUSE, H. “Para a crítica do hedonismo” In: *Cultura e sociedade vol. 1*. Trad. de Wolfgang L. Maar, Isabel M. Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 194.

⁵³ “[...] A interpretação que remete do acontecimento histórico-social a um acontecimento natural-orgânico retrocede para aquém das forças motrizes efetivas [econômicas e sociais] da história até a esfera da natureza eterna e imutável. A natureza seria apreendida como uma dimensão originária mítica [certeiramente designada pelo par conceitual ‘sangue e terra’], caracterizada completamente como uma dimensão pré-histórica, a partir de cuja superação transformadora iniciaria verdadeiramente a história da humanidade. [...] O naturalismo se baseia na equação constitutiva para a nova visão de mundo: por ser o que é originário, a natureza é simultaneamente o que é natural, autêntico, sadio, valioso, sagrado. Graças a sua função ‘além do bem e do mal’ o aquém da razão se erige em além da razão”. MARCUSE, H. “O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado” In: *Cultura e Sociedade vol. 1*. Trad. de Wolfgang L. Maar, Isabel M. Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 49.

⁵⁴ *Idem*, p. 61.

⁵⁵ *Idem*, p. 52.

propriedade privada, que [3] o irracionalismo se arraigava na ordem liberal à medida que o interesse privado, “a fera que está dentro do homem”⁵⁶, impõe-se à autonomia da razão e a submete com um elenco de expedientes irracionais [natureza, sangue, raça, terra, pátria, povo].

Como a base econômica, a propriedade privada, do liberalismo e do monopolismo é a mesma, não é possível separar e opor radicalmente [1] liberalismo e capitalismo monopolista, em particular, e [2] capitalismo, de modo geral, e irracionalidade, tal como Kant e Hegel esperavam opor ao pensarem que os indivíduos em livre-concorrência edificariam uma sociedade racional. Não é possível sequer identificar o liberalismo à autonomia idealizada por Kant e Hegel, conforme Marcuse argumenta em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*: a livre-concorrência, ocorrida com a produção mecanizada, não demorou para submeter os produtores mais fracos ao império dos mais fortes e, assim, desvencilhar parte considerável dos indivíduos da base econômica – a propriedade privada – que seria fundamento da pretensa autonomia, tornando-os subservientes a grupos gigantescos que controlam a atividade econômica da extração de matéria-prima até a distribuição dos produtos finais, como ocorre no capitalismo monopolista; uma vez proletarizados, os mesmos indivíduos foram incorporados nas empresas maiores e, nelas, a racionalidade individual cedeu lugar à “racionalidade tecnológica”,⁵⁷ objetiva e factual; a idiosincrasia cedeu lugar ao treinamento que uniformiza as atividades e padroniza as pessoas em peritas; a autonomia cedeu lugar à heteronomia e transformou o indivíduo em “sujeito atomizado”;⁵⁸ como Marcuse considerou em *Marxismo soviético*, a autonomia individual não encontrou espaço nas instituições que operavam a partir da demanda de “padrões prescritos de comportamento, pela estandarização das necessárias ‘performances’ de trabalho”;⁵⁹ em lugar de a liberdade identificar-se com a autonomia, postulou-se a supremacia do “direito civil” [e da segurança] sobre a liberdade “natural” para, assim, legitimar a não-liberdade [em nome da liberdade] – “os padrões de liberdade se deslocam do indivíduo autônomo para as leis que governam a sociedade que governa o indivíduo”.⁶⁰ Nota-se que os trabalhos de Marcuse das décadas de 1930,

⁵⁶ Idem, p. 58.

⁵⁷ MARCUSE, H. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: Unesp, 1999, p. 77.

⁵⁸ Idem, p. 89.

⁵⁹ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 185.

⁶⁰ Idem, p. 186.

1940 e 1950 argumentam que o liberalismo corroía sua própria pretensão edificadora de autonomia.

Contudo, também há diferenças entre as eras liberal e monopolista do capitalismo; Marcuse sabe tanto divisá-las como apontar as implicações de cada um dos momentos para pensar a questão da emancipação.

O capitalismo monopolista substituiu a livre-concorrência entre pequenos empreendedores pelos trustes e cartéis de grandes corporações monopolistas que mobilizam o Estado para agenciar todas as formas de poder. Era o que acontecia na segunda metade do século XX, de acordo com Marcuse em *O homem unidimensional*: as sociedades industriais avançadas combinaram estado de bem-estar com beligerância infrene [Guerra Fria], bem como economia e política, regulando-as de acordo com os interesses dos grupos monopolistas que exigiam a “mobilização total”,⁶¹ o controle e a administração das depressões e a estabilização dos conflitos. O declínio da pequena empresa livre também ocorreu mediante o crescimento da dominação do homem e da natureza com bases tecnológicas de alto desenvolvimento: a dominação pessoal foi substituída pela “ordem objetiva das coisas”⁶² que, com uma pretensa racionalidade impessoal, explorava e distribuía recursos em escala gigantesca e, assim, aumentou a eficiência do controle sobre as pessoas à medida que elas viam a vida administrada como “a boa vida do todo”. De acordo com Marcuse, “[...] essa é a dominação em sua forma pura”,⁶³ pois une os opostos em defesa do *status quo*.

No Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, as pesquisas acerca da natureza do capitalismo no século XX mostraram-se profícuas, notadamente, as empreendidas por Friedrich Pollock e Franz Neumann, duas referências que vincaram e subsidiaram as produções dos outros membros do Instituto, como Horkheimer, Adorno e Marcuse. Abaixo, eis uma exposição esquemática das teorias econômicas de Pollock e Neumann acerca do capitalismo monopolista e o modo como Marcuse as recebeu: trata-se de uma paráfrase que resume um trabalho de alhures.⁶⁴

Friedrich Pollok, em *State capitalism: its possibilities and limitations* [1941], após suas pesquisas acerca do planejamento na economia soviética e da teoria

⁶¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional*: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 55.

⁶² Idem, p. 153.

⁶³ Idem, p. 239.

⁶⁴ ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, pp. 116-139.

keyneisana,⁶⁵ lançou a hipótese do fim dos livre-comércio e livre-empresa, de porte pequeno ou médio, próprias do capitalismo liberal nos séculos anteriores, e, em substituição a elas, haveria, no século XX, um *capitalismo de estado* caracterizado pela administração da sociedade na qual existiriam empresas gigantescas com o poder de dirigir o “sistema”⁶⁶ com preços rígidos, com autofinanciamento, com controle governamental do sistema de crédito e do mercado externo, emaranhadas e em conluio com sindicatos, que contam com a contribuição do Estado para cuidar do desemprego – nas cidades industriais e na agricultura mecanizada, o capitalismo de estado resolvera duas questões importantes após a Primeira Guerra Mundial, a saber, pleno emprego e manutenção do *status quo*. Trata-se de uma tese que marcou profundamente trabalhos posteriores do Instituto de Pesquisa Social, tais como a *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, e *O homem unidimensional*, de Marcuse – os colegas de Pollock notaram a vitalidade de uma tese que, no âmbito da teoria econômica, explicava como a eficiência do capitalismo de estado contornava problemas anteriormente não resolvidos pelo liberalismo clássico e o tornava obsoleto.

De acordo com Pollock, o capitalismo de estado subtraiu do mercado o controle e a coordenação da produção e da distribuição de mercadorias tal como funcionara no período liberal, quando reinavam as liberdades de comércio, de empresa e de trabalho e o *laissez-faire*. No século XX, o domínio do Estado sobre os mercados e o emprego total de recursos para manter e potencializar o funcionamento da economia empreendeu

⁶⁵ Martin Jay explica que, Pollock, em 1932, publicou um artigo acerca da estabilização do capitalismo após a depressão de 1929: o crescente uso da economia planificada sob a direção do governo conteve as contradições capitalistas indefinidamente – a inovação tecnológica também contribuiu para a manutenção do capitalismo no poder. Em 1941, Pollock estendeu suas observações sobre a durabilidade do sistema dentro da teoria geral do capitalismo de Estado [*State Capitalism: its possibilities and limitations*]: a economia liberal foi superada pelo capitalismo monopolista, segundo ele. Houve uma mudança *qualitativa* no capitalismo, já que, agora, sua direção era governamental – tanto os regimes autoritários como as democracias ocidentais introduziram controles extensivos. A suspensão do mercado livre em favor do controle e da racionalização da economia de modo policialesco, o controle de investimentos para propósitos políticos e a restrição do consumo orientado para a produção de mercadorias provavam as análises de Pollock. Isto é, a fase nova é a da subordinação do indivíduo à necessidade de um plano geral: trata-se da integração entre empregador e empregados, do produtor e do consumidor pela mediação do mercado. Assim, o prognóstico de Pollock era desolador acerca da possibilidade da revolução: o trabalho público estava empregado no capitalismo de Estado para evitar a ideia de pauperização do proletariado [Marx]; os problemas de distribuição foram dissolvidos pela administração de preços e necessidades; a superacumulação foi resolvida pela expansão militar da economia – o resultado foi a durabilidade maior do capitalismo. JAY, M. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, p. 152 *et seq.*

⁶⁶ “System”. POLLOCK, F. “State Capitalism: its possibilities and limitations” In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum, 1982, p. 73. O termo “sistema” é polissêmico, mas Pollock o usa em um sentido próximo à ideia marxiana de modo de produção.

uma mudança qualitativa no capitalismo à medida que um grupo novo, resultante da fusão de várias empresas em uma só ou a cartelização de algumas empresas, toma as decisões e impõe seus interesses, com a colaboração da burocracia estatal, a todos os outros grupos. Esta seria a forma totalitária do capitalismo de estado;⁶⁷ outra, a democrática, também conta com o Estado no controle da economia, mas este estaria sob o controle do povo e evitaria que a burocracia administrativa fosse transformada em instrumento de controle e agisse de acordo com os interesses dos grupos monopolistas. As duas formas teriam como denominador comum a característica de ser uma “ordem social diferente”⁶⁸ do capitalismo liberal.

Pollock caracteriza o capitalismo de estado com cinco regras em termos de ação econômica: 1] um plano geral de produção, de consumo e de investimentos substitui o *laissez-faire* e permite alcance em escala nacional e aproveitamento de todos os recursos disponíveis; 2] administram-se os preços e se subtrai do mercado a liberdade de regulá-los pela via clássica da concorrência descrita por Adam Smith, assim, os monopólios asseguram seus ganhos e absorvem mercados que ainda resistiam ao planejamento geral da economia; 3] o interesse exclusivo pelo lucro se submete ao planejamento geral administrado pelo grupo dominante que se impõe diante dos interesses individuais; 4] a administração do Estado e da vida social substitui as conjecturas e improvisações pela gerência científica e pelo planejamento de todos os processos que a produção em larga escala exige, uma vez que qualquer erro é perigoso para a totalidade do processo produtivo; 5] a performance do planejamento geral empreendido pelo poder estatal orienta-se pela administração governamental, e não pela iniciativa privada e pelas leis do mercado, para que nada fique de fora do enquadramento do plano geral. Na época liberal, o capitalista, individual ou o gerente que representava um grupo de acionistas, tinha o poder de tomar decisões no mercado em que atuava; contudo, sob o capitalismo

⁶⁷ Para Martin Jay, em *Is National Socialism a New Order?*, o nazismo foi apresentado por Pollock como uma variante do capitalismo de Estado – características essenciais da propriedade privada foram destruídas pelos nazistas. A política de pleno emprego, de controle de preços e de relativa economia autárquica acabaram por rebaixar a posição do indivíduo como dependente do *status* da hierarquia social – a racionalidade tecnológica e o formalismo legal tornavam-se os pilares da sociedade. Para Pollock, o Nacional-socialismo é uma Nova Ordem que marca os estudos do Instituto sobre autoridade e família e que coloca o primado da política sobre a economia; em outros termos, não há colapso da economia a acontecer, como supunha o marxismo ortodoxo. JAY, M. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, p. 154 *et seq.*

⁶⁸ “[...] *Social order differing*”. POLLOCK, F. “State Capitalism: its possibilities and limitations” In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum, 1982, p. 72.

de estado caracterizado pelas regras supracitadas, a “tirania do mercado sem controle”⁶⁹ é vencida pelo poder transferido e administrado pelo governo e representa uma era política [o capitalismo de estado] que substitui a era econômica [o sistema de mercado] e que diminui a autonomia da ação econômica do indivíduo: em lugar de ser um comprador ou vendedor em concorrência em um mercado livre, tal como Adam Smith descreveu, no século XVIII, o empreendedor, dessa vez, é comandado ou comandante em um contexto de planejamento geral.

Em âmbito produtivo, o capitalismo de estado procura a utilização da totalidade dos recursos disponíveis, a elevação do nível de emprego à situação de plenitude e o treinamento da mão-de-obra empregada para a utilização de todo o nível de progresso técnico disponível, além da expansão das indústrias existentes – trata-se de uma tarefa a ser cumprida tecnicamente pelo plano geral, não pela irregularidade das leis do mercado. O Estado controla o dinheiro e o crédito, assim, nenhum investimento escapa do planejamento e anulam-se os riscos para a atividade em larga escala: eventuais erros são corrigidos pelo planejamento geral e as próprias empresas monopolistas, associadas a outras e aos bancos, tornam-se agências governamentais que controlam a produção e se apartam dos riscos do sistema de mercado. É notória a perda de comando por parte do capitalista individual à medida que a gerência do plano geral, administrada pelo estado, encarrega-se do processo⁷⁰ e reduz o papel daquele que emprega o dinheiro da produção à condição de “rentier”⁷¹ ao mesmo tempo em que representa cada um dos capitalistas que compõe o grupo dos grandes monopólios.

Em âmbito distributivo, o capitalismo de estado substitui a instabilidade do sistema de mercado e dirige a satisfação em larga escala: após a produção controlada pelo plano geral gerenciado governamentalmente e organizada em cartéis, os preços são estabelecidos em virtude dos cálculos e das operações em torno dos estoques e da demanda e dependem da autorização da gerência do planejamento; com efeito, os

⁶⁹ “*Tyranny of an uncontrolled market*”. Idem, p. 78.

⁷⁰ “A regulação de preços, a limitação da distribuição dos lucros, o investimento compulsório de lucros excessivos no governo ou em empreendimentos de risco que o capitalista pode não ter escolhido voluntariamente e, finalmente, a drástica taxaço – todas essas medidas convergem para o mesmo fim, a saber, transformar o capitalista em mera pessoa que vive de rendas que são corrigidas pelo governo que decreta seu investimento com sucesso, mas que não tem direito para retirar seu capital se não o interessa continuar pagando” [“*Regulation of prices, limitation of distributed profits, compulsory investment of surplus profits in government bonds or in ventures which the capitalist would not have chosen voluntarily, and finally drastic taxation – all these measures converge to the same end, namely, to transform the capitalist into a mere rentier whose income is fixed by government decree as long as his investments are successful but who has no claim to withdraw his capital if no ‘interests’ are paid*”]. Idem, p. 79.

⁷¹ Idem, p. 80.

preços pouco variam e a distribuição dos bens de consumo é empreendida com relativa facilidade. De um lado, o planejamento, ao alcançar o pleno emprego e estabelecer diferenças salariais para parcelas do proletariado que trabalham com técnicas especializadas em um maquinário caro e complexo, garante que alguns bens disponibilizados a serem consumidos em larga escala existam em estoques suficientes. De outro, o poder de escolha do consumidor diminui à medida que os preços não decorrem mais da conexão com a produção e com a concorrência entre capitalistas, mas da coordenação pelo plano geral e da própria escolha dos consumidores ser aprioristicamente calculada – o comportamento dos consumidores é vincado pelo nivelamento dos salários de cada parcela do proletariado e pela propaganda ventilada para cada uma delas. “Perpetuar”⁷² o *status quo* mediante o planejamento produtivo e distributivo é a razão de ser do capitalismo de estado, ele elimina aquilo que, para Pollock, seria a fonte das crises do capitalismo da época, a saber, a autonomia do mercado.⁷³

No Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, quem aderiu com mais ênfase à tese de Pollock foi Horkheimer: em *Estado autoritário*, ensaio que tinha como título inicial *Capitalismo de estado [Staatkapitalismus]*, a expressão “capitalismo de estado” era usada com o significado de uma fase sucessora ao capitalismo monopolista e que representava a retomada do controle do mecanismo econômico perdido na era da pureza do princípio de lucro – a burocracia exerceria esse controle e permitiria a perpetuação da mais-valia, adquirida e administrada de modo mais eficaz pelo estado.⁷⁴ Ainda dentro do Instituto, a posição mais crítica à tese de Pollock foi a de Franz Neumann: mais próximo ao marxismo ortodoxo,⁷⁵ ele recusava-a a tese por considerar que não havia documentação suficiente para inferir a passagem do capitalismo monopolista ao capitalismo de estado, por considerar que a tese seria um construto metodológico weberiano [tipo ideal] que não se aplicava ao caso do capitalismo alemão e que estava desapossado de documentação empírica que o justificasse⁷⁶ e por, ademais, fazer

⁷² “*To perpetuate*”. Idem, p. 87

⁷³ WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. 2º ed. Trad. de L. Deroche-Gurgel e V. de A. Harvey, Rio de Janeiro: Difel, 2006, p. 312 *et seq.*

⁷⁴ Idem, p. 308 *et seq.*

⁷⁵ Martin Jay considerou que Neumann esforçou-se em derivar o poder político do poder econômico: na Alemanha, a luta de classes redundou no nazismo, uma espécie de continuação do capitalismo monopolista. JAY, M. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, p. 165.

⁷⁶ RODRIGUEZ, J. R.; RUGITSKY, F. “Friedrich Pollock e Franz Neumann” In: NOBRE, M. (org.) *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 272.

parecer que o capitalismo poderia durar mil anos e, assim, condenar ao desespero completo. Em lugar de capitalismo de estado, o nazismo seria, para Neumann, ausência de estado e de leis, uma vez que seria um controle direto [sem a mediação do Estado] dos grupos dominantes sobre a população: as associações de cartéis tornaram-se mais poderosas e a economia de guerra contribuiu ainda mais para esse aumento por controlar o mercado desde a extração de matéria-prima, por romper com a liberdade de contrato e por submeter o mercado ao domínio dos grupos gigantesco – tratava-se de uma monopolização generalizada que também reprimia os trabalhadores e que ainda contava com a propaganda, o pleno emprego e a eficácia do sistema previdenciário.

Em *Behemoth*, o argumento de Neumann para explicar a edificação do nazismo considerou que, desde a República de Weimar, a concentração de capital mostrava-se incompatível com a democracia e conformou a política alemã às necessidades da indústria: o período formou trustes gigantesco [em 1925, a *I.G. Farbenindustrie* e, em 1926, a *Vereinigte Stahlwerke* e *Vereinigte Oberschlesische Hüttenwerke*], além de subtrair poder do parlamento e concentrar no poder judiciário e em mecanismos burocráticos que facilitavam o controle administrativo por parte dos trustes – procedimento canônico na Alemanha desde a burocracia existente sob a monarquia e que se perpetuou mesmo no período parlamentar mediante a instalação de gabinetes com a participação de partidos de massa para negociação de reformas. Em 1919 e nos anos seguintes, o *Reichstag* empreendeu atos que delegavam poderes ao gabinete [burocracia ministerial] e declinavam com o poder do parlamentar. O decreto emergencial do presidente, justificado pelo artigo 48 da Constituição, possibilitou a emergência das leis de 1930, que eram decretos independentes do poder parlamentar. O poder dos gabinetes ministeriais cresceu de tal forma que dois deles, o das finanças e o do chanceler, adquiriram poder de veto sobre a decisão da maioria do gabinete. Tamanha foi a adaptação da política alemã aos interesses dos monopólios que o modelo americano de eleição presidencial foi implementado, mas limitando o poder do presidente pelo gabinete do chanceler, este continha a decisão de validar os atos presidenciais.⁷⁷ Já sob o nazismo, a burocracia, as forças armadas e o Partido Nacional-Socialista controlavam o conselho ministerial e a polícia.

⁷⁷ NEUMANN, F. *Behemoth: the structure and practice of National Socialism, 1939-1944*. Chicago: Inan R. Dee, 2009, pp. 20-29.

Ideologicamente, as subjacências da nova ordem foram o racismo proletário⁷⁸ e a ideia de que a soberania alemã encarnava-se no líder [*Fürher*]. Economicamente, o

⁷⁸ Para Neumann, a Alemanha não desenvolveu, historicamente, um conceito de soberania nacional, tal como feito na França. Os teóricos alemães anteriores a Hitler, ao tratarem da ideia de nação, esvaziavam o termo das implicações jacobinas e o ocupavam com a teoria biológica da raça. Posteriormente, sob o nazismo, quando a Alemanha era uma força imperialista lutando pela redistribuição do mundo, precisou de uma ideologia para justificar suas ações, assim, a ideia de uma raça alemã nórdica ofereceu a base sobre a qual se justificava as ações governamentais. Tratava-se de uma teoria incrustada no próprio pensamento alemão: Herder, Friedrich von Schlegel e Heinrich von Treitschke, em comum, apontaram para uma superioridade alemã em relação a outros povos. Neumann argumenta que Friedrich List e Adolph Wagner contribuíram com o racismo nacional-socialista ao contrariarem teorias liberais e socialistas, o conceito de nação ocidental e considerarem que o estado contemplaria o espírito da superioridade racial alemã e, assim, a sociedade estaria organizada para luta imperialista. Caberia à raça alemã o papel de dirigir os negócios do mundo, civilizar os países bárbaros, povoar regiões inabitadas e formar comunidades perfeitas, mas sob as bases da empresa livre a missão seria impossível. List considerou, assim, necessária uma aliança com a Inglaterra para alcançar a Ásia e a África, onde os ingleses tinham muitas colônias – tornar a Alemanha forte para vencer a competição com ingleses, franceses e russos também era parte da estratégia para cumprir a missão da raça alemã; mas sob o domínio da lógica mercantil inglesa, a Alemanha seria prejudicada. Trata-se de dividir a Terra entre Alemanha e Inglaterra de acordo com a doutrina da superioridade racial alemã – argumento que Hitler usaria mais tarde em *Mein Kampf*. Adolph Wagner partia da questão: como a Alemanha pode se tornar poderosa? A resposta era a recusa do mercado livre [sistema econômico inglês] e do socialismo; para ele, a economia tinha de ser subordinada à comunidade e os interesses egoístas subordinados ao estado – comunidade racial concebida como em Herder e Schlegel, com uma cultura superior porque decorria de uma raça superior [imperialismo racial – o próximo passo seria o antissemitismo]. A partir da publicação de *Fundações do século XIX*, de Houston Stewart Chamberlain, uma adaptação de *Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas*, de Gobineau, a doutrina racial ganhou popularidade. O negro seria a raça mais inferior e a branca de tipo germânica a que ocupava um lugar especial de liderança – aristocratas deveriam ter seu poder conservado contra as revoluções que estavam derrubando governos na Europa. Adaptada por Chamberlain, a teoria se tornou um instrumento poderoso para o imperialismo racial e para o antissemitismo: Chamberlain contrariou a mistura de raças, aceita por Gobineau e apregou uma raça pura que, por um longo desenvolvimento histórico, criaria uma raça de super-homens. Neumann argumenta que a doutrina da superioridade racial alemã ensejou crescimento para a doutrina antissemita; na verdade, a exceção de Lessing, Goethe, Schelling e Hegel, quase a totalidade dos pensadores alemães partilhavam do antissemitismo em suas respectivas épocas. Lutero dizia que os judeus deveriam sair da Alemanha, Fichte participou do antissemitismo ainda no período de desenvolvimento liberal – Napoleão comandou um movimento antissemita na Alemanha que destruiu casas de judeus e sinagogas; nas guerras de libertação, Bismark aproveitou-se da força política do antissemitismo em seu movimento. Em 1878, formou-se um partido antissemita e no mesmo período escritores como Dühring, Max Stirner e Hermann Ahlwardt também partilharam do espírito antissemita. De modo geral, três temas eram correntes nos escritos antissemitas: 1) identificação entre capitalismo e judaísmo [Adolph Wagner]. 2) identificação dos judeus com o socialismo marxista [tese presente principalmente em escritos nazistas, que não deixavam de acusá-los, ainda que de modo contraditório, de capitalistas]; 3) conspiração judaica para destruir o arianismo. O nazismo foi o primeiro movimento antissemita a propor a destruição completa dos judeus, a proposta foi parte do plano de edificar a purificação do sangue germânico. Também fez parte do plano medidas profiláticas para propagação dos nórdicos em um número seguro, permissão de casamento somente após exames eugênicos [o texto para a legislação eugênica foi feito em 14 de julho de 1933] e aprovação da S.S., esterilização de pessoas com doenças hereditárias, defeitos físicos, problemas psicológicos e criminosos. Antes de Hitler, o processo de urbanização fez declinar o nascimento de judeus casados com não-judeus, além das deserções das comunidades de judeus. A influência judaica nas profissões liberais era muito forte e, fora delas, eles se dedicavam ao comércio e ao transporte – possuíam a maioria das lojas de departamento e a maioria do mercado de metais, controlavam 18,7% dos bancos e a maioria das indústrias de roupas. Como empregados, eram eficientes em posições de gerenciamento na indústria. As leis antissemitas afetaram a posição dos judeus como cidadãos: as leis de Nuremberg [15 de setembro de 1935] proibiram o casamento entre judeus e alemães e aqueles que insistiam em viver juntos eram punidos com vigor. A subsequente política de isolar judeus e não-arianos nos guetos já retirava completamente os direitos políticos deles, demarcava símbolo em seus corpos e roupas. A expulsão dos judeus da Alemanha

desemprego foi vencido, a produção e a indústria se desenvolveram [com a contribuição da economia de guerra] e os preços foram controlados. Para Pollock, o quadro foi lido como um capitalismo de estado; Neumann, por sua vez, considerou que se assim fosse, seria preciso aceitar que não existiriam mais empresas, contratos e investimentos na Alemanha, mas apenas gerentes – uma administração total, mais política que econômica, dominaria as classes subjacentes e substituiria o lucro pelo poder. Contra Pollock, Neumann argumenta que o nazismo se explica pela relação com o capitalismo monopolista, não por ser uma fase que o sucede e, assim, a tese do capitalismo de estado seria uma *contradictio in adjecto*: [1] o conceito de capitalismo de estado não poderia se fundamentar na análise econômica se o estado fosse o proprietário dos meios de produção e impossibilitasse o funcionamento da economia capitalista – ela seria derivada da política estatal. [2] A tese do capitalismo de estado admite “que seu sistema pode muito bem ser milenar”⁷⁹ e a manutenção do *status quo* fundamentar-se-ia na política, não na economia e na contradição entre as forças produtivas e as relações sociais de produção, na relação entre lucro e produtividade do trabalho – o planejamento governamental, e não a lei da acumulação, determinaria o progresso tecnológico, a expansão, a produção e o consumo de bens. Contudo, se mesmo os estados, movidos por trustes gigantescos, estavam em guerra e disputando o mercado internacional, a motivação econômica estaria evidente.

Notadamente acerca do caso alemão, nazismo e capitalismo de estado não seriam coincidentes: para Neumann, não havia sequer uma teoria econômica que planejasse a produção e a distribuição de mercadorias tal como supõe a descrição de Pollock, existiam apenas o *slogan* de um bem-estar geral acima de interesses

começou em 15 de Setembro de 1935: somente os racialmente aceitos tinham cidadania e direitos políticos, direito de realizar serviços civis, de serem profissionais liberais e de desempenhar atividades culturais – os judeus perderam sua posição política e econômica. A eliminação dos judeus da vida econômica ocorreu pelas vias contratuais, estatutárias e ilegais. Legalmente, com a venda forçada de pequenos negócios em posse de judeus que atrapalhavam grandes indústrias – a *arianização da economia contribuiu com a concentração e monopolização do mercado, em especial o bancário*. Embora práticas ilegais fossem comuns, Neumann não dispunha de documentos. Porém, ele argumentou considerando que se sabia da completa exclusão dos judeus da vida econômica ter sido iniciada com o decreto de 26 de abril de 1938, que obrigava os judeus a registrarem todas suas propriedades e impedia-os de adquirir outras sem permissão do estado; um decreto de 12 de novembro de 1938 também eliminou os judeus de posições de gerência e os demitiu de posições de comando, liquidações compulsórias também não podiam redundar em lucros para judeus e o decreto de 3 de dezembro de 1938 tratou especificamente destas liquidações. Em 22 de dezembro de 1938, um decreto obrigou os judeus a depositarem seus estoques e títulos em um banco reconhecido. Em seguida, se obrigou o depósito de ouro, prata e posses similares. Segregação, escravização, extinção econômica e gueto andavam de mãos dadas. Idem, p. 98 *et seq.*

⁷⁹ “*That teir system may very well be them millenium*”. Idem, p. 227.

particulares e um sistema econômico “pragmático”⁸⁰ empenhado em aumentar a eficiência do sistema. Neumann argumenta que o máximo que o Partido Nacional-Socialista obteve, desde 1920, foi um quadro programático, não uma doutrina, com as seguintes propostas: quebra dos interesses particulares, abolição de salários e trabalhos que não exigiam esforço considerável, confisco dos lucros de guerra, nacionalizações, divisão dos lucros de grandes empresas, segurança social para idosos, facilitação de consumo para a classe média, apoio a pequenos comerciantes por meio de contratos públicos, reforma agrária, decreto de estatuto para expropriações para a constituição de propósitos de bem-estar comum, abolição de renda de terra e implacável guerra aos usurários – uma câmara era proposta para que os decretos fossem executados. Em 1928, para conseguir apoio dos setores elitizados, o programa excluiu a expropriação de terras limitou-a às propriedades de judeus. De um programa de classe média, as propostas foram reorganizadas em favorecimento de bases corporativas [ideia presente no romantismo alemão e até na ala revisionista do Partido Social Democrata], mas que não duraram muito tempo, uma vez que o crescimento dos cartéis e dos pequenos competidores destruíram materialmente a possibilidade do corporativismo. Com efeito, o nazismo foi expressão dos interesses monopolistas à medida que os próprios líderes dessas empresas gigantescas migraram para a administração estatal e que o Estado apostava nas organizações monopolistas que tinham capacidade orçamentária para investir veementemente em tecnologia, vencer a concorrência estrangeira e garantir o retorno dos investimentos em prazos menores e aplacar as resistências sindicais e os incômodos contratuais ainda residuais da era liberal.⁸¹ Os monopólios não suportaram o

⁸⁰ “*Pragmatic*”. Idem, p. 228.

⁸¹ “No período da monopolização, a nova garantia auxiliar à propriedade não é o contrato, mas o ato administrativo, a forma na qual o estado interfere. Por conta disso, a forma e o conteúdo da medida intervencionista agora assume importância predominante. Quem interfere e no interesse de quem se torna a mais importante questão para a sociedade moderna. A posse da máquina do estado é assim a posição pivô que resolve tudo o que mais estiver no entorno. Esse é o único significado possível da supremacia da política sobre a economia. O estado deve esmagar o domínio dos monopólios, restringi-lo por conta da causa das massas, ou deve interferir para aumentar a posição monopolista, apoiá-la na incorporação completa de todas atividades de negócios dentro da rede de organizações industriais? O estado deve tornar-se uma arma pela qual as massas serão completamente subservientes à ordem dos impérios industriais?” [*In the period of monopolization, the new auxiliary guarantee of property is no longer the contract but the administrative act, the form in which the state interferes. But because that is so, it is the form and the content of the interventionist measure that now assumes supreme importance. Who is to interfere and on whose behalf becomes the most important question for modern society. The possession of the state machinery is thus the pivotal position around which everything else resolves. This is the only possible meaning of primacy of politics over economics. Shall the state crush monopolistic possessions, shall it restrict them for the sake of the masses, or shall interference be used to strengthen the monopolistic position, to aid in the complete incorporation of all business activities into the network of industrial organizations? Shall the state become the weapon by which the masses will be made completely subservient to the policies of the industrial empires within it?*”]. Idem, p. 260.

liberalismo, a democracia, o Partido Social Democrata e os sindicatos, assim, o programa mais interessante a eles foi o do Partido Nacional-Socialista: em lugar da liberdade econômica, tratava-se de administrar a economia diretamente e, dessa forma, empreender o que Neumann denomina “capitalismo monopolista totalitário.”⁸²

Para Neumann, a força que movia a economia continuava sendo o lucro, não o poder: o poder político totalitário em vigência na Alemanha garantia os interesses econômicos dos monopólios à medida que contribuía para o controle sobre o mercado de trabalho, o suprimento de matéria-prima e o financiamento de negócios. E mesmo na época em que a economia alemã era dominada pelos pequenos negócios, pelas classes médias, quando era regulamentada pela liberdade de contratos e havia menor repressão aos sindicatos, a agressão imperialista estava implícita; tão logo a economia foi monopolizada, o estado agiu no interesse dos grandes conglomerados, protegendo seus lucros e potencializando seus ganhos à medida que diminuía os riscos aos investimentos mediante financiamento, planejamento e repressão a interesses diferentes dos monopólios, tais como os sindicais. Assim, os donos das grandes empresas promoveram o acordo entre Hitler e os líderes de outros partidos, em 1933, para que o projeto agressivo da indústria⁸³ expandisse seu mercado [expansão imperialista] e derrubasse os empecilhos internos [democracia, sindicalismo, direitos civis...] e externos [concorrência de empresas e países estrangeiros]. O *Behemoth* descrito por Neumann tanto contraria a tese weberiana de aproximação entre capitalismo e racionalidade, à medida que ocorria uma anomia pela qual os grupos gigantescos impunham sua dominação sobre toda a sociedade e mudavam a ordem jurídica de acordo com seu interesse, quanto a tese de Pollock e de Horkheimer que levava a crer em uma administração total e inquebrantável da sociedade. Para Neumann, continuam a existir contradições dentro do sistema e a pretensa racionalidade dos gestores não garante o controle total de sua administração, nem congelamento perene da oposição a ele.⁸⁴

Aparentemente, Pollock e Neumann estavam em posições opostas; contudo, Wiggershaus considerou que, à medida que a argumentação de Neumann relacionou partido, Estado, exército e economia, a divergência reduziu-se à “questão de palavras.

⁸² “*Totalitarian Monopololy Capitalism*”. Idem, p. 261.

⁸³ Idem, p. 392 *et seq.*

⁸⁴ ARANTES, P. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo, 2014, p. 308.

[...] Pollock teria podido assinar essas linhas com a condição de, simplesmente, inverter-se a ordem dos termos ‘produção’ e ‘coerção.’”⁸⁵

Os praticantes da violência tornam-se cada vez mais empresários, e os empresários passam a praticar a violência. Muitos dos grandes industriais tornam-se altos dirigentes da SS... Muitos terroristas alcançaram posições importantes na indústria... A ascensão dos que praticam a violência baseia-se, pois, na monopolização mais monstruosa que uma sociedade moderna já conheceu... Um pequeno grupo de detentores de monopólios industriais, financeiros e agrícolas está, cada vez mais, fundindo-se com um grupo de chefes do partido num só bloco, que dispõe dos meios de produção como os meios de coerção.⁸⁶

Da posição de Pollock, Horkheimer extraiu consequências que apontavam para a erosão das mediações humanas [perda da autonomia] e para uma dominação caracterizada psicossocialmente; da posição de Neumann, há registros que caracterizam a erosão das mediações humanas em fases anteriores do capitalismo nas quais a exploração dos trabalhadores e a luta de classes já eram marcantes. Em ambas, o capitalismo ganha sobrevida e vai além do ciclo que caracteriza a indústria moderna, conforme Marx havia argumentado [“(...) sequência de períodos de atividade moderada, prosperidade, superprodução, crise e estagnação”⁸⁷]. Contudo, para Martin Jay,⁸⁸ Neumann – ao focar as mudanças interessantes aos monopólios, que ocorriam na lei, na política e nas instituições econômicas e não aprofundar as questões psicológicas e da cultura de massa – não se distancia tanto do marxismo ortodoxo quanto Pollock. Este e Horkheimer pensaram o nazismo como o caso extremo de dominação irracional atingida pelo Ocidente: a despeito de ocorrer sob o capitalismo, a economia não seria o *locus* crucial da totalidade social, o que daria centralidade a ela seriam o crescimento da racionalidade tecnológica como força institucional e a racionalidade instrumental como imperativo cultural. Essa posição também se aplicava com mais facilidade aos EUA [forma não totalitária de capitalismo de estado]⁸⁹ e reforçava o pessimismo acerca da

⁸⁵ WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. 2º ed. Trad. de L. Deroche-Gurgel e V. de Azambuja Harvey, Rio de Janeiro: DIFEL, 2006, p. 317.

⁸⁶ NEUMANN, F. *apud* WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. Tradução de L. Deroche-Gurgel e V. de A. Harvey, Rio de Janeiro: DIFEL, 2006, p. 317.

⁸⁷ MARX, K. *O Capital: o processo de produção do capital*. Vol. I. 14º ed. Trad. de Reginaldo Sant’Anna, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 518.

⁸⁸ JAY, M. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, 167 *et seq.*

⁸⁹ Embora Horkheimer e Adorno não argumentassem, na *Dialética do esclarecimento*, que a sociedade americana fosse democrática, uma vez que participava da razão instrumental e possuía uma indústria cultural que funcionava como forma de controle social, a tese dos autores era mais próxima a Pollock por não se fundar no primado da economia e não derivar o restante dela, procedimento comum ao marxismo

possibilidade da revolução proletária à medida que mostrava a capacidade do sistema em gerenciar e administrar suas crises, ao invés de entrar em colapso.

Em lugar de colocar as teses de Pollock e de Neumann no campo das antinomias, Marcuse, de acordo com Douglas Kellner, aproveitou as duas para mostrar a relação entre economia e política sob o nazismo:⁹⁰ de Neumann, usou as pesquisas acerca da ideia de um governo direto dos grupos dominantes sobre a sociedade e sem a mediação institucional constitutiva ao ordenamento da sociedade de mercado [leis, separação entre poderes, democracia parlamentar]; de Pollock, usou as pesquisas que mostraram a forte presença da política diante da economia e que oferecia racionalidade e organização à irracionalidade da sociedade. Em um ensaio escrito para explicar a natureza do nazismo, *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo*,⁹¹ é perceptível que Marcuse apoia-se em Neumann e, à medida que os argumentos se desenvolvem, os conceitos de Pollock também são usados: ao argumentar que o nazismo “liquidou as características essenciais que caracterizavam o Estado moderno”,⁹² uma vez que desrespeitou e invadiu a vida privada do indivíduo para decidir questões a respeito da vida familiar, religiosa, da liberdade de compra e venda, de contratos, moradia, profissão [...], aboliu a separação entre Estado e sociedade e entregou o poder diretamente aos grupos dominantes que, assim, manipularam a massa de acordo com o que fosse interessante a eles, substituindo a universalidade da lei pelo interesse particular.⁹³ A base econômica desse Estado que não respeitava mais os direitos

ortodoxo e a Neumann. POLLOCK, F. “State Capitalism: its possibilities and limitations” In: ARATO, A.; GEBHARDT, E. *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum, 1982, p. 73.

⁹⁰ “[...] Marcuse fica assim entre as duas posições opostas do Instituto, argumentando que os fatores econômicos e políticos estão integralmente relacionados na construção da sociedade fascista. Em vez de falar a favor da primazia do econômico ou do político, Marcuse então afirma que eles estão inter-relacionados, ressaltando as várias conexões.” KELLNER, D. “Introdução – Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40” In: MARCUSE, H. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, pp. 33-34.

⁹¹ Ensaio preparado para a publicação de um livro composto por trabalhos dos membros do Instituto de Pesquisa Social acerca do tema [Gurland, Neumann, Kirchheimer e Pollock], mas nunca publicado. Idem, p. 29 *et seq.*

⁹² MARCUSE, H. “Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo” In: *Tecnologia, Guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 108.

⁹³ “O regime nacional-socialista aboliu estas propriedades da lei que a tinham elevado acima dos riscos da luta social. O próprio conceito de lei como universalmente válido e igualmente aplicável foi abandonado e substituído por uma diversidade de direitos particulares: um para o partido, outro para o exército, um terceiro para o *Volksgenossen* [camarada] comum. O pouco de universalidade que ainda restava nesses direitos de grupo foi ainda mais limitado pela prática de reforçar a autoridade do juiz e liberá-lo dos entraves da lei escrita. A lei subordinada a padrões tais como o sentimento de comunidade racial [*Rechtsempfinden*], na realidade conveniência política, serve para intensificar os privilégios sociais e políticos existentes. A promulgação de leis retroativas destrói a calculabilidade e a racionalidade estabelecida e geralmente conhecida que equilibra os interesses sociais e políticos, mas a expressão direta

universais do cidadão fora o encolhimento do mercado alemão e a perda do mercado externo, após a Primeira Guerra, além da legislação social edificada durante a República de Weimar. O que se sucedeu para vencer tais dificuldades foi uma “política imperialista direta”⁹⁴ mediante um “sistema político autoritário”⁹⁵ para devolver eficácia e competitividade aos grupos empresariais alemães na disputa mundial dos mercados. Assim, a posição de Marcuse une elementos não apenas de Neumann e de Pollock, mas também de Horkheimer e de Adorno à medida que, além de relação entre economia e política, há a argumentação acerca do crescimento da importância da segunda em relação à primeira, uma vez que removia o que não era interessante às forças econômicas e, com efeito, elas próprias tornaram-se forças políticas diretas e corroeram o véu de independência do estado liberal [partidos, escolas, forças armadas, imprensa – tudo se submetia diretamente aos monopólios]:

[...] Sob as condições externas e internas que prevalecem, a economia alemã já não é capaz de operar através de suas próprias forças e mecanismos intrínsecos. As *relações econômicas* devem portanto ser *transformadas em relações políticas*, a expansão econômica e a dominação devem não apenas ser suplementadas, mas superadas pela expansão e dominação políticas. Hitler promete que o novo Estado se tornará o agente executivo da economia, que organizará e coordenará toda a nação para uma expansão econômica sem limites, que tornará a indústria alemã a vencedora na competição internacional. Ainda promete que fornecerá a arma que sozinha permitirá que a indústria alemã supere suas rivais e abra os mercados necessários, a saber, o mais formidável exército do mundo.⁹⁶

Contudo, como o período democrático da República de Weimar estava na memória de todos, os monopólios, em lugar de exercerem o poder que possuíam em próprio nome, organizaram uma divisão tripartite que dava ao [1] Partido Nacional-Socialista e ao *Führer*⁹⁷ o papel de unir e harmonizar as forças antagônicas, supervisionar a educação, o treinamento, monopolizar a força policial, produzir leis e

destes próprios interesses, mudando constantemente, à medida que mudam as exigências sociais e políticas”. Idem, p. 110.

⁹⁴ Idem, p. 111.

⁹⁵ Idem, p. 112.

⁹⁶ Idem, pp. 113-114.

⁹⁷ “Esta harmonia está simbolizada no *Führer*. Ideologicamente ele é a personificação da raça alemã, sua vontade e sabedoria infalíveis, além de sede suprema da soberania. Na verdade, porém, ele é o agente através do qual os interesses divergentes das três hierarquias são coordenados e afirmados como interesses nacionais. Ele é o mediador entre as forças rivais; ele é o *locus* da conciliação final em vez da soberania. Sua decisão pode ser autônoma, especialmente em assuntos menores, mas ainda não é livre, não lhe pertence, e sim aos outros. Pois tem sua origem e está ligada à filosofia e política dos grupos imperialistas dominantes a quem ele serviu desde o início. Se o aceitam como o seu líder comum e toleram todas as restrições que o regime põe à sua liberdade, é porque sabem que ele, por sua vez, dominará o povo, fazendo que as restrições acabem por se transformar em benefícios”. Idem, pp. 116-117.

ideologia que justificassem o poder. Para a administração, uma burocracia foi criada e caracterizou-se como uma nova elite que ocupava altos escalões e fundia o poder econômico [homens da indústria ocupavam funções governamentais] com o político. Às [2] forças armadas cabia o papel de “mais vital e formidável protagonista”⁹⁸ dos interesses monopolistas e eram mais independentes em relação ao partido. À [3] indústria estava reservada a tarefa de produzir materialmente a grandeza alemã. Nota-se que, ao não ignorar as implicações da economia para a política e vice-versa, Marcuse lançou mão tanto das contribuições de Pollock como as de Neumann: em *O homem unidimensional*, ao explicar as novas formas de controle social, transcendeu o marxismo ortodoxo e se aproximou de Pollock, mas enraizou essas mesmas forças na base econômica da sociedade e evitou a hipostasia da política sobre a economia, aproximando-se de Neumann para considerar que, mesmo que a sociedade estivesse administrada, haveria lacunas que poderiam ser exploradas na expectativa de manter vivo, de alguma forma, o projeto emancipatório, ideia que se acentua em escritos posteriores, como *Ensaio sobre a libertação* e *Contrarrevolução e revolta*; ademais, Marcuse, palmilhando no mesmo sentido de Neumann, não aproxima capitalismo e racionalidade, tal como Pollock o fez com a ideia de planejamento. Para Marcuse, a “sociedade de mobilização total” [que inclui os países democráticos] dificulta a possibilidade de emancipação e caracteriza-se como um capitalismo monopolista que coloca os átomos sociais para produzir e consumir mercadorias, dominando-os no seu tempo de trabalho e no seu “tempo livre”; trata-se de uma sociedade de:

[...] Concentração da economia nacional nos interesses das grandes corporações, tendo o governo como estimulador, apoiador e algumas vezes como força controladora; atrelamento dessa economia com um sistema mundial de alianças militares, acordos monetários, assistência técnica e esquemas de desenvolvimento; gradual assimilação dos ‘colarinhos azuis’ e dos ‘colarinhos brancos’, de tipos de liderança nos negócios e no trabalho, do lazer e das aspirações em diferentes classes sociais; fomento de uma harmonia pré-estabelecida entre a pesquisa acadêmica e os propósitos nacionais; invasão da esfera privada pela proximidade da opinião pública; abertura da intimidade aos meios de comunicação de massa.⁹⁹

Assim, a subjacência material da realidade alemã, da Europa e dos Estados Unidos da América, vivenciados por Marcuse ao longo do século XX, é um pano de fundo que contribui para entender os três capítulos que se seguem; como parte de tal

⁹⁸ Idem, p. 116.

⁹⁹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 55.

conjuntura, é impossível negligenciar a URSS e a coexistência entre os campos do Leste e do Oeste, que implicam-se mutuamente. Para o primeiro capítulo, as ideias de Neumann e de Marcuse mostraram de que forma atuaram governos de grupos dominantes sobre a sociedade e dispensaram mediações institucionais que caracterizaram a tradição e o ordenamento de uma sociedade de mercado de viés liberal [leis, separação entre poderes, democracia parlamentar]; as ideias de Pollock e de Marcuse mostraram a correlação entre política e economia para oferecer níveis de racionalidade, eficiência e organização à irracionalidade da sociedade; as questões que Neumann e Pollock não trataram ou não aprofundaram foram exploradas por Marcuse; este, para além da teoria econômica, investigou o tipo de racionalidade, de cultura, de necessidades, de locução e de estrutura psíquica que marcou o homem do século XX.

Para o segundo capítulo, a caracterização do século XX como uma era de integração do proletariado ao capitalismo monopolista significou um travamento da luta de classes; contudo, à medida que o gigantismo monopolista colonizou todos os setores da vida social e se opôs a uma massa que dele dependia e por ele aviltada, o destravamento da luta de classes poderia ocorrer a partir da catalisação de rebeliões feitas por grupos externos ao proletariado tradicional [intelectuais, estudantes, populações de guetos, movimentos de libertação nacional, grupos étnicos, movimentos de libertação de mulheres, movimento ecologista], mas que podiam despertá-lo e, unidos em um Frente Única com os mais diferentes partícipes da Nova Esquerda; tais grupos poderiam, depois de um longo trabalho de educação política e de longa marcha mediante as instituições, edificar a superação do capitalismo monopolista por um socialismo [integral] próximo ao que Marx pensou em 1844 e não aquele de concorrência e coexistência com o capitalismo.

No terceiro capítulo, expõe-se o papel da arte e da nova sensibilidade [esta antecipada caracterizada no segundo capítulo] como forças relevantes para a edificação de um princípio de realidade que supere o princípio de realidade vigente: o *ethos* estético aproveitaria o franco desenvolvimento das forças produtivas vencedoras da escassez para, ao compassar arte e tecnologia, desmistificar a realidade como impeditiva de efetivação de maiores racionalidade e gratificações e concretizar a utopia marcusiana da civilização libidinal, na qual a existência será pacificada e tornada obra de arte – a razão, a sensibilidade a imaginação serão entrelaçadas. Ao mesmo tempo, expõe-se que, curiosamente, o engajamento artístico é pensado por Marcuse pelo distanciamento

em relação à práxis: é por alienar-se da dimensão política que a arte mantém-se crítica em relação a ela e, assim, resguarda a própria autonomia.

Em conjunto, os três capítulos colocam no horizonte a hipótese marcusiana de superação do *princípio de desempenho* pelo *ethos estético* e, ao mesmo tempo que documentam a produção do filósofo, mostram sua atualidade à medida que expõem conteúdos e formas candentes, também, para o século XXI. A grandiosidade da Teoria Crítica de Herber Marcuse está fundamentada no modo como o Autor lida com as dificuldades existentes para a passagem do primeiro princípio de realidade ao segundo: ao tratar dos diversos problemas que circundam a questão sem divorciá-los da História, o pensador frankfurtiano empunhou, constantemente, uma faca no pescoço dos conceitos que ele mesmo e que outros autores formularam para lidarem com os objetos; não se apartou de recursos heterodoxos que oxigenaram as tradições a que estava filiado – materialismo histórico e Teoria Crítica –, a saber, múltiplas referências filosóficas, Psicanálise, Sociologia, Economia, Linguística, Arte e diálogos profícuos com movimentos sociais.

I – SOCIEDADE ADMINISTRADA EM HERBERT MARCUSE: ESCRITOS DAS DÉCADAS DE 1930 A 1960 – AS NOVAS FORMAS DE CONTROLE SOCIAL

Com os *Manuscritos econômicos e filosóficos* [1844], Marx refutou as premissas e as categorias tradicionais da Economia Política, argumentando que ela parte “do fato da propriedade privada,”¹ aceita-a e não a expõe como formada historicamente e interconectada com a alienação e a divisão do trabalho. A Economia Política “oculta”² a alienação, uma vez que toma o mundo do dinheiro e das mercadorias como naturais, reduzindo o homem, também, a uma coisa/mercadoria;³ Marx, por sua vez, evidencia-a ao abordar a questão pelo ponto de partida da relação entre trabalhador e produção; a Economia Política aceita as “leis” da realidade social que interpreta, mas Marx mostra a possibilidade de emancipação dos trabalhadores em relação a ela, pois trata-a como fenômeno histórico e que pensa o homem como ativo no mundo por empreendê-lo pelo *trabalho* e podendo mudá-lo.⁴ Acerca da alienação, Marx analisou quatro determinações. Por *alienação da coisa*, ele entende a produção, pelo trabalhador, de algo que não pertence a ele, que lhe é estranho, alheio, independente, exterior, a despeito de ser o trabalho objetivado do próprio trabalhador.⁵ Por *autoalienação*, o Autor argumenta que se trata do trabalhador não pertencer a si mesmo enquanto trabalha, uma vez que o trabalho é uma mercadoria vendida pelo trabalhador e que, por isso, o torna executor de uma atividade alheia a ele mesmo.⁶ Por *alienação do ser genérico*, Marx considera que, em virtude de o trabalhador estar alienado de si mesmo e

¹ Não explicando também a divisão do trabalho e o assalariamento dele. MARX, Karl. “O trabalho alienado” In: *K. Marx; F. Engels: História*. Trad. de Florestan Fernandes, Viktor Von Ehrenreich, Flávio René Kothe, Régis Barbosa e Mário Curvello, São Paulo: Ática, 1989, p. 147.

² Idem, p. 152.

³ MARCUSE, H. “Neues Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus” In: *Schriften Band 1*. Springe: Zu Klampen, 2004, p. 512.

⁴ Douglas Kellner considera que o texto de análise acerca dos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, de Marx, é o mais importante entre os primeiros escritos de Marcuse: 1) os *Manuscritos* de Marx revelam uma fundamentação filosófica para o marxismo e a interpretação de Marcuse, ao dialogar com Hegel e desenvolver questões filosóficas, tal como nos trabalhos de Lukács e Korsch, adquire a característica de um marxismo próximo à Filosofia e não à ortodoxia vinculada aos partidos comunistas; 2) a leitura dos *Manuscritos* por Marcuse retirou-o da órbita de Heidegger, uma vez que Marcuse encontrava um Marx que tratava de problemas concretos; 3) o texto reforçou em Marcuse a necessidade da práxis revolucionária porque mostrava o capitalismo como uma formação social que embargava o desenvolvimento das potencialidades humanas, tornando a revolução uma necessidade para a libertação individual e social. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 77 *et seq.*

⁵ MARX, K. “O trabalho alienado” In: *K. Marx; F. Engels: História*. Trad. de Florestan Fernandes, Viktor Von Ehrenreich, Flávio René Kothe, Régis Barbosa e Mário Curvello, São Paulo: Ática, 1989, p. 149.

⁶ Idem, pp. 153-154.

das coisas por ele mesmo materializadas, o mundo não mais pertence à essência humana – corpo, natureza, gênero – e, ao contrário, o homem que pertence ao mundo,⁷ aquele que usa a natureza como meio, agora é meio desta. Com efeito, na quarta determinação, Marx argumenta que o homem *aliena-se do próprio homem* por consequência das determinações acima: alienado de si, do produto de seu trabalho e de seu gênero, o homem também está alienado dos outros homens que o circundam, de suas atividades e das coisas delas resultantes⁸.

Sob tal conjuntura, em 1844, o horizonte vislumbrado por Marx é o da possibilidade do fim da alienação e da propriedade privada: a emancipação dos trabalhadores seria tarefa deles mesmos à medida que a propriedade privada consequente do trabalho alienado extinguir-se-ia caso eles abolissem a autoalienação mediante uma ação política, pois esta ocorria em sua própria atividade.⁹ Em Marx, somente o fim da alienação representaria a libertação individual e social e, por isso, além de uma crítica filosófica à Economia Política [contra as categorias desta, o filósofo alemão lança mão de categorias hegelianas como trabalho, objetivação, alienação, negação, contradição], os *Manuscritos econômicos e filosóficos* são textos ligados à práxis revolucionária: são críticas teóricas que diagnosticam a necessidade da ação política contra a determinação histórica que embarga o desenvolvimento das múltiplas potencialidades humanas e da liberdade, que justificam a transformação revolucionária. O resultado da ação política libertadora seria a edificação de um comunismo que devolveria ao homem sua própria natureza,¹⁰ as coisas que engendra e o seu gênero.¹¹

⁷ Idem, p. 155 *et seq.*

⁸ Idem, p. 158.

⁹ “[...] Emancipar a sociedade da propriedade privada, etc., da servidão, se exprime na forma *política* da *emancipação dos trabalhadores*, não como se se tratasse apenas da emancipação deles, mas porque na emancipação deles está contida a emancipação humana universal, e esta está contida naquela porque a servidão humana inteira está envolvida na relação do trabalhador com a produção e todas as relações de servidão são apenas modificações e consequências desta relação”. Idem, p. 162 [grifo do Autor].

¹⁰ Mesmo tendo em mente uma ideia de natureza humana, Marx trata a questão da alienação historicamente e em condições concretas; por isso, não elabora categorias de características atemporais: a alienação é *uma* das formas históricas da *objetivação* [Hegel] e promove a carência na satisfação das necessidades e potencialidades humanas; por isso, os próprios homens podem extingui-la. Marcuse argumenta que Marx pensa os conceitos dialéticos de Hegel procurando escapar do idealismo e encontrar, a partir de Feuerbach, um tratamento materialista à questão; por isso, argumenta em termos de sensações e necessidades humanas historicamente formadas e que, sob o capitalismo, não encontram condições de satisfação – a própria crítica marxiana ao capitalismo, portanto, não é a-histórica, é delimitada pelas próprias condições históricas e a proposta de superá-lo é a única forma de devolver ao homem a natureza da qual foi separado. MARCUSE, H. “Neues Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus” In: *Schriften Band 1*. Springe: Zu Klampen, 2004, p. 526 *et seq.*

¹¹ MARX, K. “O trabalho alienado” In: *K. Marx; F. Engels: História*. Trad. de Florestan Fernandes, Viktor Von Ehrenreich, Flávio René Kothe, Régis Barbosa e Mário Curvello, São Paulo: Ática, 1989, pp. 168-169.

O programa desenvolvido por Marx e Engels em *A ideologia alemã* [1846] e no *Manifesto do partido comunista* [1848], e por Engels em *Do socialismo utópico ao socialismo científico* [1877/1892], reafirmaram a perspectiva revolucionária do projeto emancipatório de 1844: no primeiro texto, um libelo contra o idealismo e o materialismo vulgar, os Autores apresentaram e defenderam o materialismo histórico como recurso adequado para analisar a realidade, uma vez que parte “dos homens em sua atividade real” e do modo como “transformam”¹² seu mundo e seu pensamento, analisa como os homens em conjunto, e não isoladamente, satisfazem suas necessidades e criam outras ou, em outros termos, fazem a história – a divisão do trabalho, as formas de propriedade, os modos e as relações de produção, as instituições, a consciência, as classes sociais, a política e as contradições somente podem ser resolvidas com a “abolição” da propriedade privada, das classes sociais e do trabalho assalariado mediante a “revolução comunista”¹³ que elimine “forças produtivas” de tal forma obsoletas que transformaram-se em “destrutivas”.¹⁴ No segundo texto, após a exposição da luta de classes como o motor da história, do desenvolvimento da burguesia e sua transformação de classe dominada em classe dominante, da análise da Modernidade e das crises que caracterizam o capitalismo, do desenvolvimento do proletariado, de sua situação e organização como classe, da desmistificação das opiniões burguesas sobre as concepções dos comunistas, da necessidade da revolução proletária como condição para esta classe tornar-se dirigente do Estado, os Autores fizeram um balanço da literatura socialista e comunista e encontram quatro posições: entre o [1] “*socialismo reacionário*”,¹⁵ há o [a] *socialismo feudal*, apregoado por aristocratas franceses e ingleses contra a moderna sociedade burguesa, ele tem uma fraseologia que propõe reacionariamente o retorno às relações feudais e um ascetismo similar ao cristão, o [b] *socialismo pequeno-burguês* [Sismondi], defendido pela classe arruinada de pequenos-burgueses que não conseguem concorrer com a grande indústria e resistir a sua força, por isso, querem o retorno dos meios de produção às condições antigas ou, ainda, o enquadramento da grande indústria às relações anteriores [Marx e Engels qualificaram tal socialismo como “reacionário e utópico”¹⁶], o [c] *socialismo alemão ou o “verdadeiro” socialismo*, que importou as ideias francesas e usou-as ideologicamente

¹² MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. de Luís Cláudio de Castro e Costa, São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 21.

¹³ Idem, p. 34.

¹⁴ Idem, p. 79.

¹⁵ MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. 9º ed. São Paulo: Global, 1993, p. 97.

¹⁶ Idem, p. 100.

para defender aristocratas e pequeno-burgueses contra a burguesia local e as ameaças da concentração de capital em poucas mãos, da proletarização e do comunismo; [2] o “*socialismo conservador ou burguês*”¹⁷ [Proudhon] era aquele usado pela burguesia como remédio aos males sociais criados por ela mesma e, para tal, recorria a beneficências, redes protetoras, sociedades e organizações para melhoria das condições de vida da classe operária, evitava lutas revolucionárias que pudessem extinguir a sociedade vigente e afastava o proletariado de tal perspectiva – tudo se resolveria pela via de reformas administrativas; [3] o “*socialismo e o comunismo crítico-utópicos*”¹⁸ [Saint-Simon, Fourier, Owen], originários da fase em que o proletariado começou a lutar pelos próprios interesses e contra a burguesia, mas ainda sem um movimento político que lhe fosse próprio, eram perspectivas que procuravam por uma “ciência social” ou “leis sociais”¹⁹ que levassem à emancipação, assim, imaginaram sociedades “pré-fabricadas”,²⁰ planejadas em gabinetes, financiadas por setores privilegiados [portanto, desprezam a política e a revolução] que colaborariam filantropicamente com a criação de uma organização social que livrasse a classe operária do sofrimento a que estava submetida, tal como em experiências em pequena escala [falanstérios, colônias, Icária], descritas com sentido “fantasioso” e “utópico”;²¹ [4] os “comunistas” questionam a propriedade, desejam unir os setores democráticos, propõem a revolução, defendem a classe operária e procuram nela despertar a consciência do antagonismo de classes entre burguesia e proletariado, assim, o segundo aproveitaria as condições sociais e políticas forjadas pela sociedade burguesa para derrotar a primeira. É relevante que, no terceiro capítulo de o *Manifesto do partido comunista*, o termo “utopia” e seus derivados sejam citados seis vezes e, em oposição a eles, Marx e Engels apresentem o “comunismo” como uma concepção mais elaborada de projeto emancipatório.

Engels, em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, retomou a questão e considerou que a classe operária entrou na cena política sob uma conjuntura na qual as burguesias industrial e comercial ainda não haviam derrotado, completamente, na Europa do século XIX, a aristocracia latifundiária, assim, o domínio burguês estava, apesar de consolidado, sob risco; além da restauração, a burguesia enfrentava o nascente projeto socialista como alternativa à ordem capitalista e seus problemas [antagonismo e

¹⁷ Idem, p. 103.

¹⁸ Idem, p. 104.

¹⁹ Idem, p. 105

²⁰ Idem, p. 105

²¹ Idem, p. 106.

desigualdade entre classes sociais, anarquia na produção etc.]: o movimento cartista, a Primavera dos Povos [1848] e a expansão da indústria inglesa entre 1848 e 1866 mostraram a importância do proletariado e o afastou, aos poucos, da aliança com os liberais mais radicais, à medida que os operários faziam exigências impossíveis de serem atendidas pelos interesses burgueses e “tornaram-se rebeldes”.²² Do ponto de vista teórico, Engels retroage até os séculos XVI, XVII e XVIII, quando a grande indústria e a oposição entre burguesia e proletariado ainda não estavam tão desenvolvidas, e considera que “descrições utópicas”, ideal de “comunismo ascético” e “grandes utopistas”²³ [Saint-Simon (que denunciou o antagonismo entre o terceiro estado e ociosos e propôs o império da grande indústria que absorveria e administraria todos os homens), Fourier (que descreveu a miséria material e a barbárie da civilização burguesa, a desigualdade de gênero e desmascarou a fraseologia dos apologetas da ordem) e Owen (que usou a própria empresa como experiência-modelo de oferta de condições mais humanas e de educação aos operários e seus filhos, que mostrou a propriedade privada, a religião e a forma vigente de casamento como obstáculos à reforma social)] foram as primeiras manifestações teóricas do socialismo moderno: trataram-se de teorias que, mesmo não partindo diretamente do proletariado, pensavam a emancipação de “toda a humanidade”²⁴ e sua organização sob o império da razão e da justiça, procuraram corrigir o “estado incipiente da produção capitalista”²⁵ mediante a racionalização da ordem social e implantação de experiências que serviriam de modelo. De um lado, Engels considerou tais teorias como “puras fantasias”, “reino da utopia”,²⁶ de outro, reconheceu que Saint-Simon alcançou tamanha amplitude de visão que descreveu, embrionariamente, “quase todas as ideias não estritamente econômicas dos socialistas posteriores”²⁷, que Fourier conseguiu analisar as condições sociais de maneira “profunda”²⁸ e explicou as crises modernas caracterizadas paradoxalmente pela superabundância, que Owen mostrou que as novas forças produtivas poderiam ser usadas não para o enriquecimento de alguns e a exploração de milhares, mas para a “reconstrução social”, “para o bem-estar coletivo” e como “propriedade coletiva de

²² ENGELS, F. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 10ª ed. São Paulo: Global, 1989, p. 26.

²³ *Idem*, p. 31.

²⁴ *Idem*, p. 32.

²⁵ *Idem*, p. 35.

²⁶ *Idem*, p. 35.

²⁷ *Idem*, p. 38.

²⁸ *Idem*, p. 38.

todos os membros da sociedade”.²⁹ Portanto, em lugar de adversários a serem combatidos, tal como de fato foram no tempo da redação de o *Manifesto do partido comunista*, os socialistas utópicos foram revalorizados, no momento em que Engels escreveu *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, por serem autores embrionários de um projeto emancipatório mais efetivo. O desejo engelsiano era “converter o socialismo em ciência”,³⁰ assim, tornava-se necessário “situá-lo no terreno da realidade”,³¹ contemplá-lo com a “concepção materialista da história e a revelação do segredo da produção capitalista através da mais-valia”³² – tais foram a realização da obra de Karl Marx, a expressão teórica mais acabada do “movimento proletário”³³ como opositor do modo de produção capitalista na era da grande indústria e agente de sua superação em acordo com as “condições históricas”³⁴ dadas; contudo, “utopia” e “ciência” não encontravam-se em antinomia, tal como uma leitura superficial possa sugerir.

Em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*, os “socialistas utópicos” eram descritos não unilateralmente como adversários dos comunistas, mas como precursores. A questão tratada pelos fundadores do materialismo histórico foi objeto da reflexão marcusiana e alguns dos trabalhos do Autor frankfurtiano expressam uma consideração positiva reservada à utopia como questão política e, por isso, não subtraída do projeto emancipatório: em *Filosofia e Teoria Crítica*, Marcuse considerou a utopia como “elemento progressivo”³⁵ em relação à ordem vigente, pois denunciava o modo como a realidade impedia a ampliação da liberdade e da felicidade; em *O fim da utopia*, o Autor tratou a utopia como forma de recusa do *continuum* histórico da sociedade vigente, como um projeto a ser realizado e, por isso, divorciado do sentido pejorativo de impossibilidade – a *u-topia* [não-lugar] é *histórica* e pode tornar-se *topia/lugar*; no *Ensaio sobre a libertação*, ela foi descrita como a “ideia nova”³⁶ contra a sociedade constituída, tal como o Maio de 1968; em *Teoria e Prática*, o termo utopia não foi reduzido a devaneio e era entendido como alavanca de descoberta de práticas

²⁹ Idem, p. 42.

³⁰ Idem, p. 44.

³¹ Idem, p. 44.

³² Idem, p. 54.

³³ Idem, p. 79.

³⁴ Idem, p. 79.

³⁵ MARCUSE, H. “Filosofia e Teoria Crítica” In: *Cultura e sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Roberspierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 145.

³⁶ “*Idée neuve*” [em francês no original]. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 22.

libertadoras e viáveis, como “utopia concreta”,³⁷ expressão originária de Ernst Bloch; em *A noção de progresso à luz da Psicanálise*, a utopia foi descrita com contorno programático à medida que articulava-se com diferentes dimensões da luta emancipatória [política, técnica, arte, estrutura psíquica, arte, ética]:

[...] Talvez seja hoje menos irresponsável pintar uma utopia fundamentada que difamar como utopia condições e possibilidades que já há muito se tornaram possibilidades realizáveis.³⁸

Portanto, é preciso que se tome como referência a advertência feita em *Eros e civilização*: expor a utopia como parte do projeto emancipatório demanda pensá-la não segundo os termos do princípio de desempenho [ver abaixo em 1.5 – *Política e Psicanálise*], uma vez que a hipótese de uma civilização não-repressiva não se fundamenta e não pressupõe o princípio de realidade vigente, mas afirma que a vitória sobre a irracionalidade e a perenidade da labuta, da alienação, do entrelaçamento entre progresso [quantitativo] e agressividade, da repressão às pulsões e da obsolescência edifica uma nova civilização e um novo homem; para o princípio de desempenho, ao contrário, a utopia é impossível e não ultrapassa o status de “terra de ninguém”.³⁹ Mais adiante [2.2 – *Nova sensibilidade e socialismo integral*], será exposto o entrelaçamento entre utopia, política, novos movimentos sociais, nova sensibilidade, nova consciência, estrutura psíquica, tecnologia, estética e ecologia, no projeto emancipatório pensado por Marcuse; este propõe, de maneira “provocativa”,⁴⁰ a inversão dos termos engelsianos: trata-se de pensar um caminho que “leve da ciência à utopia”⁴¹ e de considerar que as “possibilidades utópicas não são absolutamente utópicas”⁴² – tal entrelaçamento permitirá visualizar a não-antinomia entre “socialismo utópico” e “socialismo científico” na Teoria Crítica de Herbert Marcuse. Trata-se de reafirmar o projeto emancipatório de 1844, que não colocava em oposição o advento de novas sensibilidade e subjetividade com a edificação de estruturas e instituições sociais livres, ao contrário do que ocorreu com as experiências do mundo soviético: no pensamento de Herbert

³⁷ “*Utopie concrète*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaullilée, 1976, p. 76.

³⁸ MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 200, p. 138.

³⁹ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7° ed., Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 139.

⁴⁰ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 14.

⁴¹ Idem, p. 14.

⁴² Idem, p. 22.

Marcuse, “utopia” e “ciência” se solidarizam no projeto de edificação do “socialismo integral”,⁴³ um novo princípio de realidade denominado *ethos* estético [ver abaixo em 2.2 – *Nova sensibilidade e socialismo integral* e 3.3 – *Ethos estético*] que supere o vigente princípio de realidade. Trata-se, outrossim, de levar em consideração que emancipação e utopia, para o filósofo frankfurtiano, são pensadas em acordo com a ideia hegeliana de superação [*Aufhebung*]: elementos que se formam e crescem dentro de uma sociedade, colocam-na em obsolescência e mostram que, para que a liberdade e a felicidade alcancem um patamar mais elevado, é preciso eliminar o enquadramento institucionalizado para fazer da utopia, topia;⁴⁴ da hipótese de uma civilização não-repressiva, uma possibilidade cada vez mais realista.

Tal como em Marx, nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*, Marcuse argumenta favoravelmente à necessidade da transformação radical da sociedade em *Novas fontes de pesquisa sobre o materialismo histórico* [*Neues Quellen zur Grundlegung des Historischen Materialismus* (1932)]: como a alienação embarga a satisfação das necessidades e não permite o desenvolvimento das potencialidades humanas, a única maneira de alcançar a vida que, em lugar de limitar, oferte o desenvolvimento das múltiplas potencialidades do próprio homem, é o socialismo. Com efeito, já em 1932, independentemente da forma como se pense a periorização do pensamento do Autor,⁴⁵ Marcuse apresenta um marxismo não-ortodoxo à medida que a necessidade da transformação revolucionária não ocorre por fatores meramente políticos e econômicos, como diagnosticavam as burocracias dos partidos comunistas da época, mas porque a repressão sobre o indivíduo poderia incliná-lo a recusar e a rebelar-se contra a ordem: o peso da individualidade é, em Marcuse, maior que na ortodoxia e, posteriormente, em *Eros e civilização*, a possibilidade dela caracterizar-se como fator estimulante para a transformação revolucionária será desenvolvida [ver adiante, em 1.5 – *Política e Psicanálise*]. Faz parte da análise marcusiana dos *Manuscritos econômicos*

⁴³ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 13.

⁴⁴ KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 320.

⁴⁵ Douglas Kellner considera que existem três estágios: o marxismo heideggeriano [1928-1933], a Teoria Crítica ortodoxa [1933-1941] e o mais autoral deles [Pós-Segunda Guerra] [KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 363]. Wolfgang Leo Maar argumenta que se convencionou dividir a obra marcusiana em três fases: “A [...] inicial, com acento fenomenológico, anterior a sua participação na *Revista*; a [...] filosófica do primeiro período frankfurtiano, de 1934 até 1955; a [...] centrada numa Teoria Crítica da Sociedade, iniciando em 1955, com *Eros e civilização* etc”. [MAAR, W. L. “Marcuse: em busca de uma ética materialista” In: MARCUSE, H. *Cultura e sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, São paulo: Paz e Terra, 1997, p. 16].

e filosóficos não apenas apontar a necessidade de novas instituições, mas também a preocupação com novas e refinadas sensibilidades, meios de gratificá-las, nova consciência, desenvolvimento das potencialidades humanas e, em suma, a emancipação humana e individual. Douglas Kellner⁴⁶ argumenta que o marxismo pensado por Marcuse, em 1932, enfatizava a subjetividade, a análise das necessidades, a emancipação e o método da dialética hegeliana como provedor de categorias de transformação social. A ênfase na subjetividade também tinha, como pano de fundo, a inserção de Marcuse nas problemáticas do Idealismo Alemão e de Heidegger, uma vez que as duas correntes a exageram frente às questões objetivas. A própria leitura que Marcuse fez de Marx, na mesma época, estava focada na ideia de natureza humana e não nas categorias de trabalhos posteriores, como as presentes em *O capital*; assim, ainda não havia, em Marcuse, um completo domínio da teoria da história e da sociedade em Marx, o que diminuiu o peso das causas sócio-econômicas, das contradições imanentes ao capitalismo e da luta de classes. Contudo, o marxismo de Marcuse não era, de outro lado, meramente antropológico, uma vez que, a despeito de ainda estar preso à ontologia, havia o esforço argumentativo de apresentar a natureza humana como formada historicamente e, assim, mesmo o modo de ser do homem na época, alienado, poderia ser alterado.

Ademais, tal como Marx, Marcuse não pensa que a emancipação ocorra mediante reformas: contra Proudhon, Marx argumentara que não seria possível resolver os problemas decorrentes da alienação e da propriedade privada enquanto elas forem a subjacência social;⁴⁷ da mesma forma, Marcuse não considera que o reformismo político e/ou econômico resolveria a questão, uma vez que a vida continuaria alienada – a revolução seria o único caminho e, além de Marx, Marcuse apóia-se, de acordo com Douglas Kellner, na ideia de revolução pensada por Rosa Luxemburg.⁴⁸ Emancipação,

⁴⁶ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 81 *et seq.*

⁴⁷ MARX, K. “O trabalho alienado” In: *K. Marx; F. Engels: História*. Trad. de Florestan Fernandes, Viktor Von Ehrenreich, Flávio René Kothe, Régis Barbosa e Mário Curvello, São Paulo: Ática, 1989, p. 162.

⁴⁸ Em *Reforma ou revolução?*, Rosa Luxemburg combate a tese reformista que, a partir de Edouard Bernstein, tornou-se uma das principais correntes no Partido Social Democrata Alemão; para a Autora, a tese do colapso do capitalismo não está invalidada sob o contexto de fatores que significariam *adaptação*, tal como pensados por Bernstein. Ao contrário, o que significaria adaptação redundaria em aprofundamento da crise, a saber, [1] o sistema de crédito aguçaria ainda mais a crise de superprodução, [2] a concentração da economia com fusões de empresas e monopolização de mercados não significariam o fim da anarquia da produção, uma vez que são apenas a forma generalizada da própria expansão da produção e da distribuição, levando as contradições de uma economia interna também para o exterior e [3] Rosa Luxemburg também recusa a ideia de que existia, na época, um fortalecimento da classe média

em Marcuse, é uma perspectiva que, além das referências a Marx e a Rosa Luxemburg, fundamenta-se na noção hegeliana de *superção* [*Aufhebung*]:⁴⁹ o todo mantém a alienação e a inverdade, por isso, reformas cosméticas não o negam e são insuficientes para alcançar uma sociedade qualitativamente diferente; é preciso que o projeto emancipatório incorpore elementos de negação à ordem estabelecida para, assim, ensejar outra que não empreenda instituições repressoras. Trata-se do tema canônico de transição capitalismo-socialismo, que Marcuse resume, em *Marxismo soviético* [1957]: a primeira fase do socialismo é a negação da fase precedente [capitalista], mas ainda pré-condicionada por ele e caracterizada pelo

[1] alto grau de produtividade tecnológica e industrial, não utilizada em sua plena capacidade de tornar a vida mais humana para todos, pois isso seria contrário à utilização privada lucrativa. [2] O crescimento da produtividade para além das possibilidades de controle privado, que se exprime em certas mudanças nas instituições sociais (concentração do poder econômico e concomitante com o poder político, declínio da livre competição e da atividade direcional do empreendedor), e a conseqüente tendência à apropriação e controle públicos. [3] O crescimento da organização política das classes trabalhadoras, que, agindo com consciência de classe, perseguem seus ‘objetivos reais’, não dentro do sistema, mas *contra* este.⁵⁰

Contudo, cento e vinte anos após os *Manuscritos econômicos e filosóficos*, de Marx, e vinte e oito anos após *Novas fontes de pesquisa sobre o materialismo histórico*, de própria autoria, Marcuse argumentou, em *O homem unidimensional* [1964], que parecia⁵¹ que o conceito de alienação tornara-se questionável:⁵² a existência de *novas formas de controle social* trouxe mudanças para a questão da alienação, uma vez que ela

e a melhoria de condições econômica e política do proletariado, ao contrário, ela reafirma a tese marxista de proletarianização e mostra como o grande capital continua incorporando setores menores da burguesia, proletarianizando-os. Assim, Rosa Luxemburg reafirma a necessidade de ação política revolucionária para se alcançar o socialismo e recusa a proposta reformista de Bernstein. [LUXEMBURG, Rosa. *Reforma ou revolução?* 4^o ed. Trad. de Manuel Augusto Araújo, Lisboa: Estampa, 1970, p. 11 *et seq.*]. Para Douglas Kellner, a reafirmação de Rosa Luxemburg de que somente uma revolução total emanciparia humana e politicamente o proletariado, e não um programa reformista, também apresenta-se em Marcuse e permeia sua obra até os trabalhos mais maduros [KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 85].

⁴⁹ Idem, p. 320.

⁵⁰ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, pp. 28-29.

⁵¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 69.

⁵² Em *Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada – uma contribuição ao debate* [1965], Marcuse escreveu de modo enfático: “[...] Será que ainda faz sentido falar em alienação quando os indivíduos nesta sociedade realmente se encontram a si mesmos nos seus automóveis, aparelhos de televisão, *gadgets*, jornais e políticos? Este é um mundo de identificação – não são mais objetos mortos que se opõem ao indivíduo como se fossem estranhos.” MARCUSE, H. “Perspectivas do Socialismo na Sociedade Industrial Avançada – uma contribuição ao debate” In: LOUREIRO, I. [Org.] *A Grande Recusa Hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999, p. 49.

tornou-se menos perceptível e, concomitantemente, mais objetiva, ensejando, em lugar de possibilidade de mudança por parte dos trabalhadores, tal como defendida por Marx e Engels em *A ideologia alemã*,⁵³ administração da sociedade sobre eles como não existira no século XIX. Este capítulo investiga quais foram as novas formas de controle que alteraram a questão e sob qual subjacência social elas repousaram. Destaca-se, ainda, que as experiências da primeira metade do século XX, como duas guerras mundiais e o evidente descompasso entre tecnologia e progresso e entre ciência e desenvolvimento moral, obsolescência do liberalismo e estabelecimento de um capitalismo monopolista, conversão da Revolução Russa em stalinismo, fracasso da Revolução Alemã, adesão do Partido Social-Democrata Alemão a um programa reformista etc., contribuíram para que Herbert Marcuse e a Teoria Crítica⁵⁴ não repetissem o diagnóstico do marxismo ortodoxo, caracterizado pela ideia de que as crises capitalistas redundariam mecanicamente na edificação do socialismo, e procurassem explicações para tais eventos históricos de maneira desagrilhoada das ideologias, tanto as oriundas do supracitado movimento ligado às burocracias de partidos que se autodeclaravam representantes do proletariado, como as conservadoras e as liberais.

1.1– TECNOLOGIA

Em *O homem unidimensional*, Marcuse considera a tecnologia como uma das novas formas de controle social: como ela contribui para a produção de bens que conformam os átomos sociais [para o conceito de átomo social, ver adiante, em 1.5 – *Política e Psicanálise*], ajuda a subtrair-lhes a liberdade, funciona como instrumento de administração e, portanto, não pode ser considerada neutra. Este tópico pretende

⁵³ “[...] A contradição entre a personalidade do proletário em particular, e as condições de vida que lhe são impostas, isto é, o trabalho, aparece-lhe com evidência, sobretudo porque ele já foi sacrificado desde a sua primeira juventude e não terá jamais a oportunidade de chegar, no âmbito de sua classe, às condições que o fariam passar para uma outra classe. Portanto, enquanto os servos fugitivos só queriam desenvolver livremente suas condições de existência já estabelecidas e fazê-las valer, os proletários, se quiserem afirmar-se enquanto pessoa, devem abolir sua própria condição de existência anterior, que é, ao mesmo tempo, a de toda a sociedade até hoje, quer dizer, abolir o trabalho. Eles se colocam com isso em oposição à forma pela qual os indivíduos da sociedade até agora escolheram como expressão de conjunto, isto é, em oposição ao Estado, sendo-lhes preciso derrubar esse Estado para realizarem sua personalidade”. MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. Trad. de Luís Cláudio de Castro e Costa, São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 90.

⁵⁴ BRONNER, S. E. *Da Teoria Crítica e seus teóricos*. Trad. de Tomás R. Bueno Meneguelo, Campinas: Papirus, 1997, p. 12.

explicitar como emergem dos trabalhos de Marcuse as ideias de que a tecnologia constitui-se de um “*a priori*” que, empregado no maquinário, na produção e na distribuição de mercadorias, entrelaça os poderes produtivo e político, procede com operacionalismo, factualidade e relaciona-se com a ideia de razão instrumental, tal como caracterizada por Horkheimer e Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, ou de uma *razão tecnológica*, expressão usada por Marcuse [que denota algumas diferenças em relação ao conceito de Horkheimer e Adorno] e alvo de um projeto de superação da realidade vigente que precisa, assim, encontrar e efetivar uma Razão que não esteja agrilhoadada pelos imperativos do aparato tecnológico e suas vicissitudes, a saber, a *razão pós-tecnológica*.

Para mostrar como a tecnologia caracteriza-se como forma de controle social, Marcuse retoma o argumento que Marx usara no capítulo “A maquinaria e a indústria moderna” de *O Capital*, que indicava o trabalhador da grande indústria como desapropriado do controle que o antigo trabalhador das manufaturas, do artesanato e do trabalho a domicílio possuía acerca de sua atividade e, de maneira mais ampla, o argumento presente em *A ideologia alemã*, que apontava o mercado como uma força que se impunha às formas tradicionais de sociabilidade e apoderava-se delas, subvertendo-as. Na grande indústria, argumentara Marx, a força motriz e a transmissão que movem as máquinas e as unem em cooperação e em sistema, mecanizam a exploração e reduzem os trabalhadores ao manuseio de instrumentos de máquinas que fornecem matérias-primas a serem transformadas pelas máquinas seguintes, formando um “grande autômato”;⁵⁵ com efeito, os trabalhadores são reduzidos a “complementos”⁵⁶ das máquinas, uma vez que resta a eles a adaptação ao movimento ininterrupto da produção mecanizada.

O argumento de Marx é extensivo à obra de Marcuse, uma vez que a ideia de que o trabalhador encontra-se inferiorizado em relação à máquina está contemplada em muitos escritos do segundo Autor; contudo, este pensa o maquinário como dominação coagulada, materializada, mecanizada, conforme expressam três de seus textos. Em *Sobre os fundamentos filosóficos do conceito de trabalho na ciência moderna [Über die philosophischen Grundlagen des wirtschaftswissenschaftlichen Arbeitsbegriffs* (1933)], Marcuse argumentou que o fenômeno exposto por Marx ocorria, além do

⁵⁵ MARX, K. *O Capital: o processo de produção do capital. Vol. I.* 14^o ed. Trad. de Reginaldo Sant’Anna, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 434.

⁵⁶ Idem, p. 482.

maquinário, em outros âmbitos do conhecimento: a ciência econômica considerou o trabalhador como qualquer outro objeto na produção, coisificando-o, uma vez que, mesmo manuseando instrumentos, limita-se a obedecer a um procedimento, um plano, um projeto, uma norma e, em última instância, é guiado pela imanência das próprias coisas que o circunda. Em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* [*Einige gesellschaftliche Folgen moderner Technologie* (1941)], Marcuse também expôs o quanto o indivíduo é rebaixado em relação ao todo e, ao mesmo tempo, como tal rebaixamento relaciona-se com uma racionalidade instrumental:⁵⁷ sob o capitalismo monopolista, a produção de mercadorias mecanizada e racionalizada concentra os produtores mais fracos sob o domínio dos mais fortes, com “grandes empresas da indústria mecanizada”⁵⁸ que retiram a autonomia do antigo sujeito da livre concorrência, uma vez que as empresas monopolistas controlam a economia da extração de matéria-prima à distribuição dos produtos finais e, para isso, empregam a tecnologia, conseguindo o máximo de eficiência e monopolizando o mercado. Marcuse argumenta que, para o trabalhador, as implicações atingiram seus corpos e mentes: a antiga racionalidade individualista da era liberal transformou-se em *racionalidade tecnológica*, esta “estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que predisõem os homens a aceitar e introjetar os ditames do aparato”,⁵⁹ caracteriza-se como uma racionalidade objetiva e factual, permite a transformação dos homens em peritos coordenados segundo uma padronização de desempenhos que deve ser comum para todos, na qual o que importa não é a autonomia individual, mas a subserviência aos padrões predeterminados pelo aparato que impõe metas que não foram traçadas pelo átomo social. Apenas sob a racionalidade factual isso se tornou possível: o expurgo da idiosincrasia e a subserviência às instruções do aparato expressam a substituição da antiga razão autônoma da era liberal pelo imperativo do aparato e sua gerência científica – para a sobrevivência sob esta ordem, o átomo social precisa subordinar-se incondicionalmente à verdade estabelecida pelo aparato, verdade denominada por Marcuse como “verdade tecnológica”,⁶⁰ fundada na heteronomia e na factualidade, não naquela autonomia pretendida por Kant e naquela razão crítica desejada por Hegel. O pensamento do trabalhador torna-se padronizado e heterônomo: a interiorização dos controles exteriores

⁵⁷ Em *Capitalismo de estado: alcances e limites* [*State Capitalism: its possibilities and limitations*], Pollock descreve o fenômeno nos termos de sua teoria econômica.

⁵⁸ MARCUSE, H. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 76.

⁵⁹ Idem, p. 77.

⁶⁰ Idem, p. 84.

representa autodisciplina e autocontrole, elimina a oposição individual e coletiva, uma vez que a razão, por estar padronizada, não tem mais poder de transcender a racionalidade tecnológica do aparato, retirando dos átomos sociais e das associações ligadas a eles a pretensão de mudarem a ordem. Em *O homem unidimensional*, Marcuse mostra que a organização tecnológica da sociedade empenha-se em produzir e distribuir tudo que atende à satisfação do que é socialmente desejado e permitido, por isso, submete o átomo social e grupos com interesses particulares – trata-se de produzir e distribuir a todo custo, o que significa rebaixamento das pessoas diante da produção e do maquinário. Assim, Marcuse, mostra a *vinculação do poder político com a produção*, uma vez que acima das pessoas, a máquina torna-se “o mais efetivo instrumento político”⁶¹ à medida que qualquer individualidade é supressumida pelo aparato produtivo. A máquina é o poder humano armazenado e mecanizado que se impõe contra o próprio homem: em Marx, embora o homem apareça como complemento da máquina, ele é autônomo suficientemente para empreender o projeto emancipatório de mudança; em Marcuse, o homem encontra-se subtraído da base social [liberalismo] que ainda preservava a autonomia em algum grau, é padronizado pela racionalidade tecnológica e disciplinado [dominação interiorizada]. Trata-se de um deslocamento, de Marx a Marcuse, do liberalismo ao capitalismo monopolista, da autonomia à heteronomia, da razão crítica à factualidade; com efeito, há o esforço do filósofo frankfurtiano, de acordo com o espírito do materialismo histórico, em expor a dificuldade concernente à emancipação sob a nova conjuntura, o que o faz argumentar que o avanço tecnológico, além de não levar à emancipação, contribui para bloqueá-la. Desloca-se, outrossim, o conceito marxiano de ideologia, anteriormente aplicado às ideias mistificadoras da realidade e que legitimavam a dominação, e que ainda existiam na época de Marcuse [positivismo, behaviorismo, empirismo subserviente aos fatos que normatiza as pesquisas da Sociologia e Psicologia aplicadas à indústria, Filosofia da linguagem anglo-americana...], para a *materialização da ideologia na própria realidade*, sobretudo, no processo produtivo, tal como o uso da ciência e da tecnologia para fabricar mercadorias que atendiam às satisfações de falsas necessidades [ver abaixo em 1.2 – *Falsas necessidades e liberdade*]: a ciência e a tecnologia não eram, para o filósofo frankfurtiano, *apenas* parte da superestrutura ideológica e epifenômenos da

⁶¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 43.

infraestrutura, mas parte desta, uma vez que serviam para “instituir novas formas, mais efetivas e prazerosas, de controle e coesão social”⁶² e que faziam da sociedade tecnológica um “sistema de dominação que já opera no conceito e na construção das técnicas”,⁶³ uma fusão entre tecnologia, cultura, política e economia que formava um “sistema onipresente”.⁶⁴ Com efeito, na sociedade industrial avançada, a formação histórica que é objeto da reflexão marcusiana, era aquela que atingira um “estágio mais avançado de alienação”, pois esta tornara-se objetiva, fundira todos os âmbitos em acordo com o operacionalismo da racionalidade tecnológica e originara uma realidade social “*mais* ideológica que sua predecessora, visto que hoje a ideologia está no próprio processo de produção”,⁶⁵ a saber, a sociedade e o homem unidimensionais.

Nem epifenômeno da dimensão infraestrutural, nem determinismo tecnológico: a ideia de Marcuse acerca da sociedade industrial avançada é aquela na qual há “interação recíproca”⁶⁶ entre ciência, tecnologia, cultura e economia. Como estes âmbitos foram fundidos, é preciso considerar que o modo como a tecnologia é construída, de um lado, atende aos interesses particulares de administração, controle e economia; de outro, como a sociedade é moldada também pelas formas tecnológicas de produção material, ela projeta uma cultura, um modo de vida marcado pelo operacionalismo. Se construída sob outras bases e interesses [ver abaixo em 2.2 – *Nova sensibilidade e socialismo integral*], a tecnologia ganharia outra característica que não a de dente da engrenagem do sistema de produção e reprodução de mercadorias e satisfações questionáveis e, assim, ela é pensada como parte do projeto utópico de emancipação. Portanto, ela mostra-se não tão autônoma quanto uma leitura superficial, que apresenta Marcuse como um determinista tecnológico e vitimado por uma tecnofobia, faz parecer. As afinidades entre racionalidade tecnológica e economia capitalista mostram as relações entre indústria, capitalismo, tecnologia e dominação e as implicações mútuas entre elas contribuem para a explicação do porquê, a despeito do pujante progresso científico e tecnológico [quantitativo], persistem o irracionalismo, a subserviência da Razão ao interesse pelo lucro, a dominação do homem por coisas, máquinas e burocracias. Em *Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber*, Marcuse mostra a irracionalidade da razão sob os interesses do capital, uma vez que o progresso

⁶² Idem, p. 36.

⁶³ Idem, p. 36.

⁶⁴ Idem, p. 37.

⁶⁵ Idem, p. 49 [grifo do Autor].

⁶⁶ “*Reciprocal interaction*”. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 263.

tecnológico demanda destruição das forças produtivas e crescimento da riqueza acompanhado de prolongamento da luta pela existência, isto é, agressões tecnológicas, inteligíveis pela imbricação entre racionalidade tecnológica e razão capitalista-burguesa:

[...] É a máquina que determina, mas a ‘máquina’ desprovida de espírito é espírito coagulado. Só esse fato lhe confere o poder de obrigar os homens a servi-la. [...] Mas por ser ‘espírito coagulado’, ela também é dominação dos homens sobre os homens: assim *essa* razão técnica reproduz a escravização. A subordinação à técnica converte-se em subordinação à dominação em geral; a racionalidade técnica formal se torna racionalidade política material [ou o contrário, já que desde o início a razão técnica era a dominação do empreendimento privado sobre o trabalho ‘livre’?]. [...] O conceito de razão técnica talvez seja ele próprio ideologia. Não somente sua aplicação mas já a técnica ela mesma é dominação [sobre a natureza e sobre os homens], dominação metódica, científica, calculada e calculista. Determinados fins não são impostos apenas ‘posteriormente’ e exteriormente à técnica – mas eles participam da própria construção do aparelho técnico; a técnica é sempre um *projeto* sócio-histórico; nela encontra-se projetado o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pretendem fazer com o homem e com as coisas. Uma tal ‘finalidade’ da dominação é ‘material’, e nesta medida pertence à própria forma da razão técnica.⁶⁷

No mesmo espírito de expor [1] as interações recíprocas entre racionalidade tecnológica e razão capitalista-burguesa e [2] a sociedade industrial avançada como mais ideológica que as formações sociais anteriores, outros dois argumentos em *O homem unidimensional* ratificam a tecnologia não como mero reflexo das condições sociais e históricas do século XX, mas *veículo* de controle social. Um deles foi a exposição da arbitragem e da modificação dos conflitos sociais pelo progresso técnico:⁶⁸ ao unir e mobilizar as forças internas, produzir e distribuir mercadorias, estimular o emprego e, conseqüentemente, elevar o padrão de vida, o progresso técnico contribui para a administração das depressões e para a estabilização dos conflitos, tornando “suportáveis”⁶⁹ as contradições da estrutura social da sociedade capitalista. Portanto, além de rebaixar os homens, a tecnologia administra-os e arbitra os conflitos à medida que mobiliza as pessoas contra o inimigo externo e a favor da produção e distribuição de bens que elevam o padrão de vida. O outro argumento foi a exposição da

⁶⁷ MARCUSE, Herbert. “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber” In: *Cultura e Sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, pp. 131-132 [grifo do Autor].

⁶⁸ Sob o contexto da Guerra Fria, Marcuse argumenta que a pressão do comunismo internacional sobre a sociedade industrial avançada e a ameaça de uma guerra nuclear também modificam e arbitram os conflitos sociais, uma vez que mobilizam as forças internas contra a ameaça externa. Progresso técnico e pressão do comunismo internacional compõem forças que mobilizam a sociedade para uma mobilização da produção, do emprego e para a elevação do padrão de vida. MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 69.

⁶⁹ Idem, p. 57.

racionalidade técnica empregada para a produção e distribuição de mercadorias encontrar-se “personificada”⁷⁰ no aparato produtivo: de um lado, personifica-se na mecanização das fábricas, nos instrumentos e ferramentas, de outro, no modo como os homens têm de trabalhar para se adaptarem ao processo mecânico, manuseando-o. A personalização da racionalidade tecnológica nas máquinas e nas ações dos homens diante delas funciona como meio de controle e coesão à medida que incorpora as classes trabalhadoras, reduzindo os homens e os objetos a “instrumentalidades em um todo que tem sua *raison d'être* nas realizações de sua produtividade poderosa”.⁷¹ Em conjunto, os três argumentos de Marcuse apontam como a tecnologia contribui para a *administração* da sociedade: como os átomos sociais estão rebaixados diante do maquinário e têm suas ações e pensamentos regulados pelas máquinas, e não por si mesmos, são objetos de controle; como todos estão mobilizados [também pelo maquinário] para que o padrão de vida aumente e como já incorporaram a racionalidade do aparato produtivo, a sociedade é administrada tecnologicamente: oferta, a despeito da subtração de liberdade, a elevação do padrão de vida pelos bens que disponibiliza; disciplina a mente e a percepção dos átomos sociais a ponto destes não notarem-se como alienados e a racionalidade tecnológica que os circunda como alienante, mas acreditarem que ela seja neutra em virtude de sua eficiência e de sua racionalidade. Portanto, a dominação não ocorre meramente mediante a tecnologia, mas *como* tecnologia: a racionalidade que é perpetrada tecnologicamente é, com efeito, também uma racionalidade *política* para manter a irracionalidade que impede a pacificação da existência, uma vez que a produção e a distribuição de bens supérfluos que o *status quo* exige não pode cessar.

Nota-se, outrossim, que Marcuse não se limita a pensar a tecnologia como forma de controle social concernente apenas à caracterização do maquinário empregado; se o corpo e a mente dos trabalhadores são afetados, a análise marcusiana contempla as mudanças no ser do trabalhador, individualmente, e da classe trabalhadora, em âmbito

⁷⁰ Idem, p. 41. O termo “personificação” [*Verkörperung*] foi usado em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* como significado da máquina ter incorporado a racionalidade e a tecnologia do aparato produtivo e operar segundo padrões determinados de alcançar, com o máximo de eficiência, metas que não foram estabelecidas pelos “indivíduos” [MARCUSE, H. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 79]. O mesmo sentido é empregado em *O homem unidimensional*, quando Marcuse argumenta que a racionalidade tecnológica está incorporada/personificada no aparato produtivo [MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 58].

⁷¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, pp. 58-59.

geral. Maquinário e trabalhador compõem um quadro de administração tecnológica da sociedade que embarga o projeto emancipatório como fora pensado por Marx. Em *O homem unidimensional*, elencam-se fatores que mostram como o corpo e a mente dos trabalhadores foram alterados. Um deles é a *automação*: não ocorre o dispêndio de energia física no nível que Engels havia exposto em *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra* e Marx havia descrito como embrutecedor em *O Capital*;⁷² no seu lugar, intensificou-se, no século XX, o dispêndio de energia mental à medida que, para majorar a exploração, aumentaram-se a velocidade e o controle do maquinário sobre o trabalhador, isolou-o em relação aos outros e o despolitizou. Trata-se de uma “escravização mental”⁷³ [*masterly enslavement*], uma vez que padroniza-se a rotina de trabalho tecnologicamente para o aumento da produtividade e, com isso, aumenta a repressão ao mesmo tempo que *integra* os trabalhadores que não se veem mais como meras “bestas de carga”⁷⁴ – eles sentem-se satisfeitos do ponto de vista energético em virtude da economia de energia física e não vivem mais em meio à sujeira e ao esforço degradante que faziam deles a negação da sociedade, ao contrário, são integrados a uma pretensa comunidade tecnológica e, assim, *administrados*.

Esse tipo de escravidão mental não é essencialmente diferente daquele da datilógrafa, do bancário, de vendedores persuasivos e do locutor de televisão. A padronização e a rotina assimilam as ocupações produtivas e não-produtivas. O proletário dos estágios anteriores do capitalismo era, na verdade, a besta de carga, que proporcionava pelo trabalho de seu corpo as necessidades e luxos da vida enquanto vivia na imundície e na miséria. Assim, ele era a negação viva de sua sociedade. Em contraste, o trabalhador organizado nos setores avançados da sociedade tecnológica vive sua negação menos perceptivelmente e, como os outros objetos da divisão social do trabalho, ele está sendo incorporado à comunidade tecnológica da população administrada. Mais ainda, nos setores mais bem sucedidos da automação, um tipo de comunidade tecnológica parece integrar os átomos humanos no trabalho. A máquina parece instilar um ritmo entorpecente nos operadores.⁷⁵

Outro fator exposto por Marcuse em *O homem unidimensional* é a “tendência assimiladora” presente na “estratificação ocupacional”:⁷⁶ nos países mais avançados da sociedade industrial, declina-se a mão-de-obra operária e aumenta-se o número de

⁷² MARX, K. *O Capital: o processo de produção do capital. Vol. I.* 14^o ed. Trad. de Reginaldo Sant’Anna, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 449.

⁷³ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada.* Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 60.

⁷⁴ Idem, p. 60.

⁷⁵ Idem, pp. 60-61.

⁷⁶ Idem, p. 61.

trabalhadores de “colarinho-branco”⁷⁷ e com funções intelectuais na produção, bem como a participação de trabalhadores em funções não ligadas a ela [setor terciário] – fenômenos que contrariam tanto a tese da pauperização como a de que a emancipação não havia ocorrido por falta de consciência revolucionária do proletariado e por ausência de um partido que auxiliasse o mesmo a deixar de ser uma *classe em si* para se tornar uma *classe para si*. Em *Teoria e prática* [*Theorie und Praxis* (1974)], Marcuse argumenta que há *integração*, ideológica e *material*, dos trabalhadores às “classes médias”:⁷⁸ eles consomem mercadorias criadas sob a conjuntura da aplicação intensiva da técnica e da ciência à produção e do aumento do padrão de vida que os países ricos conquistam ao manter outros em dependência. Assim, em lugar de pauperização, o argumento de Marcuse acerca da mudança na estratificação ocupacional aponta para um “*aburguesamento*”:⁷⁹ os trabalhadores aspiram coisas imanentes ao sistema e reproduzem o estado de coisas que os dominam, uma vez que o capitalismo monopolista oferta compensações materiais. Mesmo os que continuam trabalhando na operação de máquinas são integrados à medida que o conjunto de ferramentas e relações mecânicas diminuem a autonomia profissional e o poder de parar a produção, pois os trabalhadores dependem, dessa vez, mais de outros setores e profissões do que nas antigas unidades fabris. De modo geral, os trabalhadores perderam o poder de refutação da sociedade estabelecida por não disporem mais do poder específico [e com algum grau de autonomia] de parar determinados processos produtivos que representavam ameaças individuais e à classe como um todo. A máquina não mais como instrumento individual de produção altera, ainda, a “noção marxiana de ‘composição orgânica do capital’ e, com ela, a teoria da criação da mais-valia”:⁸⁰ Marcuse argumenta, em *O homem unidimensional*, que, sob a automação, a relação entre trabalho morto e trabalho vivo parece se alterar até o ponto no qual a produtividade determina-se mais pelas máquinas do que pelo rendimento individual e, citando Serge Mallet em *Arguments n° 12-13* e Daniel Bell em *Automation and Major Technological Change* [relatório da AFL-CIO], no limite, a automação significa o fim da mediação do trabalho, uma vez que o rendimento de um homem não se mede separadamente à máquina, o que torna

⁷⁷ Idem, p. 61.

⁷⁸ “*Mittelklassen*”. MARCUSE, H. “Theorie und Praxis” In: *Schriften Band 9*. Springe: Zu Klampen, 2004, p. 145.

⁷⁹ “*Verbürgerlichung*”. Idem, p. 146 [grifo nosso].

⁸⁰ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 62.

inviável o pagamento por tarefa ou por hora – somente com o trabalho medido foi possível prender o homem ao trabalho.

O terceiro fator analisado por Marcuse em *O homem unidimensional* é a integração social e cultural do trabalhador à sociedade: a integração que ocorre na própria fábrica a partir do processo material de produção, a despeito de todas as características negativas da automação, tem correlação com a interdependência do trabalhador com a fábrica, com o esforço do primeiro de auxiliar e participar ativamente na solução dos problemas fabris.⁸¹ Ademais, esta integração que ocorre na produção transplanta-se fora dela em nivelamento de necessidades e aspirações, em atividades de lazer e em políticas comuns a todos,⁸² integrando o trabalhador não somente à fábrica, mas social e culturalmente ao todo social. O quarto fator descrito por Marcuse em *O homem unidimensional* é um “círculo vicioso”⁸³ entre dominantes e dominados e um enfraquecimento da posição negativa que o proletariado teve outrora – a dominação se transfigura em administração uma vez que capitalistas perdem a identidade em meio às funções burocráticas da máquina corporativa e às ações com aparência de racionalidade objetiva; por isso, os dominados perdem o alvo em virtude do “véu tecnológico”⁸⁴ que esconde a dominação e vivem como instrumento de uma máquina corporativa que torna até mesmo seus organizadores e administradores dependentes do gigantismo dos aparelhos burocráticos.

Esta é a forma pura da servidão: existir como um instrumento, como uma coisa. E esse modo de existência não é anulado se a coisa é animada e escolhe seu alimento material e intelectual, se não sente seu ser-coisa, se é uma coisa bonita, limpa e móvel. Inversamente, enquanto a reificação tende a se tornar totalitária em virtude de sua forma tecnológica, os próprios administradores e organizadores se tornam cada vez mais dependentes da

⁸¹ “A assimilação nas necessidades e aspirações, no padrão de vida, nas atividades de lazer e na política deriva de uma integração *na própria fábrica*, no processo material de produção. É certamente questionável se se pode falar de ‘integração voluntária’ [Serge Mallet] em algum outro sentido que não o irônico. Na presente situação, os traços negativos da automação são predominantes: aceleração do trabalho, desemprego tecnológico, fortalecimento da posição de direção, crescente impotência e resignação por parte dos trabalhadores. As chances de promoção declinam visto que os diretores preferem engenheiros diplomados em cursos superiores. Entretanto, há outras tendências. A mesma organização tecnológica que contribui para uma comunidade mecânica no trabalho também gera uma interdependência que integra o trabalhador com a fábrica. Nota-se um anseio por parte dos trabalhadores ‘em contribuir para a solução dos problemas de produção’, ‘um desejo de se engajar ativamente na aplicação de suas próprias inteligências aos problemas técnicos e de produção que estão claramente em conformidade com a tecnologia’. Em algumas das empresas mais avançadas tecnicamente, os trabalhadores mostram até mesmo um sério interesse pela empresa – um efeito frequentemente observado na ‘participação dos trabalhadores’ na empresa capitalista”. Idem, p. 64 [grifo do Autor].

⁸² Idem, p. 63.

⁸³ Idem, p. 67.

⁸⁴ Idem, p. 65.

maquinaria que eles organizam e administram. E essa dependência mútua não é mais a relação dialética entre senhor e escravo, que foi quebrada na luta por reconhecimento mútuo, mas, em vez disso, um círculo vicioso que encerra tanto o senhor quanto o escravo. Os técnicos dominam ou seu domínio pertence àqueles outros que contam com os técnicos como seus planejadores ou executores?⁸⁵

Os quatro fatores explicados por Marcuse expressam sua análise da racionalidade tecnológica e do modo como ela não se aparta do ambiente sócio-histórico dos EUA; em tal pesquisa, diferentemente da tradição do marxismo ortodoxo, o Autor recebe, interpreta e incorpora parte da produção da Sociologia norte-americana: além das recorrências aos dados descritos por Serge Mallet e Daniel Bell na publicação francesa *Arguments*, nota-se que há a recepção da obra do norte-americano C. Wright Mills, autor de *A nova classe média [White collar]* e quem mostrou a característica da “nova classe média” de “colarinhos-brancos”⁸⁶ [termos recorrentes em *O homem unidimensional*, notadamente quando é exposto o segundo fator (tendência assimiladora presente na estratificação ocupacional) da administração tecnológica que altera o ser do trabalhador] a partir de um ecletismo metodológico que conjuga conceitos de Marx e de Weber: um contraste entre a nova classe média, de 1940 [um terço da população], com a antiga classe média, de 1870 [um quinto da população], permitiu ao sociólogo norte-americano elencar um conjunto de atividades que revelavam a “salada ocupacional”⁸⁷ em que uma “massa urbana”⁸⁸ numericamente em crescimento exercia funções de gerência e administração de empresas e da burocracia pública, chefia de seções, consultorias, inspetorias, investigações, atividades que assalariavam profissionais liberais, ocupações técnicas, cargos de confiança, desenho, estatística, assistência social, educação, vendas, publicidade, contabilidade, compra, secretaria, recepção, datilografia, fatura, correspondência, atividades auxiliares, operação de máquinas leves – em suma, trabalhos em empresas, no serviço público e no exército que não promoviam mobilidade social ascendente, não permitiam independência e autonomia, não ofertavam ao ocupante o poder de influência que um grande empresário ou um sindicalista possuíam e, ao contrário, tornavam-no despercebido em um escritório [configurado como um grande arquivo, mecanizado, com divisão do trabalho altamente especializada e que atribuía funções padronizadas a todos os empregados] ou em uma loja, não deixavam-

⁸⁵ Idem, p. 66.

⁸⁶ MILLS, C. W. *A nova classe média [White collars]*. Trad. de Vera Borba, Rio de Janeiro: Zahar, 1969, p. 11

⁸⁷ Idem, p. 309.

⁸⁸ Idem, p. 14 [grifo do Autor].

no imune à inflação, ao desemprego, à guerra, à violência urbana e tecnológica, às patologias psíquicas, à fácil cooptação pela indústria cultural, à alienação completa sobre o resultado do trabalho e à subordinação total em relação às instituições que conduziam-se por uma racionalidade impessoal, planejada, burocrática e que prescrevia as atividades de todas as funções,⁸⁹ reduzindo os colarinhos-brancos a “autômatos”⁹⁰ e, vale dizer, além de politicamente apáticos, eles não eram representados pelas plataformas dos grandes partidos e nem tinham unidade política, ocupacional e de renda, ao contrário, formavam uma “nova pirâmide dentro da antiga pirâmide social.”⁹¹ Contudo, o esforço de muitos pais de família era fazer dos filhos pessoas que ocupassem a posição de “colarinho-branco”, uma vez que a antiga classe média – o pequeno empresário e o produtor agrícola independente – fora proletarizada ou resistira reacionariamente, como *lupem-burguesia*, aos grandes monopólios controladores da produção e do público e sobrevivia lutando por ajudas governamentais e em conluios que fixavam preços artificialmente a fim de evitar a ruína generalizada, assim, negava, materialmente, a arraigada ideologia do “capitalismo utópico”⁹² de livre-concorrência entre pequenos-empresários. Os EUA deixavam de ser um país de pequenos negociantes e tinham uma “nova classe média” resultante da concentração de propriedade, da proletarização dos antigos pequenos proprietários, da especialização dos mecanismos da grande indústria, da aplicação de tecnologia à produção, da necessidade que grandes companhias e governo tinham de trabalhadores nas funções de cálculo estatístico, contabilidade, coordenação do sistema e administração das rotinas, da demanda de pessoal que trabalhasse, à medida que o capitalismo incorporara novos mercados, com a distribuição de mercadorias, vendas,⁹³ organização de crédito, armazenagem, comunicação e publicidade – funções ocupadas pelos colarinhos-brancos, eles formavam o contingente em crescimento e manipulavam objetos, pessoas e símbolos a

⁸⁹ “Nos séculos XVIII e XIX, a razão e a liberdade identificavam-se. As ideias de Freud sobre o indivíduo e as de Marx sobre a sociedade baseavam-se no pressuposto da coincidência entre racionalidade e liberdade. Hoje a racionalidade parece ter assumido uma nova forma, estar localizada não mais no indivíduo, mas em instituições, que por seu planejamento burocrático e previsão matemática usurpam a racionalidade e a liberdade dos homens que nelas estão presos. Por seus planejamentos, as hierarquias do magazine e da empresa industrial, do escritório racionalizado e da repartição pública, dispõem sobre os processos rotineiros de trabalho e padronizam as iniciativas. Nessa usurpação burocrática da liberdade e da racionalidade, os empregados são os elos intercambiáveis das grandes cadeias de autoridade que mantêm a coesão da sociedade”. Idem, p. 20.

⁹⁰ Idem, p. 245.

⁹¹ Idem, p. 84.

⁹² Idem, p. 55.

⁹³ “Em 1870, 70% das pessoas empenhadas no comércio atacadista e varejista eram empresários independentes, e menos de 3% eram *colarinhos-brancos*, em 1940, apenas 27% eram comerciantes varejistas, enquanto 41% eram *colarinhos-brancos*”. Idem, p. 88 [grifo do Autor].

partir do que estava prescrito pela maquinaria, pela burocracia racionalizada e pelos regulamentos de comportamentos, todos executores de um controle impessoal que tornava o dominador oculto e disperso na grande rede de escritórios e procedimentos formais.⁹⁴

E não é apenas no Ocidente que a tecnologia opera como nova forma de controle social: em *Marxismo soviético*, Marcuse argumenta que a URSS também vivia dominada por uma “nova racionalidade”,⁹⁵ semelhante à *racionalidade tecnológica* tal como descrita em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* e que, assim, aproximava-a dos EUA e da Alemanha nazista por usar a mesma racionalidade subjacente⁹⁶ à medida que proclamava uma “verdade pré-estabelecida”⁹⁷ e que organizava, juntamente com um aparelho burocrático, não apenas a indústria, mas toda a sociedade: demandava padronização de atitudes, submissão ao maquinário e expurgo da autonomia e da espontaneidade – a exemplo das sociedades ocidentais, havia centralização da produção, eliminação da competição, coordenação da população pela comunicação de massas, aumento da produtividade a partir do uso da tecnologia e que transformaram a nacionalização [apresentada ideologicamente como equivalente à socialização], também, em forma de controle social em lugar de aboli-lo. Em verdade, Marcuse argumenta que duas tendências se antagonizam no progresso tecnológico experimentado na URSS:

[...] [1] – a mecanização e a racionalização do trabalho podem liberar quantidades cada vez maiores de energia e de tempo individuais do processo material de trabalho, e permitir que essa energia e esse tempo sejam gastos no livre desenvolvimento das faculdades humanas, para além do campo da produção material; [2] – as mesmas mecanização e racionalização gerariam atitudes de conformismo estandarizado e submissão precisa à máquina, a qual requer mais ajustamento e reação que autonomia e espontaneidade. Se a nacionalização e a centralização do aparato industrial caminham *pari passu* à

⁹⁴ “No sistema de autoridade explícita da sociedade firme e sólida do século XIX, a vítima sabia que estava sendo explorada, e a miséria e o descontentamento dos fracos eram explícitos. No mundo amorfo do século XX, em que a manipulação substitui a autoridade, a vítima não reconhece a situação. O objetivo oficial, executado com o auxílio dos mais modernos equipamentos psicológicos, é fazer que as pessoas interiorizem o que a administração deseja que elas façam, sem que tomem consciência das motivações de seus atos. Muitos agulhões estão dentro dos homens, sem que eles saibam como entraram, ou mesmo que existem. Na passagem da autoridade para a manipulação o poder passa do visível para o invisível, do conhecido para o anônimo. E com a elevação dos padrões materiais de vida, a exploração torna-se menos material e mais psicológica”. Idem, p. 129.

⁹⁵ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, p. 77.

⁹⁶ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 202.

⁹⁷ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, p. 84.

repressão da primeira das mencionadas tendências [isto é: com a sujeição do trabalho e sua imposição como ocupação de tempo integral], então o progresso da industrialização equivale ao progresso da dominação. A frequência da máquina, o processo científico de trabalho, torna-se totalitário, com efeitos sobre todas as esferas da vida. A perfeição tecnológica do aparelho produtivo domina governantes e governados, ainda que acentuando as diferenças entre ambos. A autonomia e a espontaneidade ficam confinadas ao nível da eficiência e do desempenho dentro dos padrões estabelecidos. O esforço intelectual, a pesquisa, torna-se apanágio dos engenheiros, dos especialistas, dos administradores. A vida privada e as horas de lazer são encaradas como um *descanso do trabalho* e como uma *preparação para o trabalho*, conforme as ordenações emanadas do aparelho geral. A discordância é encarada não só como um crime político, mas também como uma estupidez técnica, sabotagem, danificação da maquinaria. A Razão não é nada mais que a racionalidade do todo, o funcionamento ininterrupto e o crescimento do aparelho. A experiência da harmonia entre o interesse individual e o geral, entre a necessidade social e a humana, continua a ser uma simples promessa.⁹⁸

Eis, dos EUA a URSS, a racionalidade tecnológica da sociedade industrial avançada *operando* como forma de controle social, de acordo com Marcuse: de um lado, o maquinário empregado rebaixa o trabalhador, apresenta-se como racional, arbitra e administra os conflitos do sistema ao elevar o padrão de vida do trabalhador; de outro, mas não em oposição, o trabalhador não se sente mais um burro de carga à medida que sua energia física é poupada, integra-se à classe média ao invés de se pauperizar e, fora da fábrica, integra-se às necessidades e aspirações de setores não-operários, formando um círculo vicioso entre dominantes e dominados. *O que há na tecnologia para que ela contribua com a dominação?* Caso a argumentação de Marcuse não vá além dos usos que se faz do maquinário, fica a impressão que a tecnologia possa ser neutra, uma vez que poderia ser usada tanto para a dominação como para a emancipação – bastaria o aumento quantitativo da automação e da consequente produção e distribuição de mercadorias para a transformação da “natureza humana”; neste espírito, a leitura de István Mészáros⁹⁹ aproximou a posição de Marcuse a de J. M. Keynes ao negligenciar que, para o filósofo frankfurtiano, a tecnologia caracteriza-se, *per si*, como forma de controle social. Ademais, Mészáros também parece não ter prestado atenção à diferença entre técnica e tecnologia que, exposta em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, evita tal confusão: a técnica teria um quê de neutralidade, pois seu uso contribui tanto para o “autoritarismo quanto para liberdade, tanto a escassez quanto a abundância, tanto o aumento quanto a redução do trabalho árduo.”¹⁰⁰ no mesmo ensaio,

⁹⁸ Idem, pp. 82-83 [grifo do Autor].

⁹⁹ MÉSZÁROS, I. *O poder da ideologia*. Trad. de Magda Lopes, São Paulo: Ensaio, 1996, p. 194.

¹⁰⁰ MARCUSE, H. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 74.

a tecnologia é caracterizada como um “modo de produção”¹⁰¹ que aprisiona o homem nas fábricas e nos escritórios e caracteriza-se, por isso, como forma de controle social, não como neutra. Sívio R. G. Carneiro explica tal diferença usando as categorias canônicas “ato” e “potência”:¹⁰² a técnica pode ser libertadora ou dominadora por ser “potência”, assim, seu uso é que divisará o campo em que se encontra; a tecnologia é dominadora por ser “ato” – preenchida com o conteúdo da ordem repressiva e operando de acordo com ela. Trilhando pelo alvitre de que a tecnologia não é neutra, Marcuse argumenta que, ao carregar a dominação consigo, o progresso tecnológico conduz à intensificação da dominação à medida que avança.

A posição marcusiana expõe, tanto na tecnologia como forma de controle social como nas transformações que ocorreram com a classe trabalhadora, a constituição de uma *racionalidade tecnológica* peculiar à sociedade industrial avançada. Marcuse ultrapassa o argumento marxiano de que os homens estão reduzidos a complementos das máquinas e mostra que há, no maquinário e nos átomos sociais, um “*a priori*”¹⁰³ tecnológico que funde conceitos da ciência pura com a prática e torna a dominação *tecnológica*, empreende uma tecnologia de dominação, transfigura a dominação em *administração* – maquinário e átomos sociais apresentam, em si mesmos, uma dominação sedimentada, coagulada, que impõe a “ordem objetiva das coisas”¹⁰⁴ [leis econômicas, mercadológicas, regulamento da corporação, ritmo de trabalho] como racional e diferente da antiga dominação pessoal que caracterizava a relação entre senhor e escravo ou senhor feudal e servo. Pela subserviência ao procedimento do aparato produtivo alcança-se produção e distribuição eficientes e em larga escala, adquire-se compensações à não-liberdade a que todos se submetem; contudo, e concomitantemente, é pela produção racionalizada que o homem torna-se utilizável tecnicamente, uma vez que seus pensamento e comportamento são meios pelos quais o aparato produtivo explora a natureza e outros homens de maneira eficaz: “[...] A racionalidade técnico-científica e a manipulação técnico-científicas *fundiram-se em*

¹⁰¹ Idem, p. 73.

¹⁰² CARNEIRO, S. R. G. *Herbert Marcuse e a biopolítica*. Tese de doutorado em Filosofia, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014, p. 203.

¹⁰³ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 159.

¹⁰⁴ Idem, p. 153.

novas formas de controle social”.¹⁰⁵ O termo fusão [*Weld*] expressa o alcance do argumento de Marcuse: a produção e a dominação racionais estão corporificadas no aparato produtivo [maquinário e metodologia de trabalho] que, por ser eficiente, produz e disponibiliza as mercadorias em larga escala e debilita a oposição à ordem estabelecida à medida que oferta conforto. A racionalidade tecnológica não é apenas um meio mais eficiente de produção, mas *forma de controle social*, fenômeno expresso na explicação da natureza em termos meramente quantitativos, na justificação da dominação, na aparência de neutralidade, na separação entre ciência e ética, no abandono de questões *o que é?* e na concentração em questões *como?*¹⁰⁶ O “*a priori* tecnológico”¹⁰⁷ *subjacente* predetermina a natureza como instrumento de controle e organização, por isso, é também um *a priori* político: o denominador comum entre ambos é o tratamento dos objetos como passíveis de controle e organização [operacionalismo] – argumento semelhante à ideia de razão instrumental tal como pensada por Horkheimer e Adorno em *Dialética do Esclarecimento*.¹⁰⁸ O progresso técnico é político porque voltado à dominação, “a tecnologia se torna o grande veículo de *reificação*”¹⁰⁹ à medida que controla e organiza a natureza e os homens; e mais: antes mesmo de colocada em prática, a tecnologia contém a dominação em si mesma. A política é técnica de dominação porque constituída de instrumental tecnológico para o controle.

Trata-se, de acordo com a leitura de Andrew Feenberg¹¹⁰, de um trajeto filosófico que [1] parte de *Kant*, com a análise das formas puras anteriores e pré-condicionadora da experiência, contempladas pelas expressões “*a priori*” e “transcendental”; [2] é

¹⁰⁵ Idem, p. 155 [grifo nosso].

¹⁰⁶ Idem, pp. 155-160.

¹⁰⁷ Idem, p. 161.

¹⁰⁸ Marcuse cita a *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, nos quinto e sexto capítulos de *O homem unidimensional*. Ver adiante, nos parágrafos seguintes dessa tese, a exposição da característica instrumental da ciência para, assim, notar-se as ideias convergentes e divergentes que há entre os autores.

¹⁰⁹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 172 [grifo do Autor]. Outra passagem é significativa: “[...] Hoje, a dominação perpetua e se amplia não apenas através da tecnologia, mas *como* tecnologia, e a última fornece a grande legitimação do poder político em expansão, que absorve todas as esferas da cultura. Nesse universo, a tecnologia também provê a grande racionalização da não-liberdade do homem e demonstra a impossibilidade ‘técnica’ de ele ser autônomo, de determinar sua própria vida. Pois essa não-liberdade não aparece nem como irracional nem como política, mas sim como submissão ao aparato técnico que amplia os confortos da vida e aumenta a produtividade do trabalho. A racionalidade tecnológica então protege, ao invés de negar, a legitimidade da dominação e o horizonte instrumental da razão se abre em uma sociedade racionalmente totalitária”. Idem, p. 164 [grifo do Autor].

¹¹⁰ FEENBERG, A. “Fenomenologia de Marcuse: lendo o capítulo seis de *O homem unidimensional*” In: KANGUSSU, I.; SILVA, C. V. [orgs.] *Fantasia & crítica*. Belo Horizonte: ABRE, 2012, p. 144.

recebido pela *tradição marxista*, que analisa as experiências condicionadas, dessa vez, pela sociedade e seu modo de produção; [3] por *Lukács*, que alerta para os riscos da cientifização da cultura e da reificação mediante o fetichismo da mercadoria; [4] por *Marcuse e pela Teoria Crítica*, que caracterizam a razão tecnológica como quantificadora e que trata os objetos instrumentalmente, mensurando-os, controlando-os, mecanizando-os e apartando-os dos valores e das idiossincrazias do pesquisador – é um *a priori* que pré-condiciona o entendimento e o modo de experimentar o mundo; [5] por *Heidegger*, que entende a essência da técnica como instrumento usado pela sociedade para apropriação da natureza. O denominador comum entre a aplicação do “*a priori*”, nos pensadores aqui citados, é o pré-condicionamento da razão e da experiência, ideia que subjaz o modo como Marcuse pensa a racionalidade tecnológica e que permite entender os termos que usa para tratá-la: a tecnologia como *forma* de controle social *opera* com um *a priori* e, por isso, torna-se, ela mesma, *dominação*.

De acordo com Marcuse, o conhecimento instrumental existe desde uma era ainda não-tecnológica, mas que se caracterizava como lógica de dominação: em silogismos aristotélicos, sentenças feitas atribuindo P a S porque o primeiro pertence ao segundo são meramente formais e preocupam-se com proposições que definem a forma do pensamento, não os objetos – letras do alfabeto podem substituí-los nos termos silogísticos. Tal indiferença aos objetos pela lógica formal permite a sujeição deles às leis gerais de organização, cálculo e conclusão como meros símbolos e, assim, o controle universal e a neutralização do conteúdo material: além de citar a *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno, Marcuse considera que “a lógica formal é, então, o primeiro passo na longa estrada ao pensamento científico.”¹¹¹ As pesquisas de Horkheimer, de Adorno e de Marcuse levaram a crítica da racionalidade a um alcance muito maior que o argumento marxiano do “grande autômato”: tanto em Marx como para a primeira geração da Teoria Crítica, o indivíduo é rebaixado em relação ao todo, mas, para a segunda, a dominação é *constitutiva* à racionalidade instrumental [Horkheimer e Adorno] ou à racionalidade tecnológica [Marcuse], o que problematiza a ideia marxiana de emancipação em virtude do avanço das forças produtivas não ter significado libertação, mas submissão e conformismo.¹¹² Em Horkheimer e Adorno, a

¹¹¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 148.

¹¹² “Horkheimer e Adorno questionam o sentido original atribuído por Marx à emancipação. O domínio sempre crescente do progresso técnico não resultou em libertação, mas tão-somente em submissão ao

razão instrumental contempla um amplo período na história ocidental:¹¹³ ao assenhorar-se da natureza e dos próprios homens mediante um desencantamento do mundo¹¹⁴ que redundou em uma nova barbárie, o Esclarecimento, pensando o conhecimento como poder, opera-o como técnica, método, utilização para o trabalho, procedimento eficaz; em uma palavra, como *instrumento*.¹¹⁵ Mais vale uma fórmula que um conceito, uma regra que uma causa – a probabilidade e o cálculo que encontra a unidade reduzida à posição, à ordem, ao fato, à coisa, indicam o afastamento em relação à metafísica e expressam o quão o conhecimento caracteriza-se como poder,¹¹⁶ uma vez que é um instrumento de domínio sobre a natureza e sobre os homens. A própria palavra alemã para “conceito” [*Begriff*] conecta-se ao verbo *greifen* [posse]: *Begriffe*, como conceito, toma *posse* do conteúdo, seja ele positivo ou negativo – esclarecer é possuir, dominar. Não que os mitos também não fossem produtos do Esclarecimento, Horkheimer e Adorno argumentam que eles não deixaram de ser doutrinas que tratavam a natureza como objeto de dominação e classificação à medida que relatavam, expunham a origem

conformismo. É por isso que, para eles, a emancipação já não pode ser pensada como triunfo da racionalidade simplesmente, como progresso no sentido único que adquiriu, pois moldar a realidade à feição da razão produziu uma realidade estranha ao homem, incapaz de instaurar a verdadeira humanidade. A emancipação passa, então, a depender do surgimento [que não estava à vista para eles naquele momento] de uma forma de racionalidade sem pretensões de anexação do mundo”. NOBRE, M. [Org]. *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 51.

¹¹³ Martin Jay argumenta que Horkheimer e Adorno não entendem a dominação peculiar ao Esclarecimento como correlato cultural da burguesia ascendente, mas um espectro que contempla todo o pensamento ocidental como dominação: no Gênesis, no Iluminismo e em Marx o homem apresenta a mentalidade de mestre. JAY, M. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, pp. 258-259.

¹¹⁴ Olgária Matos mostra que Horkheimer e Adorno se depararam com a tese weberiana de racionalização ocidental, caracterizada como “aumento da materialização ‘na experiência e no conhecimento’: o modelamento de toda prática científica de acordo com as tendências naturais e a extensão da ‘racionalidade científica’ à ‘conduta da própria vida’. A isto, Weber chama de ‘intelectualização ou desencantamento do mundo’. Em segundo lugar, a secularização da vida conduz a um esforço da racionalidade dualista meios-fins, onde se dá a obtenção metodológica de um dado científico e de um fim prático por intermédio do cálculo cada vez mais preciso dos meios. Em terceiro lugar, é um aumento da racionalidade em termos do desenvolvimento de uma ética que está sistemática e inequivocamente orientada a fins fixos”. [...] Também de Weber retomam a ideia da provável continuidade do expansionismo da racionalização e burocratização. A racionalidade que se encontra no *ethos* do trabalho e na disciplina industrial da especialização é transferida da esfera econômica para política e administração racional. Na medida em que o aparato burocrático vai se tornando mais aperfeiçoado, a sociedade industrial tende a realizar o ‘espírito do capitalismo’ – a racionalidade calculadora – na síntese com a lógica da dominação, o controle social. A burocracia e a racionalidade tecnológica são ambas agentes de controle, de tal forma que a própria exploração econômica tende a ser ultrapassada por um controle totalitário abstrato”. MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989, pp. 127-128.

¹¹⁵ [...] O que os homens querem saber da natureza é como empregá-la para dominar completamente a ela e aos homens. Nada mais importa”. HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialética do esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 20.

¹¹⁶ “[...] O Esclarecimento comporta-se com as coisas como o ditador se comporta com os homens. Este conhece-os na medida em que pode manipulá-los. O homem de ciência conhece as coisas na medida em que pode fazê-las”. Idem, p. 24.

e fixavam conhecimentos pela “mimese”¹¹⁷ entre um feiticeiro e os demônios que pretendia repelir. Na ciência, em lugar da mimese, ocorre uma “fungibilidade universal”¹¹⁸ e, assim, um distanciamento em relação ao objeto à medida que ele não mais é uma substituição de nada [como um animal que representa um homem em um rito], mas mero exemplar. A despeito de tais diferenças, mito e ciência explicam a mesma realidade que há tempos se repete e, assim, o denominador comum a ambos é a adaptação e a ratificação da realidade e a reprodução do passado. O que se perde em ambos é a individualidade: os homens são inclinados a conformarem-se com a coletividade na qual estão e a negarem-se a si mesmos – mito e ciência liquidam o Eu à medida que o encerram nos parâmetros da repetição, o que caracteriza tanto o mito como parte do Esclarecimento quanto este enredado de mitologia à medida que ambos ratificam o destino: “A pura imanência do positivismo [...] nada mais é do que um puro tabu, por assim dizer, universal”¹¹⁹ – conforme o Esclarecimento avança, a *barbárie* progride, uma vez que o indivíduo é submetido à coletividade e que se trata de uma ideia de progresso que empreende dominação, a razão é instrumental porque é meio para submeter a natureza e outros homens.

Estes são os pontos de contato explícitos, dentro da Teoria Crítica, entre as ideias de Horkheimer e Adorno, com as ideias de Marcuse: na década de 1940, o Instituto de Pesquisa Social empreendeu importantes trabalhos acerca da racionalidade instrumental [Horkheimer & Adorno] ou tecnológica [Marcuse] e a sua conexão com o rebaixamento do indivíduo em relação ao todo, todos apontando para uma forma de dominação inerente à tecnologia. De Marcuse, o ensaio *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna* data do mesmo ano que o trabalho de Friedrich Pollock [1941], *Capitalismo de estado*, e ambos mostram o rebaixamento da individualidade sob a grande indústria; de Horkheimer e Adorno, a *Dialética do Esclarecimento* [escrita a quatro mãos], *Eclipse da razão* e *Minima moralia*, ampliam os fenômenos descritos por Marcuse e Pollock para a história da civilização ocidental. No ensaio de 1941, Marcuse argumentou que a mecanização da produção relaciona-se com a monopolização da economia e a perda de poder do antigo sujeito da livre-concorrência, uma vez que este foi subtraído da autonomia de que gozava na era anterior à grande indústria. Esta, concentrando tecnologicamente o poder sobre a produção e a distribuição de

¹¹⁷ Idem, p. 25.

¹¹⁸ Idem, p. 48.

¹¹⁹ Idem, p. 29.

mercadorias torna-se gigantesca, dita a quantidade e o planejamento da produção e da distribuição, influencia a racionalidade do todo e transforma-a em “tecnológica”, “estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que predis põem os homens a aceitar e introjetar os ditames do aparato,”¹²⁰ as antigas aptidões, percepções e conhecimentos individuais perdem espaço para a perícia, o treinamento, a coordenação e a padronização de desempenhos predeterminados pelo aparato produtivo e sua gerência científica – a “factualidade”¹²¹ e a “verdade tecnológica”¹²² de seguir a imanência do maquinário e os imperativos das instruções impõem o domínio da máquina, mas revestido de uma “personificação da racionalidade e da eficiência,”¹²³ derrubam as ações autônomas e promovem a heteronomia. A monopolização dos mercados, potencializada pela tecnologia, subtrai a base material da era liberal e a racionalidade desta entra em obsolescência; com efeito, a racionalidade tecnológica a substitui e torna-se hegemônica.

Nota-se que, em Marcuse, esta ideia de que a razão [instrumental/tecnológica], ao alastrar-se e empreender a barbárie, é usada com grande proveito, mas, ao mesmo tempo em que há convergência com as ideias de Horkheimer e Adorno, as divergências não deixam de aparecer: se os homens têm ações e pensamentos racionalmente padronizados e que tratam o mundo como um objeto a dominar, a razão torna-se uma forma de controle social por ser o império da ordem objetiva das coisas, por ser a interiorização dela naqueles que usam a razão para dominar a natureza e outros homens. E não apenas dentro da fábrica:

[...] A especialização fixa o esquema dominante da padronização. Quase todos se tornaram membros potenciais da multidão, e as massas fazem parte dos instrumentos cotidianos do processo social. Como tais, podem ser facilmente manipuladas, pois os pensamentos, sentimentos e interesse de seus membros foram assimilados ao padrão do aparato. Pode-se afirmar que suas explosões de ódio são aterrorizantes e violentas, mas estas são prontamente direcionadas contra os competidores mais fracos e os ‘forasteiros’ de destaque [judeus, estrangeiros, minorias nacionais]. As massas coordenadas não anseiam por uma nova ordem, mas por uma fatia maior da ordem dominante. Através de sua ação, elas lutam para corrigir, de forma anárquica, a injustiça da competição. A uniformidade está no interesse próprio competitivo manifestado por todas, nas expressões uniformizadas de autopreservação.¹²⁴

¹²⁰ MARCUSE, H. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina, Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 76.

¹²¹ Idem, p. 78.

¹²² Idem, p. 84.

¹²³ Idem, p. 79.

¹²⁴ Idem, p. 90.

É pela razão que, para lembrar da análise de Horkheimer e Adorno, tanto Odisseu como o indivíduo burguês reprimem a gratificação e continuam a trabalhar, e também é por ela, como mostra a análise marcusiana da tecnologia, que o átomo social é *administrado* ao incorporar os imperativos do aparato em si mesmo e tornar-se disciplinado, ao não perceber a própria razão como forma de controle social por ser científica, objetiva e eficiente ao garantir a produção e distribuição de bens que ofertam conforto: pela autoconservação, Odisseu resistiu às sereias, às flores de Lotus, deixou o leito de Circe; também pela autoconservação, o átomo social subordina-se incondicionalmente à gerência científica e aos imperativos do aparato produtivo. Tal racionalidade [instrumental e/ou tecnológica] é veículo de dominação àqueles que a usam, à medida que um *a priori* tecnológico e político funde ciência e prática e as predetermina como dominação. Tal fusão é tão eficiente para constituir a tecnologia como forma de controle social que dois intérpretes percebem que a dominação torna-se invisível para os homens: Habermas argumenta que a racionalização como dominação institucionalizada torna-se “irreconhecível enquanto política”,¹²⁵ uma vez que é acompanhada de uma produtividade crescente e garantidora de confortos; Sérgio Paulo Rouanet considera que a posição de Marcuse mostra que a razão tecnológica tem, portanto, um “efeito ótico” que embarga a visualização da dominação: a base desta é alterada com a racionalidade científica e a substituição da dependência pessoal por leis racionais e abstratas deixou a dominação “invisível” e a autoridade que o homem reconhece é a de um sistema racional cada vez mais eficiente: “[...] A dominação se universaliza e, ao universalizar-se, se anula, pois aparece, agora, sua própria legitimação.”¹²⁶ Mas, em Marcuse, a razão instrumental não é a mesma, da lógica aristotélica até a ciência moderna, dos mitos ao positivismo: há duas eras no pensamento ocidental, a saber, uma pré-tecnológica e outra tecnológica, ambas vincadas pela dominação, mas que muda de forma à medida que o enquadramento histórico se altera. A dominação ter tornado-se imperceptível por sua objetividade e pseudo-neutralidade expressa a reciprocidade histórica de uma época em que racionalidade e formação social do capitalismo monopolista implicam-se mutuamente: as relações entre a tecnologia e capitalismo, desde a construção dos maquinários, explicam o porquê [1] da ideologia, sob o capitalismo monopolista, ser

¹²⁵ HABERMAS, J. “Técnica e ciência como ideologia” In: *Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno [Os Pensadores]*. 2º ed. Trad. de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 314.

¹²⁶ ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo brasileiro/UFC, 1983, p. 211 *et seq.*

algo mais que ideias mistificadoras da realidade e circunscritas à dimensão superestrutural, ela caracteriza-se *materialmente*, com uso da ciência e da tecnologia, como parte da infraestrutura de produção e distribuição de mercadorias, como maneira de conquistar a população subjacente à manutenção do *status quo* e, assim, como modo de atingir um nível mais avançado de alienação, fundindo ciência, tecnologia, cultura, política e economia, formando uma sociedade unidimensional com pessoas que agem e pensam, também, unidimensionalmente; [2] como há interação “interação recíproca”¹²⁷ entre ciência, tecnologia, cultura, poder e economia, torna-se inteligível a irracionalidade do tipo de Razão hegemônica na formação histórica em questão, uma vez que os interesses particulares dos grupos monopolistas sobrepõem-se aos interesses gerais e colonizam a racionalidade e a construção das tecnologias, fazendo-as operar com motivações exteriores à razão; [3] como a antiga razão individualista e autônoma foi supressumida por uma realidade histórica que demanda expurgo da idiosincrasia, subserviência ao treinamento, aos regulamentos e procedimentos, perícia, gestos e pensamentos mecânicos e repetitivos, com efeito, com tecnologias correlatas e que operam majorando o controle e diminuindo os espaços das ações individuais; [4] como é possível a edificação de outro tipo de racionalidade que não a vincada pelo operacionalismo, uma vez que, se transformada a formação social e histórica vigente, os interesses desta nova sociedade marcariam a nova tecnologia e ela poderia deixar de orientar-se pelo interesse do lucro, do poder, da obsolescência programada, pela agressão ao meio-ambiente, e recuperaria seus laços com os sentidos, a beleza, a imaginação, a fantasia, a arte. Os quatro aspectos supracitados, ao mostrarem a penetração da história na racionalidade que constituiu-se como “tecnológica”, fazem de Marcuse o Autor frankfurtiano, de acordo com Douglas Kellner, o “crítico mais radical da Escola de Frankfurt”¹²⁸: os nexos entre dominação e razão, se foram historicamente construídos, podem ser desfeitos. Portanto, mesmo a expressão “*a priori*” tecnológico, aparentemente pertencente a um âmbito imutável, é inteligível *historicamente*, pois floresceu sob um tipo determinado de formação social e histórica, a saber, o capitalismo monopolista que aproveita todos os recursos e reduz ao máximo os riscos [livre-concorrência, anarquia da produção] que caracterizava a antiga ordem liberal – tais demandas foram supridas solicitando a ajuda da ciência e da tecnologia, entrelaçando-as

¹²⁷ “*Reciprocal interaction*”. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 263.

¹²⁸ “*Most radical critic of the Frankfurt School*”. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 332.

com o interesse do lucro e do poder, de modo a constituir o maquinário e os resultados dele no interesse do que era socialmente desejado pelos gigantescos conglomerados monopolísticos.

Para Horkheimer e Adorno, a dimensão histórica penetra menos na ideia de “racionalidade instrumental”: os silogismos aristotélicos expressam o uso instrumental da razão ainda no período pré-tecnológico, já contendo a barbárie consigo à medida que procuravam dominar a natureza e os homens e, na expectativa de desencantar o mundo, reencantou-o ao colocar a razão em eclipse, subordinando-a à técnica, à operação, ao método, à utilização no trabalho, aos fatos, circunscrevendo-a à condição de fórmula, regra, cálculo, ordem, posição, número, o “cânon do Esclarecimento,”¹²⁹ e tudo que não pode ser redutível é qualificado como “metafísica,”¹³⁰ com efeito, a distância entre mito e Esclarecimento não é tão longa quanto a tradição iluminista supôs.¹³¹ Mas, para Marcuse, o período moderno radicaliza a formalização e a matematização com a consequente redução de tudo em estruturas matemáticas – separa-se a realidade dos fins, a verdade do bem, a ciência da ética. Com efeito, os objetos do conhecimento [incluindo a sociedade], ao serem definidos quantitativamente, justificam a repressão porque o são em termos racionais e ainda aparentam neutralidade.¹³² Fenômenos, relações, possibilidades são objetivos apenas para um sujeito que concebe *dados* como acontecimentos ou relações, tal como ocorre com a Filosofia da Física contemporânea:

¹²⁹ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialética do esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 22.

¹³⁰ Idem, p. 21.

¹³¹ “[...] Todo o conteúdo, ele [o Esclarecimento] o recebe dos mitos, para destruí-los, subjugar-los, ele cai na órbita do mito. Ele quer se furtar ao processo do destino e da retribuição, fazendo-o pagão, ele próprio, uma retribuição. No mito, tudo o que acontece deve expiar uma pena pelo fato de ter acontecido. E assim continua no Esclarecimento: o fato torna-se nulo, mal acabou de acontecer. A doutrina da igualdade, entre a ação e a reação afirmava o poder da repetição sobre o que existe muito tempo após os homens terem renunciado à ilusão de que pela repetição poderiam se identificar com a realidade repetida e, assim, escapar a seu poder. Mas quanto mais se desvanece a ilusão mágica, tanto mais inexoravelmente a repetição, sob o título da submissão à lei, prende o homem naquele ciclo que, objetualizado sob a forma da lei natural, parecia garanti-lo como um sujeito livre. O princípio da imanência, a explicação de todo acontecimento como repetição, que o Esclarecimento defende contra a imaginação mítica, é o princípio do próprio mito”. Idem, p. 26.

¹³² “Certamente, podemos assumir que as equações estabelecidas pela física matemática expressam [formulam] a real constelação dos átomos, i. e, a estrutura objetiva da matéria. Independentemente de qualquer sujeito observador e medidor ‘exterior’, A pode ‘incluir’ B, ‘preceder’ B, ‘resultar em’ B; B pode estar ‘entre’ C, ‘maior do que’ C etc. – ainda seria verdade que essas relações implicam localização, distinção e identidade na diferença de A, B, C. Elas então implicam a capacidade de *ser* idêntico na diferença, de *ser* relacionado a... de um modo específico, de *ser* resistente a outras relações etc. Apenas essa capacidade estaria na própria matéria, e então a matéria ela mesma existiria objetivamente na estrutura da mente – uma interpretação que contém um elemento idealista forte”. MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 158 [grifo do Autor].

[...] Ela suspende o juízo sobre o que a própria realidade possa ser, ou considera a própria questão insignificante e irrespondível. Tornada um princípio metodológico, essa suspensão tem uma dupla consequência: [a] ela fortalece a troca da ênfase teórica do metafísico ‘O que é...?’ pelo funcional ‘Como...?’, e [b] ela estabelece uma certeza prática [embora de modo algum abstrata], que, em suas operações com a matéria, está livre com boa consciência do comprometimento com qualquer substância fora do contexto operacional. Em outras palavras, teoricamente a transformação do homem e da natureza não tem outros limites objetivos além daqueles oferecidos pela factualidade bruta da matéria, sua resistência ainda não dominada ao conhecimento e ao controle. De acordo com o grau em que esta concepção se torna aplicável e efetiva na realidade, esta é abordada como um sistema [hipotético] de instrumentalidades; o termo metafísico ‘ser-como-tal’ dá lugar ao ‘ser-instrumento’. Ademais, comprovada em sua efetividade, essa concepção trabalha como um *a priori* – ela pré-determina a experiência, ela organiza o todo.¹³³

O argumento de Marcuse acerca da característica instrumental da racionalidade tecnológica expressa que esta é uma forma de controle social, mas não apenas pelo modo como é usada na realidade social – o que supõe neutralidade à ciência –, e sim pelo seu procedimento: um *operacionalismo* cuja característica é a desmaterialização das substâncias da natureza mediante a desconsideração delas e das causas finais. Ao tratar os objetos apenas como relações práticas [e quantitativas] para o sujeito,¹³⁴ a ciência se reduziu à tecnologia e sua pretensa objetividade é uma objetividade [*a priori*] para dominar e manusear a natureza e os homens – formalizam-se e funcionalizam-se os objetos e projeta-se sobre eles o que a racionalidade tecnológica da atual organização social quer encontrar.¹³⁵ É *pela* tecnologia que a natureza e os homens tornam-se objetos fungíveis de organização e controle. Anteriormente à aplicação, a tecnologia contém a dominação em si [*a priori* tecnológico e político]:¹³⁶ a racionalidade tecnológica não é apenas um reflexo da atual organização social, sua ação sobre esta mostra que ela é uma forma de controle social, um “veículo de *reificação*”¹³⁷. Se Marcuse diferencia-se, com a ideia de “racionalidade tecnológica”, de Horkheimer e

¹³³ Idem, p. 159 [grifo do Autor].

¹³⁴ “[...] O conceito científico de uma natureza universalmente controlável projetou a natureza como uma matéria-em-função interminável, a mera substância da teoria e prática. Nessa forma, o mundo-objeto introduziu a construção de um universo tecnológico – um universo de instrumentalidades mental e física, meios em si mesmas. Assim, ele é um sistema verdadeiramente ‘hipotético’, dependendo de um sujeito que o valida e o verifica. Idem, p. 171.

¹³⁵ “[...] Formalização e funcionalização são, antes de qualquer aplicação, a ‘forma pura’ de uma prática social concreta. Enquanto a ciência libertou a natureza de seus fins inerentes e despojou a matéria de todas as qualidades que não as quantificáveis, a sociedade libertou os homens da hierarquia ‘natural’ da dependência pessoal e os relacionou uns aos outros de acordo com qualidades quantificáveis – a saber, as unidades do poder do trabalho abstrato, calculáveis em unidades de tempo”. Idem, p. 163 [grifo do Autor].

¹³⁶ Idem, p. 160 *et seq.*

¹³⁷ Idem, p. 172 [grifo do Autor].

Adorno, ao mostrar as vinculações entre racionalidade e capitalismo monopolista e a diferença desta em relação à “racionalidade pré-tecnológica”, ele aproxima-se dos Autores de *a Dialética do Esclarecimento* ao mostrar que a racionalidade tecnológica, ou instrumental, atua como forma de dominação. De um lado, o conforto que a sociedade industrial avançada oferece a seus membros, expresso no uso que faz da tecnologia, é compatível com a não-liberdade; de outro, a mesma tecnologia [*a priori* tecnológico como *a priori* político] veicula a não-liberdade enquanto organiza e controla a natureza e os homens, mas oferta conforto não apenas mediante as transformações das classes trabalhadoras acima expostas, mas também pela *produção e distribuição de falsas necessidades* – ao mesmo tempo em que o nível de vida aumenta, a luta pela existência se perpetua e é “objeto [...] de administração.”¹³⁸

Dois dos trabalhos de Marcuse expressam a acusação de que a razão [instrumental/tecnológica] funciona como forma de controle social, não mais como elemento e tarefa de crítica à ordem, tal como Hegel a havia pensado. Em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, Marcuse considera que a produção mecanizada e racionalizada concentrara os produtores mais fracos sob o domínio dos mais fortes; assim, o sujeito da livre-concorrência fora subtraído da base econômica que conferia-lhe autonomia e fora incorporado por grandes empresas em associação cujas extensão e controle contemplavam as ações desde a extração de matéria-prima até a distribuição final de mercadorias. A *tecnologia* empregada por elas tanto conquistava eficiência produtiva e distributiva como evitava o desperdício; contudo, também afetava a racionalidade de todos que se serviam dela à medida que esta “estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que predispõem os homens a aceitar os ditames do aparato.”¹³⁹ Há obsolescência e substituição da racionalidade autônoma, própria à livre-concorrência, pela racionalidade *tecnológica, objetiva e factual*, própria à grande indústria monopolizada: aptidão, percepção e conhecimentos individuais foram transformados em perícia e treinamento sob a coordenação de uma padronização de desempenhos em uma estrutura comum a todos. A eficiência do indivíduo, aliás, não é mais medida pela autonomia de sua racionalidade empreendedora, mas por padrões predeterminados e externos a ele e por sua reação às demandas do “aparato”¹⁴⁰

¹³⁸ Idem, p. 54.

¹³⁹ MARCUSE, H. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 77.

¹⁴⁰ Idem, p. 78.

[instituições, dispositivos e organizações da indústria] – trata-se de se adequar¹⁴¹ para conquistar uma meta não traçada pelo indivíduo e a liberdade deste está limitada à escolha dos meios em alcançá-la. Eis a “factualidade, de acordo com”¹⁴² Marcuse: cabe ao operário deixar-se utilizar pela máquina, aprender a operá-la e, em seguida, deixando-se prontamente guiar pela produção quantitativa e exata de mercadorias, evitar a introdução de movimentos espontâneos e alheios ao ritmo produtivo. Ele somente atinge os resultados desejados obedecendo às instruções, adaptando-se e submetendo-se ao aparato, dispensando a razão autônoma:

[...] A nova atitude se diferencia de todo o resto pela submissão altamente racional que a caracteriza. Os fatos que dirigem o pensamento e a ação do homem não são os da natureza, que devem ser aceitos para que possam ser controlados, ou aqueles da sociedade, que devem ser modificados porque já não correspondem às necessidades e potencialidades humanas. São antes os fatos do processo da máquina, que por si só aparecem como a personificação da racionalidade e da eficiência.¹⁴³

Nota-se que o argumento de Marcuse mostra a factualidade da razão à medida que ela submete-se à ordem em troca de eficiência – trata-se de se submeter à gerência científica e a princípios de organização pré-estabelecidos para alcançar a máxima eficiência na produção e na distribuição de mercadorias, de obedecer à “verdade tecnológica”¹⁴⁴ que contraria o antigo valor liberal de autonomia e ergue contra ele os muros da heteronomia e da factualidade [argumento presente no ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica*, de Horkheimer, em 1937]. É verdade que, conforme Marcuse adverte, os valores da era liberal e os da era nos monopólios não são nem totalmente opostos e nem totalmente complementares,¹⁴⁵ mas ele também considera

¹⁴¹ “Vejam um exemplo simples. Um homem que viaje de carro a um lugar distante escolhe sua rota num guia de estradas. Cidades, lagos e montanhas aparecem como obstáculos a serem ultrapassados. O campo é delineado e organizado pela estrada: o que se encontra no percurso é um subproduto ou anexo da estrada. Vários sinais e placas dizem ao viajante o que fazer e pensar; até chamam a atenção para as belezas naturais ou marcos históricos. Outros pensaram pelo viajante e talvez para melhor. Espaços convenientes para estacionar foram construídos onde as mais amplas e mais surpreendentes vistas se desenrolam. Painéis gigantes lhe dizem onde parar e encontrar a pausa revigorante. E tudo isto na realidade é para seu benefício, segurança e conforto; ele recebe o que quer. O comércio, a técnica, as necessidades humanas e a natureza se unem em um mecanismo racional e conveniente. Aquele que seguir as instruções será mais bem-sucedido, subordinando sua espontaneidade à sabedoria anônima que ordenou tudo para ele”. Idem, pp. 79-80.

¹⁴² Idem, p. 78.

¹⁴³ Idem, p. 79.

¹⁴⁴ Idem, p. 84.

¹⁴⁵ Para Marcuse, a racionalidade tecnológica rebaixa o Eu perante o todo já no período liberal. Em *O Combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado* há o argumento da irracionalidade, da competição e da injustiça que submetem os indivíduos ao discurso abstrato de uma ordem pseudo-harmoniosa, e em *Sobre o caráter afirmativo da cultura* há o argumento de um disciplinamento dos

verdade que, na era dos monopólios, a racionalidade tecnológica afetou a verdade crítica ao padronizar o pensamento em virtude de duas razões: 1) “o crescimento do aparato industrial e seu controle que abrangeu todas as esferas da vida,”¹⁴⁶ fazendo métodos de controle exteriores serem interiorizados em autodisciplina e autocontrole; 2) “setores importantes da oposição foram há muito incorporados ao próprio aparato – sem perder o título de oposição,”¹⁴⁷ tal como a AFL [*American Federation of Labor*] nos Estados Unidos e as burocracias operárias em países europeus – a racionalidade tecnológica do aparato invadiu e padronizou as associações de trabalhadores, eliminando objetivos transcendentais ao aparato¹⁴⁸ na oposição, purgando-a deles à medida que as associações foram transformadas em partidos de massa sem pretensão alguma de “dissolver a estrutura da sociedade individualista e criar um novo sistema.”¹⁴⁹ É esta racionalidade tecnológica que Marcuse caracteriza como “instrumental”¹⁵⁰ [*instrumentalistische*]: pessoas são treinadas para executarem tarefas mentais e físicas padronizadas, e não mais enveredarem-se pela autonomia da era liberal, elas tornaram-se, sob o capitalismo monopolista, “instrumentos cotidianos do processo social”¹⁵¹ e, por isso, são mais facilmente manipuladas: seus pensamentos, sentimentos e interesses são padronizados conforme o interesse padronizado do aparato.

Em suma, em termos de convergência e divergência entre os autores da Teoria Crítica, de um lado, Horkheimer e Adorno argumentam que o Esclarecimento não é apenas um correlato cultural da burguesia ascendente: no *Gênesis*, no Iluminismo e em Marx o homem estava reduzido a um *animal laborans* e o mundo a uma grande indústria,¹⁵² a história como uma “espécie de ciclo de longa duração”¹⁵³ de barbárie e

indivíduos pela interiorização e idealização mediante a cultura afirmativa, que submete ideologicamente os indivíduos ao capitalismo [ao todo]. A racionalidade tecnológica e factual, porém, segundo o ensaio *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, demarca-se como diferente da racionalidade do período liberal ao se caracterizar como padronizada, adequando as pessoas ao aparato e à sociedade, corroendo com mais intensidade aquela individualidade característica à era liberal.

¹⁴⁶ MARCUSE, H. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 86.

¹⁴⁷ Idem, p. 87.

¹⁴⁸ “[...] Ideias como liberdade, indústria produtiva, economia planejada, satisfação de necessidades veem-se então fundidas com os interesses de controle e competição. O sucesso organizacional palpável suplanta assim as exigências da racionalidade crítica”. Idem, pp. 87-88.

¹⁴⁹ Idem, p. 88.

¹⁵⁰ Idem, p. 89 [grifo nosso]. Em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, na página 78, o homem é adjetivado como “instrumento” da máquina; na página 84, a conduta do indivíduo é considerada correta pela racionalidade tecnológica em termos de “instrumentalidade” para um fim; e, principalmente, na página 93, usando Horkheimer como referência, Marcuse escreve acerca de uma “concepção instrumental da racionalidade tecnológica”.

¹⁵¹ Idem, p. 90.

¹⁵² JAY, M. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, pp. 258-259.

dominação sobre a natureza e que entrelaçava progresso e dominação, tal como Walter Benjamin havia exposto em *Teses sobre o conceito de história*. De outro, Marcuse, abrindo mais a questão à dimensão histórica, considera que há diferenças entre a razão tecnológica e a precedente: a primeira, ao caracterizar-se como científica e objetiva, como garantia eficiente de produção e distribuição de bens materiais, equivale a uma forma de controle social imperceptível, mais ideológica, mas que não deixa de carregar certa ambiguidade à medida que, permeada pela histórica, pode ser transformada [ver abaixo nos Capítulos II e III]; por isso, Martin Jay¹⁵⁴ considerou a concepção de racionalidade tecnológica menos contundente que a de razão instrumental. De acordo com Sérgio Paulo Rouanet:

Marcuse afirma que a razão científica constitui uma mudança de etapa – um genuíno salto qualitativo – na trajetória da razão Iluminista. Por um lado, em outros momentos históricos, a razão científica não esgotava a totalidade da razão. Hoje, ela se impôs como única forma viável de razão. E por outro lado – e o que é mais importante – a generalização da *ratio* científica como forma hegemônica do *Logos* produziu um efeito ótico, que foi tornar invisível o substrato material do logos, que é própria dominação. A dominação se universaliza, e ao universalizar-se, se anula, pois aparece, agora, sua própria legitimação.¹⁵⁵

O mesmo argumento de que a racionalidade tecnológica é um conceito permeável à história evita a confusão entre a ideia de Marcuse com a de outros dois autores. O primeiro, não pertencente à Teoria Crítica, é Heidegger: este, em *A questão da técnica*, procura não tratar o objeto a partir da “determinação instrumental e antropológica”¹⁵⁶, a exemplo na teoria aristotélica das quatro causas que mostra como estas revelam-se nos objetos construídos,¹⁵⁷ e considera que a *techné* de um artesão que

¹⁵³ WIGGERHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. 2ª ed. Trad. de Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey, Rio de Janeiro: DIFEL, 2006, p. 333.

¹⁵⁴ JAY, M. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, p. 79.

¹⁵⁵ ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo brasileiro/UFC, 1983, p. 211 *et seq.*

¹⁵⁶ HEIDEGGER, M. “A questão da técnica” In: *Scientiae Studia*, São Paulo: vol. 5, nº 3, 2007, p. 376.

¹⁵⁷ Marília Mello Pisani explica como Heidegger pensa as técnicas antiga e moderna de maneira diferente: “Se antes o que importava na atividade da *techné* era a “causa final”, na modernidade ocorre uma inversão que prioriza a causa “eficiente”, portanto, o homem. Nesse processo, a natureza, a “causa material”, perde suas características antigas, sua qualidade de substância independente, passando de uma concepção na qual era entendida como “vida”, com “alma”, vitalidade” e “inteligência própria” [que inclui todos os seres vivos, o mundo de corpos com movimento e racionalidade própria e finalidade inerente], para uma em que é matéria-prima e, portanto, “neutra”, sem valor intrínseco. A natureza não está mais aí gratuitamente, o homem não se submete mais a ela para que ela permita ao homem retirar dela o que precisa e, nesse ato, realizar a produtividade da natureza juntamente com a do próprio homem, mas exatamente o contrário, o homem moderno se torna então “senhor sobre a Terra”. Assim, “desmorona-se o fundo mágico da natureza” e o mundo “mágico qualitativo”, dando lugar ao “mundo

fabrica algo e a *episteme* [conhecimento] desta produção [*poiesis*] são formas de *alethéia* [desabrigamento/desocultamento] – a técnica “desabriga o que não se produz sozinho e ainda não está à frente.”¹⁵⁸ Um moinho de vento capta o movimento do ar e gira; uma hidroelétrica extrai, processa e consome a energia da natureza como modo de acionamento do maquinário, aproveita-a para satisfação de necessidades e, assim, a técnica moderna configura-se como desocultamento [e não como mera fabricação] da energia presente na natureza, tornando-a objeto de cálculo, domínio e utilização – estes também são “modos de desabrigar”¹⁵⁹ e podem não ser percebidos caso a técnica seja pensada pelas determinações instrumental e antropológica, a essência da técnica moderna é essa “*armação*”¹⁶⁰ com poder desvelador das energias naturais. Enquanto o moinho de vento expressa a *techné* antiga ao permitir desabrigar a energia, mas não acumulá-la, a hidroelétrica expressa a técnica moderna e a sua característica de *armação* ao maximizar a utilização da energia e estocá-la.¹⁶¹ É assim que o homem experimenta a técnica e, ao mesmo tempo, experimenta-se mediante ela: ele projeta sobre o mundo seu domínio e controle, esquece-se do ser e/ou submete-o a seu império, fundamenta-o na subjetividade e, assim, ismiscui o objeto da própria objetividade e o possui como *representação* [aquilo que a hidroelétrica desoculta e acumula está à *disposição do homem*], ignora suas diferenças e o homogeniza e funcionaliza de acordo com o interesse humano, calcula-os; mas, ao mesmo tempo, o próprio homem torna-se disponível à utilização técnica, com efeito, o senhor da natureza não deixa de ser mais uma peça disponível ao domínio técnico e, com efeito, perde a autonomia. A despeito de alcançar este grau de problematização da técnica, a perspectiva fenomenológica e ontológica do problema, ao se subtrair da dialética e desejar tomar as coisas por elas mesmas e de maneira concreta, perde alguns ângulos da abordagem do objeto à medida que conexões e mediações históricas são desconsideradas: tratar a técnica de maneira abstrata [embora a redução fenomenológica de Husserl e a ontologia de Heidegger tivessem desejado o contrário, mas não conseguiram] não contribui para a percepção de que ela se relaciona com a divisão do trabalho, a sociedade de classes, a propriedade privada, a alienação de trabalho, o lucro, a reificação, o consumo, o impacto ambiental,

mecânico-qualitativo”. PISANI, M. M. *Técnica, ciência e neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse*. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade Federal de São Carlos, 2008, p. 25.

¹⁵⁸ HEIDEGGER, M. “A questão da técnica” In: *Scientiae Studia*, São Paulo: vol. 5, nº 3, 2007, p. 380.

¹⁵⁹ Idem, p. 382.

¹⁶⁰ Idem, p. 384 [grifo do Autor].

¹⁶¹ PISANI, M. M. *Técnica, ciência e neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse*. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade Federal de São Carlos, 2008, p. 34.

a qualidade de vida e muitos outros aspectos da realidade.¹⁶² Mesmo que o início da carreira intelectual de Marcuse tenha sido marcada pela tentativa de síntese entre fenomenologia e materialismo histórico, como mostram seus ensaios *Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico* e *Sobre a filosofia concreta*, e mesmo que a críticas que Marcuse faz da Física moderna, em *O homem unidimensional*, apresentem uma argumentação [notadamente no sexto capítulo] semelhante ao modo como Heidegger pensa a essência da técnica moderna [é possível pensar em nexos entre a ideia heideggeriana de “armação” e a marcusiana de “*a priori* tecnológico”] e acuse o procedimento matematizante da ciência moderna [com a suspensão da realidade objetiva como próprio procedimento metodológico] e sua pretensão à neutralidade, a perspectiva fenomenológica foi abortada pelo filósofo frankfurtiano, sobretudo a partir de seu ingresso no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt: em Marcuse, a ciência está envolvida pelas dimensões histórica e dialética, com efeito, faz parte da práxis e de um projeto emancipatório que necessita de outra Razão, de outra ciência; Heidegger, ao contrário, negligencia a práxis.¹⁶³

O segundo Autor, este pertencente à Teoria Crítica, é Habermas: a estratégia habermasiana é reformular o conceito weberiano de racionalização [determinante da “atividade econômica capitalista, das relações de direito privado burguesas e da dominação burocrática”¹⁶⁴ – fenômenos descritos na “Introdução” de *A ética protestante e o espírito do capitalismo*] como interpretação das sociedades em processo de modernização, de maneira que tal conceito estabeleça a diferença entre trabalho e interação e que examine o estatuto da crítica marcusiana à tecnologia como força produtiva e como ideologia. Por *trabalho*, Habermas compreende o “agir racional-com-respeito-a-fins,”¹⁶⁵ instrumental [regido por regras técnicas fundadas no saber empírico], racional [baseado no saber analítico] ou pela combinação de ambos – esse tipo de racionalização redundando em aumento do domínio técnico, é instrumental e colonizadora do mundo da vida; por *interação*, pensa em um “agir comunicativo”¹⁶⁶ com mediações simbólicas [como a linguagem] e regido por normas definidoras de

¹⁶² KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 54.

¹⁶³ PISANI, M. M. *Técnica, ciência e neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse*. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade Federal de São Carlos, 2008, p. 63

¹⁶⁴ HABERMAS, J. “Técnica e ciência como ideologia” In: *Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno [Os Pensadores]*. 2ª ed. Trad. de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 313.

¹⁶⁵ Idem, p. 320.

¹⁶⁶ Idem, p. 321.

comportamentos entre relações intersubjetivas – esse tipo de racionalização redundava em nova forma de comunicação e em abertura para a possibilidade de emancipação. Weber pensava a propagação das relações mercantis capitalistas [troca e empresa capitalista] como expansão permanente daquilo que Habermas entende por “agir racional-com-respeito-a-fins”, das forças produtivas e da formação de uma legitimidade econômica que *racionaliza* as esferas sociais, fenômenos que abalaram as estruturas sociais das sociedades tradicionais: o mercado e a indústria tornam-se o centro das relações de troca, fundam uma nova “categoria de reciprocidade” [diferente da religião, da metafísica, da cosmogonia...] que institui o “agir comunicativo” como “fundamento de legitimação”¹⁶⁷ de domínio e vinculado diretamente com o sistema de trabalho social e de relação de produção, submetem cada vez mais as esferas sociais e os vínculos societários à racionalidade instrumental e seculariza-os [foi sob tal contexto que a ciência moderna tornou-se ideologia de legitimação que substituiu as legitimações tradicionais e dogmáticas]. Contudo, Habermas – pela via da crítica de Marcuse ao caráter abstrato e mistificador do conceito de racionalização, pois este negligencia os quadros específicos das classes sociais e toma a racionalização de tipo capitalista como “a” racionalização – considera que Weber estaria com o diagnóstico desatualizado em virtude [1] da fase monopolista do capitalismo necessitar da intervenção estatal para garantir a estabilidade do sistema e proteger-se das disfunções peculiares ao liberalismo [argumento semelhante ao de Pollock em *Stat Capitalism* (ver acima na *Introdução*)] e [2] da contribuição do incremento da ciência à produção como uma força produtiva destacada e, além disso, como “papel de legitimar a dominação.”¹⁶⁸ O Estado e a política como estabilizadores da circulação são uma novidade do capitalismo monopolista e demandam nova forma de legitimidade, uma vez que, diferentemente da era liberal e sua característica de autorregulação, política e ciência deixaram de ser meramente questões superestruturais e substituíram a livre-troca pelo “*programa de substitutivos*”¹⁶⁹ [garantias mínimas de bem-estar social, estabilidade ao sistema e prevenção de riscos], além de apaziguar a luta de classes e colocá-la em “latência”¹⁷⁰ e não mais naquele conflito aberto, exposto por Marx no século XIX. Com efeito, a política é reduzida à *técnica* administrativa de solução de problemas que ameaçam o sistema e torna-se autônoma em relação à discussão pública, é realizada por uma

¹⁶⁷ Idem, p. 325.

¹⁶⁸ Idem, p. 328.

¹⁶⁹ Idem, p. 329 [grifo do Autor].

¹⁷⁰ Idem, p. 334.

tecnocracia; quanto à ciência, o mesmo ocorre a partir de sua institucionalização como força produtiva voltada para o crescimento econômico, tornando-se autônoma em relação aos diversos âmbitos sociais e contribuindo para diminuir, assim, a diferença entre trabalho e interação, de modo a enfraquecer a dimensão do “agir comunicativo” à medida que substitui as interações simbólicas por modelos científicos e a despolitizar as regulamentações normativas da interação – torna-se uma “nova ideologia.”¹⁷¹

Com a pesquisa industrial em grande escala, ciência, técnica e valorização foram inseridas no mesmo sistema. Ao mesmo tempo, a industrialização liga-se a uma pesquisa encomendada pelo Estado que favorece, em primeira linha, o progresso científico e técnico no setor militar. De lá as informações voltam para os setores da produção de bens civis. Assim, a técnica e ciência tornaram-se a principal força produtiva, com o que caem por terra as condições de aplicação da *teoria do valor do trabalho* de Marx. Não é mais sensato querer calcular as verbas de capital, para investimentos em pesquisa e desenvolvimento, à base do valor da força de trabalho não qualificado [simples], se o progresso técnico-científico tornou-se uma fonte independente de mais-valia, face à qual, a única fonte de mais-valia considerada por Marx, a força de trabalho dos produtores imediatos, perde cada vez mais seu peso.¹⁷²

O argumento de Habermas esvazia a centralidade do trabalho e afasta-se de Marx e de Marcuse, diminui o peso da categoria luta de classes e mostra que o conceito de ideologia precisa ser pensado de outro modo: o progresso técnico-científico, como principal força produtiva em vigência, ao legitimar a dominação, configura-se como meio de atingir o “interesse emancipatório da espécie humana”¹⁷³ e não apenas de uma classe particular, de distribuir compensações materiais em larga escala, de justificar o sistema pela distribuição [aparentemente neutra] privatizada de bens não mais pela política e pela esfera da vida em comum [novamente, enfraquece-se a dimensão da interação e submete-se a vida ao agir racional-com-respeito-a-fins], de adquirir caráter objetivo e se imiscuir da discussão das implicações sociais da técnica em relação à prática e à linguagem intersubjetiva e o modo como se constituem a socialização e individuação. Foi apenas sob o capitalismo liberal que [1] as forças produtivas estiveram diretamente ligadas ao quadro institucional; sob a era do capitalismo organizado, a ciência e a tecnologia tornaram-se ideológicas; [2] elas nunca significaram, pelo seu progresso em si, emancipação de maneira automática, ao contrário, tal como domina a natureza, a tecnocracia [norte-americana e soviética]

¹⁷¹ Idem, p. 336.

¹⁷² Idem, pp. 330-331 [grifo do Autor].

¹⁷³ Idem, p. 335.

controla a sociedade. Em suma, a despeito de tanto Habermas como Marcuse denunciarem o aumento da dimensão instrumental da ciência moderna e sua característica positivista, o Autor da teoria do agir comunicativo envereda pela linguística e pela crítica da filosofia da consciência: os jogos de linguagem venceriam o objetivismo e sua pretensão à neutralidade à medida que produziriam consenso entre as partes e impediriam a perturbação do entendimento.¹⁷⁴ A saída de Marcuse para a racionalidade tecnológica não esvazia a centralidade do trabalho da forma como Habermas a fez [a despeito do argumento acerca da automação, em *O homem unidimensional*, conduzir-se pelo mesmo caminho], Marcuse propõe a edificação de uma razão pós-tecnológica, sensível, não-ascética, relacionada ao Belo, à pacificação da existência – resultante da *práxis*, da transformação da sociedade e da ciência pelos homens e da transformação destes por si mesmos, da ação humana na história [ver abaixo nos *capítulos II e III*].

Em *O homem unidimensional*, os argumentos expostos acima mostraram, acerca da característica do aparato tecnológico, o rebaixamento do trabalhador perante o maquinário, como o poder político encontra-se vinculado à produção e como esta apresenta-se como personificação da racionalidade técnica, como os conflitos sociais são arbitrados e modificados tecnicamente; e explicaram as implicações da dominação da era tecnológica para o corpo e a mente dos trabalhadores: a automação contribuiu para uma escravização magistral, uma vez que o trabalhador não é mais fisicamente brutalizado, que a estratificação ocupacional da sociedade industrial avançada não ratificou a tese de pauperização e ainda ampliou as classes médias, que integrou social e culturalmente os trabalhadores à sociedade e que empreendeu um círculo vicioso entre as classes, que, como analisa Anthony Giddens,¹⁷⁵ a razão foi destituída de seu antigo poder subversivo, observado na filosofia clássica e na metafísica tradicional, ao vincular a verdade à vida boa e ao denunciar as contradições da realidade – sob a razão instrumental, a verdade circunscreve-se apenas ao que está positivado e divorcia-se de outras possibilidades, da negação e do que é transcendente. A racionalidade tecnológica por trás de todo o processo funcionou como meio de controle social e *como* controle

¹⁷⁴ ZATTI, V. “A questão da técnica e ciência em Jürgen Habermas” In: *Revista Iberoamericana de ciencia, tecnología e sociedad*. Buenos Aires: Vol. 11, nº 31, 2016, p. 5 et seq.

¹⁷⁵ GIDDENS, A. *Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. de Cibele Saliba Rizek, São Paulo: Unesp, 1998, p. 268.

social, dificultando o projeto emancipatório como Marx o havia pensado. O próprio modo como a sociedade produz seus bens se tornou ideológico: a racionalidade tecnológica não apenas reflete as estruturas sociais existentes, mas as reproduzem eficientemente e regula a vida e a socialização das pessoas sob elas para *um* determinado fim.

De tal forma a tecnologia foi assim constituída que, com a possibilidade de garantir a produção e a distribuição em larga escala, contribuiu – de acordo com os termos de *Eros e civilização* – para a passagem do princípio de realidade para o princípio de desempenho [ver abaixo em 1.5 – *Política e Psicanálise*], para bloquear a recusa e conter a transformação social, para limitar a própria razão como meio, objetiva, operacional, factual e descritiva da ordem estabelecida e, assim, regredir o pensamento à medida que despe-o das faculdades críticas¹⁷⁶ e que coloca em eclipse a própria razão – imagem que Horkheimer adotou para o título do seu livro de 1946; ideia também presente em Adorno que, com o conceito de semiformação¹⁷⁷ [*Halbbildung*], tratou do processo no qual o indivíduo é de tal forma requerido inteiramente pela sociedade administrada que torna-se questionável ele se é, de fato, um “indivíduo”, pois a socialização a que foi submetido expurgou-o de si mesmo e reduziu-o a “agente da lei do valor”, “mercadoria”, “coisa”, “equipamento”, “objetivação radical”, “instrumento.”¹⁷⁸ O resultado, pensa Marcuse, é um controle social caracterizado como tecnológico à medida que sujeita as pessoas à divisão do trabalho estabelecida e que não parece irracional, ao contrário, aparenta ser a “encarnação da Razão”¹⁷⁹ e usa tal envólucro para, justamente, de acordo com a análise de Wolfgang Leo Maar, impedir a “apreensão da recusa como necessidade social,”¹⁸⁰ minar e reduzir qualquer forma de oposição [individual e grupal] a ela como, segundo os termos de Marcuse em *O homem*

¹⁷⁶ MAAR, W. L. “Ideologia, tecnologia e ‘Grande Recusa’: a atualidade de Marcuse” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 03.

¹⁷⁷ ADORNO, T. *Theorie der Halbbildung*. Frankfurt am Main: SuhrKamp, 2006, p. 08.

¹⁷⁸ ADORNO, T. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. 2º ed. Trad. de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo: Ática, aforismo 147, pp. 200-202.

¹⁷⁹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 48.

¹⁸⁰ MAAR, W. L. “Ideologia, tecnologia e ‘Grande Recusa’: a atualidade de Marcuse” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 03

unidimensional, “neurótica e impotente”¹⁸¹, de identificar [“*mimese*”¹⁸²] imediata e automaticamente os átomos sociais à sociedade industrial avançada, de ofertar garantias ideológicas a partir de bases materiais e não apenas abstratas, de imunizar as pessoas ao contraditório, de ajudar a configurar uma sociedade com “padrão de *pensamento e comportamento unidimensional*,”¹⁸³ de reduzir a política à administração, de fundir ciência e prática, se submeter a vida social à racionalidade tecnológica. Tamanha é a implicação da tecnologia, como nova forma de controle social, para a dificuldade de efetivação do projeto emancipatório que Marcuse apresenta-a, não como mero subproduto da ordem vigente, mas com o papel político de vender o sistema social, prescrever hábitos, integrar a todos em um mesmo “estilo de vida”¹⁸⁴ unidimensional, no qual a alienação torna-se imperceptível em uma sociedade sem oposição:

Eu acabei de sugerir que o conceito de alienação parece tornar-se questionável quando os indivíduos se identificam com a existência que lhes é imposta e veem nela seu próprio desenvolvimento e satisfação. Essa identificação não é ilusão, mas realidade. Entretanto, a realidade constitui um estágio mais avançado da alienação. Esta se tornou inteiramente objetiva; o sujeito, que é alienado, é engolido por sua existência alienada. Há apenas uma dimensão e ela está em todos os lugares e em todas as formas. As realizações do progresso desafiam a acusação tanto quanto a justificação ideológica; perante o seu tribunal, a ‘falsa consciência’ de sua racionalidade torna-se a verdadeira consciência.¹⁸⁵

Assim, manter acesa a chama da crítica e da recusa à sociedade estabelecida é algo que não se realiza caso se enverede pelos trilhos da racionalidade tecnológica: tal como Marx havia advertido que não era profícuo palmilhar pelas categorias da Economia Política para ir além do capital, Marcuse argumenta que não se consegue transcender o pensamento institucionalizado/unidimensional mediante o cânone tecnológico da pretensa objetividade total, do operacionalismo, da razão instrumental, uma vez que submete todos os campos do social ao seu “*a priori*” e busca controlá-los, torná-los subservientes à imanência da lei objetiva das coisas. Na “Introdução” de *O homem unidimensional*, Marcuse diagnosticou uma “paralisia”¹⁸⁶ da crítica, uma vez que, a despeito de todos os problemas, a sociedade industrial avançada viabilizara

¹⁸¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 48.

¹⁸² Idem, p. 48 [grifo do Autor].

¹⁸³ Idem, p. 50 [grifo do Autor].

¹⁸⁴ Idem, p. 50.

¹⁸⁵ Idem, p. 49.

¹⁸⁶ Idem, p. 31.

elevação do padrão de vida pelo emprego da tecnologia na produção e distribuição de bens: caso se circunscreva a Razão ao limite da racionalidade tecnológica, a crítica é paralisada, pois procede com operacionalismo, objetivismo e veiculação de controle dos meios ambiente e social; caso deseje denunciar o procedimento da racionalidade tecnológica e desvelar seu aspecto ideológico, a Razão alcança as “raízes”¹⁸⁷ do tipo de desenvolvimento promovido pela sociedade industrial avançada, recusa-o e reabre a possibilidade de vislumbrar “alternativas históricas”¹⁸⁸ diferentes da sociedade estabelecida e de reorientar as capacidades técnicas alcançadas. Em outros termos, em lugar de recorrer à Economia Política e à racionalidade tecnológica, ambas submetidas ao império dos fatos e veiculadora deles, Marcuse aloca a reativação da crítica na Filosofia e na Teoria Crítica: elas têm a vantagem de, ao lançar mão da utopia, da dialética, da história e de não subsumir os objetos do conhecimento nas estruturas formais das ferramentas tecnológicas, trazer à tona a negação como algo tão importante como aquilo que foi positivado, com efeito, resgatar a recusa [ver abaixo o início de *II – O projeto emancipatório de Herbert Marcuse nas décadas de 1960 e 1970: política*] e formular um “projeto”¹⁸⁹ emancipatório.

Contudo, a despeito de a tecnologia se constituir como uma das novas formas de controle social das sociedades industriais avançadas, há nela algo que, além de não ser impermeável à história, mostra outra característica que permanece relacionada ao projeto emancipatório e, com efeito, que a vinca de certa ambiguidade: se, ao ser pensada como forma de controle social, Marcuse explicita as afinidades entre a racionalidade tecnológica e a racionalidade capitalista, para ser pensada como potencial instrumento de libertação, será preciso explicitar as afinidades entre uma nova tecnologia e aqueles elementos que, em termos da dialética hegeliana, floresceram na

¹⁸⁷ Idem, p. 32.

¹⁸⁸ Idem, p. 32.

¹⁸⁹ Para Habermas, além da filiação à dialética, o “projeto” de Marcuse, ao procurar constituir um “*a priori*” diferente do atual para a ciência a tecnologia, orienta-se por diversas fontes: “Se o fenômeno ao qual Marcuse liga a sua análise da sociedade – a saber, a *fusão peculiar da técnica e da dominação*, da racionalidade e da opressão – não pudesse ser interpretado de outra maneira a não ser dizendo que no *a priori* material da ciência e da técnica esconde-se um projeto do mundo [*Weltenentwurf*] determinado pelo interesse de classe e pela situação histórica – Marcuse fala em projeto [*Projekt*], filiando-se ao Sartre fenomenológico –, então uma emancipação não seria concebível sem uma revolução na ciência e na técnica. Em alguns textos, Marcuse tem a tentação de seguir essa ideia de uma nova ciência ligada à promessa, familiar à mística judaica e protestante, de uma ressurreição da natureza decaída: um tópico que, como é sabido, entrou na filosofia de Schelling [e de Baader] através do pietismo bávaro, que reaparece em Marx, nos *Manuscritos de Paris*, determinando hoje as ideias centrais de Bloch e, em sua forma refletida, serve ainda de guia para as esperanças secretas de Benjamin, Horkheimer e Adorno.” HABERMAS, J. “Técnica e ciência como ideologia” In: *Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno [Os Pensadores]*. 2.º ed. Trad. de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 316 [grifo do Autor].

sociedade vigente e podem superá-la, a saber, nova sensibilidade, novos movimentos sociais, a Nova Esquerda, além da conexão da tecnologia com a arte. Trata-se de uma vicissitude tratada nos Capítulos II e III desta tese, sobremaneira, em 2.2 – *Nova sensibilidade e socialismo integral*, 3.1 – *Redução estética* e 3.3 – *Ethos estético*, quando será exposta a relação que Marcuse estabelece entre [1] a automação industrial e a opulência produtiva e distributiva com [2] a ausência de necessidade da repressão às pulsões, o desperdício de vidas humanas na continuidade da labuta, a persistência do trabalho alienado e a possibilidade de superação do princípio de realidade vigente para, assim, efetivar a hipótese de uma “civilização libidinal”¹⁹⁰ e de mudar o próprio estatuto da tecnologia, pois, ligada à emergência de uma *nova sensibilidade*, ela seria reorientada como algo a buscar o progresso qualitativo, não o quantitativo [obsolescência programada, produção de artigos supérfluos e vinculados às falsas necessidades, peças para a indústria bélica etc.], a não mais se apartar da arte, da imaginação, da poesia, gratificação e do jogo. Aboliria-se a razão tecnológica e a sociedade na qual ela está enraizada e formaria-se uma razão “pós-tecnológica,”¹⁹¹ uma “nova ideia de razão,”¹⁹² voltada para a pacificação da existência à medida que se aproveitariam as realizações das forças produtivas para efetivar a *utopia* da sociedade como obra de arte: a afinidade entre técnica e arte permitiria alcançar a beleza que *ainda* não foi materializada [redução estética] para edificar uma ordem social qualitativamente diferente, o *ethos* estético, no qual o belo, a imaginação e a arte também seriam forças produtivas e, assim, não existiria separação entre pensamento científico e poético, entre razão e a sensibilidade – no *Ensaio sobre a libertação*, Marcuse argumenta que a estética seria uma “bitola”¹⁹³ que levaria à sociedade livre à medida que a nova sensibilidade dos homens não toleraria a agressão, a pobreza, a labuta, a poluição, o preconceito. Como Habermas reconhece, “*a priori*” presente na tecnologia surgiu “historicamente” e é “portanto perecível.”¹⁹⁴

¹⁹⁰ “*Libidinous civilization*”. MARCUSE, H. “Freedom and Freud’s theory of instincts” In: *Five Lectures: Psicanalysis, politics and utopia*. 2º ed. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970, p. 22.

¹⁹¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 225.

¹⁹² Idem, p. 217.

¹⁹³ “*Gauge*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 25.

¹⁹⁴ HABERMAS, J. “Técnica e ciência como ideologia” In: *Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno [Os Pensadores]*. 2º ed. Trad. de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 315.

Anteriormente ao devido aprofundamento da análise deste projeto emancipatório, cabe expor os outros componentes da miríade de novas formas de controle social que o dificultam.

1.2 – FALSAS NECESSIDADES E LIBERDADE

Em compasso com o progresso técnico [quantitativo], outro fenômeno da sociedade industrial avançada também caracterizado como nova forma de controle social, é a implantação de necessidades materiais e intelectuais: produzir e distribuir bens em massa são uma forma de “contenção”¹⁹⁵ da mudança social à medida que se administra a sociedade pela opulência de mercadorias disponibilizadas. Marcuse considera que, ao serem adquiridas, elas são “a mais efetiva e duradoura das guerras contra a libertação,”¹⁹⁶ uma vez que o átomo social é incentivado a consumir tanto o que necessita como o que *não*, e somente um quadro de opulência e de oferta de bens, necessários ou não, em grande escala, conseguiria tornar-se uma forma de controle social. Na era dos monopólios, a produção de *falsas* necessidades como “*superimpostas*”¹⁹⁷ aos átomos sociais e que os fazem sentirem-se satisfeitos e *eufóricos*, em lugar de reprimidos, é um fenômeno do qual Marcuse trata como fundamental para o entendimento da suspensão da emancipação:

Nós podemos distinguir entre necessidades verdadeiras e falsas. ‘Falsas’ são aquelas que são superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares para reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. Sua satisfação pode ser mais gratificante para o indivíduo, mas essa felicidade não é uma condição que deva ser mantida e protegida se ela serve para impedir o desenvolvimento da capacidade [sua própria e dos outros] de reconhecer a enfermidade do todo e de perceber as chances de curá-la. O resultado, então, é a euforia na infelicidade. A maior parte das necessidades predominantes de descansar, divertir-se, de comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, de amar e odiar o que os outros amam e odeiam, pertence à categoria das falsas necessidades.¹⁹⁸

Em primeiro lugar, é preciso entender como Marcuse trata a questão das falsas necessidades: tradicionalmente, a Filosofia a abordou de modo materialista [como o

¹⁹⁵ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 57.

¹⁹⁶ Idem, p. 43.

¹⁹⁷ Idem, p. 44 [grifo nosso].

¹⁹⁸ Idem, p. 44.

caso do hedonismo], idealista [como o caso do Idealismo Alemão] e histórico [como em Marx] e, dependendo da acepção a qual Marcuse se filiar, o tratamento e o resultado da análise alcançam formas e resultados diferentes. Em segundo lugar, as necessidades, falsas ou verdadeiras, estão imbricadas com o tema da liberdade: se os homens satisfazem necessidades que não são as próprias, eles transportam necessidades de outrem para si mesmos e, dessa forma, são subtraídos da autonomia e da liberdade, sobretudo da ideia de liberdade peculiar ao período anterior à ascensão da era dos monopólios e, por isso, caracterizar-se-á a produção de ideias acerca da liberdade no período liberal, notadamente no Idealismo Alemão, e no período monopolista.

Acerca do tratamento da questão, Marcuse considera que ela precisa ser *histórica*: a produção, a satisfação de necessidades e a permissão ou não de determinadas fruições concernem ao alcance e ao interesse das instituições sob as quais as pessoas vivem. O argumento de Marcuse caminha no mesmo sentido do exposto por Marx, em *O Capital*, para quem as necessidades consideradas imprescindíveis e o modo de satisfazê-las não são universais, mas produtos históricos e dependentes da ação de muitos fatores para se estabelecerem da maneira como são em cada sociedade, um deles é o “grau de civilização”¹⁹⁹ alcançado por cada país. É a sociedade industrial avançada que, por alcançar um desempenho gigantesco de produção e distribuição de mercadorias, necessita de um consumo igualmente gigantesco; com efeito, não apenas se concede a oportunidade de consumir aos átomos sociais que vivem sob ela, mas se incentiva, se *superimpõe* o consumo do que necessitam e do que não: eles são reprimidos e acreditam-se satisfeitos, realizam necessidades heterônomas e acreditam-se autônomos ao escolhê-las. É por isso que Marcuse se refere, em *O homem unidimensional*, às falsas necessidades como “necessidades repressivas:”²⁰⁰ pelo consumo delas, o sistema se consolida,²⁰¹ como ele afirma em *Comentários para uma redefinição de cultura*, e o átomo social sente-se satisfeito – o sistema continua a produzir e a acumular capital e o átomo social adquire um conforto que é, concomitantemente, seu grilhão.

¹⁹⁹ MARX, K. *O Capital: o processo de produção do capital*. Vol. I. 14^o ed. Trad. de Reginaldo Sant’Anna, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 191.

²⁰⁰ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 44.

²⁰¹ MARCUSE, H. “Comentários para uma redefinição de cultura” In: *Cultura e sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 153.

Em 1938, no ensaio *Para a crítica do hedonismo* [*Zur Kritik des Hedonismus*], Marcuse expõe as três abordagens supracitadas acerca das falsas necessidades e argumenta aplicando cada uma delas ao capitalismo, verificando o que são as falsas necessidades sob este contexto, o modo de divisá-las das verdadeiras, e as implicações para a felicidade e a liberdade dos homens. O primeiro passo é caracterizar o contexto da Modernidade como universalização do trabalho para todos, a divisão social dele, a constituição da lei capitalista do valor, a não racionalização da relação entre produção e consumo, trabalho e fruição – os homens são obrigados a aceitarem a razão que está por trás do todo que produz e reproduz mercadorias, a trabalharem em algo não pensado por eles e, isolados e consumindo, reconfortam-se com a aquisição de bens e acreditam-se felizes. Consumir o que é ofertado resulta em felicidade? A resposta encaminhada por Marcuse explica os alcances e os limites das abordagens acerca das falsas necessidades. A primeira analisada é o *materialismo* [de viés hedonista]: para Marcuse, ele não alcança, verdadeiramente, a fruição e a felicidade. A estratégia argumentativa de Marcuse é aplicar duas formas clássicas de hedonismo ao capitalismo vivenciado pelo próprio filósofo frankfurtiano para reduzir ao absurdo a ideia de que a felicidade seja alcançável pela satisfação do consumo de mercadorias. O primeiro hedonismo analisado é o *cirenaico*, cuja característica é a inclinação do indivíduo à aquisição do sentimento de prazer como superação da carência e, por isso, apregoa que a felicidade reside na satisfação. À medida que o que importa é a sucessiva realização dos prazeres, há um alcance materialista que o tratamento da questão oferece, uma vez que a interiorização da felicidade, a redução desta ao âmbito racional e a primazia do universal em relação ao indivíduo são contestadas pelo hedonismo cirenaico e desmistificados por ele – para conquistar um prazer, vale mais cuidar de si do que da pátria, do prazer físico do que da alma. Por outro lado, o hedonismo cirenaico mostra seu limite, uma vez que a realização imediata de prazer nada mais é do que a obediência ao estado de coisas tais como estão. Ao projetar o hedonismo cirenaico sobre o capitalismo, Marcuse verifica que este não oferece felicidade aos indivíduos, uma vez que o desenvolvimento das forças produtivas em uma sociedade antagônica embarga a fruição. Como esta limita-se ao aparente, ir além da aparência seria trazer as possibilidades não realizadas, no capitalismo, à luz, seria ir além tanto do hedonismo cirenaico como do capitalismo. Porém, neste modo de produção, as relações humanas limitam-se ao imediato: no trabalho, as relações

humanas primam pela valorização de capital e pela produção de mercadorias e, estendendo-se a outras esferas da vida social, as relações humanas são “reificadas.”²⁰² Mesmo quando se trata de relações humanas como a amizade e o amor, em que o outro aparece imediata e essencialmente para o indivíduo, a intromissão das necessidades [Notwendigkeiten] sociais próprias ao capitalismo faz o outro aparecer com a imagem do “feio, o injusto, o instável, o atrofiado e o efêmero”²⁰³ e a reação do indivíduo é de “decepção, preocupação, compaixão, medo, infidelidade, ciúme, tristeza.”²⁰⁴ Ou seja, sob o capitalismo, a realização dos prazeres tal como o hedonismo cirenaico apregoa, ao invés da felicidade, dá ensejo à infelicidade: a paixão aparece como imoral, assim, felicidade e fruição são inconciliáveis – o estatuto das necessidades formadas sob o capitalismo distancia os homens da felicidade e, por isso, o hedonismo cirenaico, ao se resignar diante do *status quo*, também distancia-os dela. A redução ao absurdo da ideia de identidade entre felicidade e entrega aos prazeres se completa com a ideia de que verdade e felicidade não se conciliam sob o capitalismo: quanto maior a compreensão das estruturas sociais, mais o indivíduo se afasta das aparências de felicidade a ele oferecidas e mais pode engajar-se na luta contra o *status quo*.²⁰⁵ O segundo hedonismo analisado por Marcuse é o *epicurista*, neste o prazer aparece como o “bem supremo;”²⁰⁶ porém, tem maior alcance por conseguir *diferenciar um prazer que seria verdadeiro daquele que seria falso*:²⁰⁷ necessidades e desejos realizados indistintamente podem resultar em dor e intranquilidade à medida que também desperta novos desejos. Assim, a decisão de realizar os prazeres não pode se abster de um “juiz”²⁰⁸ para encaminhá-los ou não. Os prazeres serão realizados ou não caso sejam autorizados, em Epicuro, pelo tribunal da razão, cuja capacidade reside em avaliar se um prazer momentâneo enseja

²⁰² MARCUSE, H. “Para a crítica do hedonismo” In: *Cultura e Sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 165.

²⁰³ Idem, p. 166.

²⁰⁴ Idem, p. 166.

²⁰⁵ “Se o indivíduo agir realmente de acordo com sua compreensão, é levado quer à luta contra o existente, quer à renúncia. O conhecimento não o ajuda a ser feliz, e sem ele a pessoa recai nas relações reificadas. É um dilema inevitável. A fruição e a verdade, a felicidade e as relações essenciais entre os indivíduos são inconciliáveis”. Idem, p. 167.

²⁰⁶ Idem, p. 167.

²⁰⁷ “Alguns dos desejos são naturais e necessários; outros são naturais e não necessários; outros nem naturais nem necessários, mas nascidos apenas de uma vã opinião.

Aqueles desejos que não trazem dor se não são satisfeitos não são necessários; o seu impulso pode ser facilmente posto de parte, quando é difícil obter a sua satisfação ou parecem trazer consigo algum prejuízo”. EPICURO. “Antologia de Textos de Epicuro” In: *Os pensadores*. Trad. de Agostinho da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 26.

²⁰⁸ MARCUSE, H. “Para a crítica do hedonismo” In: *Cultura e Sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 168 [grifo nosso].

um desprazer posterior, adicionando segurança e durabilidade à realização do prazer.²⁰⁹ Novamente, o que aparece como alcance do hedonismo, Marcuse mostra que é um limite: o outro lado da moeda desta ideia de um hedonismo regulado por uma razão que deseja mais evitar o desprazer que alcançar o prazer, é identificar a verdade à fuga de uma luta contra o *status quo*, é uma sabedoria resignada que mutila tanto a própria verdade como a fruição à medida que a interiorização de uma cautela pacificadora com a ordem embarga tanto a sabedoria como a fruição.²¹⁰ Por isso, Marcuse qualifica o epicurismo como um “hedonismo negativo”²¹¹ cuja característica é evitar os desprazeres que os sentidos causariam se não fossem avaliados pela razão. Esta oposição entre sentidos e razão está em compasso histórico com o capitalismo e com o desenvolvimento da Filosofia: o hedonismo epicurista é reduzido ao absurdo na sua pretensão de alcançar a felicidade, pois a sensibilidade aparece inferiorizada em relação à razão e, embargada de fruição, não alcança o que pretendia. O prazer racionalizado em Epicuro não passaria de uma perda de sentido tanto do prazer como da razão, uma limitação de ambos, em particular, e do homem, de maneira geral: à razão caberia o papel de apenas calcular os riscos do desprazer e, assim, ela nunca vai longe demais, nunca conhece com profundidade – tal conhecimento embargaria a fruição; à sensibilidade caberia o papel de apenas receber parte dos prazeres, uma vez que a razão seria o juiz que decidiria quais fruições seriam possíveis. A felicidade, diante do atual quadro social e histórico, está “tingida de infelicidade.”²¹² Com efeito, em 1938, Marcuse argumentara que viver identificando a felicidade ao consumo do que é socialmente aceito e incentivado não é sinônimo de vida feliz: o materialismo de viés

²⁰⁹ “Embora o prazer seja nosso bem primeiro e inato, nem por isso escolhemos qualquer prazer: há ocasiões em que evitamos muitos prazeres, quando deles nos advêm efeitos os mais das vezes desagradáveis; ao passo que consideramos muitos sofrimentos preferíveis aos prazeres, se um prazer maior advier depois de suportarmos essas dores por muito tempo. Portanto, todo prazer constitui um bem por sua própria natureza; não obstante isso, nem todos são escolhidos; do mesmo modo, toda dor é um mal, mas nem todas devem ser evitadas. Convém, portanto, avaliar todos os prazeres e sofrimentos de acordo com o critério dos benefícios e dos danos. Há ocasiões em que utilizamos um bem como se fosse um mal e, ao contrário, um mal como se fosse um bem”. EPICURO. *Carta sobre a felicidade [A Meneceu]*. Trad. de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, São Paulo: Editora da Unesp, 1997, p. 39.

²¹⁰ “[...] A verdade, pela qual o prazer deve ser medido, consiste apenas em fugir do conflito com a ordem estabelecida: é a forma do prazer socialmente tolerada, até mesmo desejada. O objetivo é a tranquilidade da alma do ‘sábio’: uma ideia em que tanto o conceito de prazer quanto o conceito de sábio perdem o sentido. O prazer é mutilado na medida em que a relação cautelosa, ponderada, reservada do indivíduo com os homens e as coisas recusa-se a aceitar a dominação destes sobre o indivíduo, ali onde realmente essa dominação traz felicidade: como entrega ao deleite”. MARCUSE, H. “Para a crítica do hedonismo” In: *Cultura e Sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 170.

²¹¹ Idem, p. 170.

²¹² Idem, p. 171.

hedonista, seja cirenaico ou epicurista, ou tem de lutar contra o *status quo* para que a gratificação ocorra, ou tem de se resignar com ele – em ambas as alternativas, não é imediatamente idêntico à vida feliz.

Apenas entregar-se ao prazer não divisa as necessidades verdadeiras das falsas e, por isso, continua possibilitando automutilação à medida que a satisfação que ocorre é aquela que é, apenas, socialmente permitida e, por isso, torna o homem administrado, a despeito de sua “euforia”²¹³. Tal é o contexto da fruição possível sob uma sociedade dividida em classes e submetida à frieza do mecanismo de produção, e que ao mesmo tempo domina a natureza de modo anteriormente desconhecido: cada fruição não oferta um desenvolvimento ótimo às pessoas, uma vez que a divisão em classes não dispõe para todas as mesmas condições, que seus membros são educados e disciplinados para não ultrapassarem os limites impostos, a contentarem-se com satisfações toleradas e incentivadas, mas não necessariamente verdadeiras.²¹⁴ O que fazer? Edificar um tribunal que divise as necessidades falsas das verdadeiras e impedir a continuação do problema exposto? Este foi o modo como o *idealismo* pensou resolver a questão: na Antiguidade, Platão argumentou que a diferença entre as necessidades falsas e verdadeiras é notada pelo conceito de prazer como a superação de algo que falta; assim, prazer e desprazer, por estarem em oposição, contém, cada um, o seu contrário. A tarefa é encontrar um prazer que estaria separado do desprazer e desconectado do mau, da falta. Dois diálogos platônicos são reveladores. Em *Filebo*, 51b e seguintes, este prazer é identificado como o das linhas, dos sons e das cores, uma vez que eles não têm como contrário o doloroso, o desprazer, a falta, o mau e são belos em si mesmos. O tratamento objetivo que o idealismo de Platão dá à questão considera como prazer verdadeiro aquele separado das relações pessoais e da alma, aquele que se encontra afastado da vida social e da interioridade pensada pelo hedonismo – somente em uma exterioridade de linhas, sons e cores o prazer repousa. Em *Górgias*, a discussão acerca da felicidade ganha dimensão política: somente as necessidades e os prazeres que fazem do indivíduo um bom cidadão podem ser satisfeitos, estes são os *verdadeiros* prazeres e necessidades.²¹⁵ Assim, a

²¹³ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipiro, 2015, p. 44.

²¹⁴ MARCUSE, H. “Para a crítica do hedonismo” In: *Cultura e Sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 182.

²¹⁵ “Em *Górgias*, de Platão, Sócrates dialoga com Górgias acerca da oratória e a acusa de persuadir tanto para o que é justo como para o que é injusto, sendo a oratória que persuade para as coisas justas uma ciência e a que persuade para o injusto uma crença [*Górgias*, 454 d]. Em seguida [462 b e seguintes], Sócrates considera a oratória como uma prática adquirida com o fim de alcançar prazer, uma lisonjaria,

felicidade fica submetida a um princípio de verdade, uma vez que existem prazeres verdadeiros e falsos, pois nem toda a sensação de prazer é felicidade: se sadios e doentes, bons e maus, loucos e normais sentem prazer, o que eles conservam indiferenciadamente não é o bem supremo. Há uma função cognitiva do prazer, além da sensibilidade [*Aisthesis*], ele também pertence à psique [*Filebo*, 33 e seguintes.]: forças da alma como a memória e a expectativa são necessárias em cada sensação de prazer, afetando o homem de um modo inteiro. Assim, Platão considerou que os homens bons têm prazeres verdadeiros e os homens maus têm prazeres falsos – o prazer foi convertido em problema moral e sujeito às exigências da sociedade; em outros termos, o particular submete-se ao universal, o indivíduo à coletividade. Portanto, ao tentar salvar a objetividade da felicidade, Platão trata a satisfação do indivíduo em compasso com a sua essência, esta encontra-se em compasso com a *pólis*. Longe da *pólis* grega, a Modernidade trata a mesma questão de maneira mais interiorizada e com acento na autonomia individual, argumenta Marcuse em *Para a crítica do hedonismo*; contudo, e a exemplo do platonismo e do hedonismo, razão e sensibilidade não se encontram – a autonomia do indivíduo coexiste com a falta de liberdade social e com a infelicidade e, assim, a autonomia envereda pelo âmbito racional em detrimento do âmbito da fruição, da satisfação corporal e do irracional, tal como se verifica na Segunda Seção da *Fundamentação da crítica dos costumes*. Na análise de Marcuse, Kant rejeitou o princípio de prazer por ser contraditório à autonomia da pessoa, para quem o importante deve ser sua liberdade interior, virtuosa e coexistente com a falta de liberdade social. Com efeito, em Kant a felicidade submete-se à lei moral depurada de sentimento: divisar o interesse verdadeiro do falso é submeter a falta de liberdade exterior, os impulsos, as necessidades, o fisiológico à liberdade interiorizada e abstrata do indivíduo.²¹⁶ Para, assim, estabelecer um tribunal que divise as necessidades verdadeiras

tal como a culinária que finge dar os melhores alimentos para o corpo – a oratória é para a alma o que a culinária é para o corpo [465 e], oferecendo ao homem não o que é bom, mas o que o aparenta e prejudicando o alcance da felicidade à medida que ela pode absorver algo mal pensando que faça bem [472 d]: seria a felicidade de adquirir sarna para redundar no prazer de coçá-la [494 c]. Assim, Sócrates argumenta que a felicidade só é possível com a realização do bom e não mau, do belo e não do feio: prazer fica em um campo e o bem em outro [497 d]. Há prazeres que fazem bem e os que fazem mal, os primeiros são considerados os úteis e os segundos os daninhos [499 d]; a oratória e a culinária, pela lisonjaria que se caracterizam, são daninhas; a arte política e a medicina, pelo bem que fazem, são úteis”. ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, p. 61.

²¹⁶ “[...] O homem educado para a interiorização não se deixará tão facilmente conduzir à luta contra o existente, por mais pobre e injusto que seja. [...] A interpretação moral da felicidade e sua sujeição a uma lei universal da razão deixaram subsistir, tanto o isolamento essencial da pessoa autônoma, quanto sua limitação factual”. MARCUSE, H. “Para a crítica do hedonismo” In: *Cultura e Sociedade vol. I*. Trad. de

das falsas, os procedimentos platônico e kantiano caracterizam-se como idealismo: o bom cidadão segundo o primeiro filósofo e o homem que interiorizou a razão, em Kant, partilham de um denominador comum, a saber, a subserviência das necessidades e dos prazeres à moral, do particular ao universal. De um lado, o subjetivismo peculiar ao hedonismo é superado, de outro, o idealismo universaliza um tribunal de característica a-histórica e impõe o que é necessário e o que é aprazível em desrespeito aos anseios subjetivos de cada um. Ambos são subservientes à ordem vigente e procuram salvar a felicidade às custas da liberdade, mas Marcuse recusa-se em desconectar uma da outra, conforme Douglas Kellner argumenta: a realização das potencialidades individuais exige uma ordem social livre, do contrário, a felicidade é impossível – a centralidade da produção volta-se para o lucro, como ocorre sob o capitalismo, não para a gratificação das necessidades humanas e o desenvolvimento de sua potencialidades.²¹⁷ Se nem o materialismo e nem o idealismo resolvem a delicadeza da questão, Marcuse encontraria, na abordagem histórica, uma forma de, concomitantemente, respeitar as inclinações subjetivas e de estabelecer um tribunal que divise as necessidades verdadeiras das falsas?

Em *O homem unidimensional*, expõe necessidades verídicas como as que satisfazem as necessidades vitais, tais como “alimentação, vestuário e moradia possíveis em certo nível cultural”²¹⁸ – elas são prioritárias em relação às demais necessidades. Mas o que é vital e prioritário muda historicamente, conforme o argumento de Marx, em *O Capital*. Portanto, decidir acerca da veracidade ou da falsidade das necessidades é um problema consituído de duas questões: uma *chave histórica* leva em conta o patamar alcançado pelas forças produtivas de uma sociedade; uma *chave de prioridade* usa o patamar alcançado pelas mesmas forças produtivas para desenvolver cada membro da sociedade de maneira ótima.²¹⁹ Nem o materialismo hedonista e nem o idealismo decidem a questão sem arbitrariedade à medida que um se resigna e desiste do desenvolvimento ótimo de cada membro e outro estabelece a cada um que conduta deve

Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 181.

²¹⁷ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 120.

²¹⁸ Pela expressão “em certo nível cultural”, Marcuse mostra que pensa as necessidades vitais também historicamente. MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 44.

²¹⁹ “[...] Padrões que se referem ao máximo desenvolvimento do indivíduo, de todos os indivíduos, sob a melhor utilização possível dos recursos materiais e intelectuais disponíveis”. Idem, p. 45.

tomar. Marcuse, por sua vez, considera, em *O homem unidimensional*, que a única forma de escapar ao problema, “em última análise,”²²⁰ seria o estabelecimento de um tribunal cuja decisão coubesse aos próprios indivíduos, que não os submetesse a uma instância superior e que não desrespeitasse as chaves histórica e de prioridade. Contudo, apenas quando estes não estivessem manipulados pelas falsas necessidades, já existentes e operantes neles e que os inclinam a fazerem escolhas já manipuladas e, por isso, que não são suas. Eis, assim, o problema: de que forma pessoas que não são livres, justamente por estarem manipuladas, formarão as condições de sua própria libertação?²²¹ Pessoas educadas pela sociedade na qual estão integradas e que são, elas mesmas, veículos da integração, formariam condições de libertação? Marcuse evidencia a impossibilidade dos átomos sociais serem juízes de si mesmos, de reconhecerem seus verdadeiros interesses, de serem livres e felizes: é sintomático o modo como, por exemplo, votam contra si mesmos nas eleições parlamentares. Com efeito, se o único tribunal não-arbitrário seria o próprio indivíduo, Marcuse não investe em um tribunal exterior a ele para a solução da questão, conforme Martin Jay analisou.²²² E como corolário do argumento, Marcuse expõe que, se as pessoas fazem escolhas e satisfazem necessidades no momento em que estão manipuladas, são elas próprias agentes e objetos da dominação que empreendem a si mesmas: a liberdade social e historicamente existente torna-se um “poderoso instrumento de dominação”²²³ à medida que as pessoas são administradas pela consciência heterônoma que formaram sob a sociedade de alta capacidade produtiva e de incomensuráveis bens ofertados. As pessoas fazem escolhas emasculadoras e que, por isso mesmo, bloqueiam as necessidades de característica libertadora, escolhem o que é socialmente permitido e incentivado:

[...] Os controles sociais exigem a necessidade irresistível de produção e consumo de supérfluos; a necessidade de trabalho imbecilizante onde isso não é necessário; a necessidade de modos de relaxamento que aliviam e prolongam essa imbecilização; a necessidade de manter liberdades enganosas como a livre concorrência com preços administrados, uma

²²⁰ Idem, p. 45.

²²¹ “[...] Enquanto eles são mantidos na incapacidade de serem autônomos, enquanto eles são doutrinados e manipulados [até em suas próprias pulsões], sua resposta a essa questão não pode ser considerada como sendo dele próprio. Entretanto, além disso, nenhum tribunal pode com justiça tomar para si o direito de decidir quais necessidades devem ser desenvolvidas e satisfeitas. Qualquer tribunal seria repreensível, embora nossa repulsa não elimine a questão: como podem as pessoas, que têm sido objeto de dominação efetiva e produtiva, criar por si mesmas as condições de liberdade?” Idem, p. 45.

²²² JAY, M. *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, p. 59.

²²³ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 46.

imprensa livre que se autocensura, a livre escolha entre marcas idênticas e acessórios inúteis.

Sob o domínio de um todo repressivo, a liberdade pode ser transformada em poderoso instrumento de dominação. O leque de opções aberto ao indivíduo não é o fator decisivo na determinação do grau de liberdade humana, mas *o que* pode ser escolhido e o que é realmente escolhido pelo indivíduo. O critério na livre escolha nunca pode ser um critério absoluto, nem tampouco inteiramente relativo. Escolher livremente os senhores não anula a existência de senhores ou de escravos. A livre escolha entre uma ampla variedade de bens e serviços não significa liberdade se esses bens e serviços sustentam controles sociais sob uma vida de labuta e medo – isto é, se eles sustentam a alienação. E a reprodução espontânea, pelo indivíduo, de necessidades superimpostas não estabelece a autonomia; ela testemunha apenas a eficácia dos controles.²²⁴

Marcuse alcançou a percepção das falsas necessidades como forma de controle social graças à abordagem histórica e à conexão delas com a produção e a distribuição gigantescas de bens do aparato produtivo e sua racionalidade tecnológica; assim, não transitou nem em uma acepção resignada acerca do tema e nem na arbitrariedade de edificar um critério universalizante e a-histórico. O resultado alcançado pelo filósofo frankfurtiano foi a denúncia de um “nivelamento”²²⁵ de contrastes entre necessidades dadas e possíveis, satisfeitas e insatisfeitas, que contribui para a *continuidade da dominação*: há um “transplante de necessidades sociais para individuais” de forma tão eficaz que a diferença entre elas parece limitar-se ao âmbito teórico e ser imperceptível para os átomos sociais.²²⁶ Graças ao progresso técnico, há um caráter racional na irracionalidade da sociedade industrial avançada, uma vez que ela, eficientemente, produz e distribui bens de forma tão grande que “o conceito de alienação *parece* tornar-se questionável”²²⁷. A liberdade que os átomos sociais julgam ter é o veículo pelo qual a dominação se perpetua, pois é a liberdade de subserviência à satisfação de necessidades produzidas heteronomamente:

[...] As pessoas se reconhecem em suas mercadorias, encontram sua alma em seu automóvel, nos seus aparelhos *hi-fi*, nas suas casas de dois andares ou

²²⁴ Idem, p. 46 [grifo do Autor].

²²⁵ “[...] Se o trabalhador e seu chefe se divertem com o mesmo programa de televisão e visitam os mesmos lugares de lazer e descanso, se a datilógrafa está tão atraente maquiada quanto a filha do patrão, se o negro possui um Cadillac, se todos leem o mesmo jornal, então essa assimilação indica não o desaparecimento de classes, mas a extensão na qual as necessidades e satisfações que servem para a preservação do Establishment são partilhadas por toda a população subjacente”. Idem, p. 47.

²²⁶ “[...] Pode realmente alguém distinguir entre os meios de comunicação de massa como instrumentos de informação e entretenimento, e como agentes de manipulação e doutrinação? Entre o automóvel como incômodo e como conveniência? Entre os horrores e o conforto da arquitetura funcional? Entre o trabalho para a defesa nacional e o trabalho para o ganho corporativo? Entre o prazer pessoal e a utilidade comercial e política envolvida na crescente taxa de natalidade?” Idem, p. 47.

²²⁷ Idem, p. 49 [grifo nosso].

com mezanino e nos seus utensílios de cozinha. O próprio mecanismo que une o indivíduo à sua sociedade mudou e o controle social está ancorado nas novas necessidades que essa sociedade produziu.²²⁸

Portanto, nem a acepção subjetiva [hedonista] e nem a objetiva [idealista] de felicidade alcançariam de modo livre e verdadeiro a realização de necessidades e fruções sob o capitalismo monopolista, uma vez que negligenciam que as satisfações existentes nele são o próprio veículo pelo qual a dominação persiste. Para Marcuse, o hedonismo tem o alcance de considerar que uma associação de homens livres precisa oferecer a cada um dos indivíduos a “participação no produto social segundo suas necessidades,”²²⁹ não há, com efeito, felicidade sem a satisfação plena destas necessidades. Contudo, ao historicizar a questão, o Autor argumenta que há um limite no hedonismo, uma vez que as necessidades não podem ser consideradas de modo universal e imutável e, ao contrário, elas recebem características diferentes conforme a formação social sob a qual estão: a realização e a fruição de necessidades são diferentes em organizações sociais livres e não-livres e, assim, evidencia-se que o compasso entre o capitalismo monopolista e as necessidades características a ele enseja um “disciplinamento.”²³⁰ Perante o hedonismo, é justamente a consideração da felicidade não apenas como realização das necessidades e dos prazeres que dá maior alcance à acepção objetiva [idealismo]; porém, de imediato evidencia-se o limite, uma vez que seria necessário um tribunal que diria o que deveria impor obediência de todos a ele, como Platão e Kant fizeram ao apregoar obediência às leis morais objetivas [Platão] ou interiores e abstratas [Kant]. Conforme Marcuse argumentou, os átomos sociais não são capazes de discernirem necessidades falsas das verdadeiras, pois estão doutrinados e manipulados ao pensarem e agirem. A saída e o recurso de Marcuse são a História, é por ela que ele transcende os limites da acepção subjetiva e objetiva: necessidades e prazeres são colocadas sob o contexto social no qual estão. Em *Para uma crítica do hedonismo*, Marcuse mostra que, sob o capitalismo, a fruição de uma mercadoria está mediada pela troca e a maior parte da humanidade tem acesso às mercadorias mais baratas, a fruição ganha, portanto, um caráter de classe – os membros desta classe que consomem as mercadorias mais baratas são companheiros das mesmas classe e miséria, além de contribuírem à perpetuação da produção, reprodução e consumo das mercadorias.

²²⁸ Idem, p. 47.

²²⁹ MARCUSE, H. “Para a crítica do hedonismo” In: *Cultura e Sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 181.

²³⁰ Idem, p. 182.

Fruições são, historicamente, embargadas, aquelas que ameaçariam a segurança do *status quo*, e outras incentivadas e impostas. Assim, a política, a justiça, a técnica moderna que produz tanto as mercadorias para os mais abastados, como contribui para os mecanismos de controle para os menos abastados, disciplinam as pessoas mediante um elenco de fruções citadas por Marcuse: os esportes e as diversões populares, o terror sádico nos estados autoritários, o cinema, o processo de trabalho que mutila e embrutece os órgãos do trabalhador, em suma, todo o desenvolvimento da sensibilidade das classes inferiores encontra-se demarcado para que não vá além do que é tecnicamente exigido – toda e qualquer frução que atralhe o todo ganhará circunscrição no código penal. O hedonismo a-histórico e o idealismo abstrato não alcançam tamanha profundidade de análise como permite alcançar o recurso histórico.

É a abordagem histórica que ajuda Marcuse a identificar as falsas necessidades e colocá-las sob dupla crítica: embargo da felicidade e meio de manipulação dos átomos sociais [forma de controle social]. *Falsas necessidades não levam à felicidade* por empreenderem frução demarcada ao que é socialmente interessante ao *status quo*: relações humanas de trabalho mediadas pela lei capitalista do valor são reguladas pelo tempo abstrato empregado na produção e não pela frução ofertada.²³¹ Em lugar de felicidade, o trabalho resulta em lucro para um e salário para outro, na contituidade da labuta, na redução do tempo livre como descanso e recuperação da energia para voltar a trabalhar, canalizam-se prazeres para algo exterior a eles. Em uma palavra, incentivam-se necessidades e prazeres falsos:

²³¹ Um exemplo da desvalorização da frução durante a Modernidade foi a questão do prazer sexual, submetido à razão, à moral e à forma existente de trabalho: um elenco de pensadores [Spinoza, Leibniz, Fichte e Hermann Cohen] regulam o prazer sexual por algo exterior a ele e, ao situarem a experiência amorosa em respeito ao matrimônio moderno, situam-na como meio para a procriação de “filhos empreendedores e úteis” [Idem, 186]. Afinal, se a frução sexual não fosse racionalizada, a frução total desvalorizaria o trabalho, o tornaria insuportável, uma vez que os indivíduos comparariam o prazer sexual à desolação e à injustiça das relações de trabalho e, assim, a integração pacífica entre os indivíduos e o sistema social não seria possível. Sob o capitalismo, o prazer precisa estimular o trabalho, não o embargar, por isso, ele é elevado ao nível da cultura, é interiorizado, espiritualizado: “[...] Nos produtores imediatos, a limitação da frução, sem nenhuma mediação moral, atua imediatamente por meio da jornada de trabalho, que deixa somente o curto ‘tempo de lazer’ para a frução, pondo-a a serviço do descanso, de nova acumulação de energias e de força de trabalho. Os que usufruem do processo de trabalho são afetados pela mesma valoração. Como estes, ao desfrutar, fazem e possuem algo que não cria propriamente valor algum, produz-se uma espécie de sentimento social de culpa que conduz a uma racionalização da frução. Enquanto representação, descanso, exibição do brilho daqueles quer se encontram no topo e que têm a maior responsabilidade, a frução é executada quase como uma carga ou um dever” [Idem, 187]. Nota-se o papel do sentimento de culpa: se cada um precisa ganhar a vida em meio à concorrência do mercado de trabalho e se manter com o seu trabalho, a felicidade torna-se secundária.

[...] O prazer na humilhação dos outros e na própria humilhação sob uma vontade mais forte, o prazer nos numerosos substitutos da sexualidade, no sacrifício sem sentido, no heroísmo da guerra é, por conseguinte, um falso prazer, porque os impulsos e necessidades que com ele se satisfazem tornam os homens menos livres, mais cegos e mesquinhos do que precisam ser. São impulsos e necessidades dos indivíduos formados numa sociedade antagônica.²³²

Para Marcuse, as forças produtivas da sociedade antagônica mantêm o mínimo para a existência e, marcada pelo antagonismo de classes, falseiam as satisfações e as necessidades. Elas limitam os homens corporal e espiritualmente, entavam os horizontes deles e as próprias reivindicações que fazem: tais reivindicações não são livres, não ensejam felicidade, são as reivindicações que estão marcadas pelas falsas necessidades que foram impostas e que podem ser satisfeitas pela sociedade sem risco à ordem – necessidades que mutilam os homens ao serem realizadas, que são as “renúncias, adaptações e racionalizações”²³³ oferecidas sob a forma de necessidade e de fruição. Falsas necessidades são, além de embargo à felicidade, *forma de controle social* por veicularem administração dos átomos sociais ao colonizarem suas necessidades com as necessidades interessantes ao *status quo*, mas sem que eles sintam-se desconfortados e infelizes, sem que se sintam não-livres. Trata-se de um fenômeno datado historicamente e que, como tal, subverte a ideia de liberdade dos períodos anteriores: o progresso técnico e a distribuição de bens que permitem a fruição de falsas necessidades perpetuam a dominação em meio à opulência.

Qual ideia de liberdade foi subvertida pela a nova realidade? Para evitar um tratamento a-histórico da questão, Marcuse mostra como a ideia de liberdade correspondente ao período monopolista do capitalismo diferencia-se da etapa anterior: o contraponto entre ambas ilustra a passagem da autonomia à heteronomia, do indivíduo ao átomo social, da crença na autonomia e na razão crítica ao totalitarismo.

A ideia liberal de liberdade empunhou bandeiras como os livres pensamento, expressão, empreendimento e, de forma geral, tudo que substituísse a sociedade em obsolescência e dela fosse legado pela hegemonia burguesa do livre intercâmbio de mercadorias. Em *Razão e revolução*, Marcuse argumenta que, em âmbito filosófico, a acepção liberal de liberdade formou-se com a emergência da sociedade burguesa,

²³² Idem, p. 188.

²³³ Idem, p. 189.

sobretudo com a Revolução Francesa, quando houve a necessidade de repensar e reorganizar o estado e a sociedade racionalmente e de colocar em compasso as insituições sociais e políticas com o “sujeito autônomo”²³⁴. O Idealismo Alemão lutou para colocar a racionalidade deste em todas as esferas sociais para, assim, reformá-las; Kant pensou a independência e a liberdade da razão em relação aos dados sensíveis, uma vez que estes são considerados produtos daquela ao serem organizados por formas universais apriorísticas [categorias do entendimento] e, assim, mesmo o mundo dos objetos é produzido pelo sujeito racional e autônomo, constituído como um Eu pensante perene e ativo diante da experiência. Por isso, Kant pensou em leis *a priori*, jurídicas e reguladoras da associação humana [política, *a posteriori*], em um movimento, a saber, o Esclarecimento [*Aufklärung*], que retiraria o homem da menoridade em que estava constituído ao não guiar o espírito conforme si próprio, mas conforme outrem [tutor], que ensinaria o homem a guiar-se racional e autonomamente, que inclinaria a todos ao uso público da razão e espalharia no entorno “o espírito de uma avaliação racional do próprio valor e da vocação de cada homem em pensar por si mesmo,”²³⁵ que racionalizaria a moral e a política ao conduzir a ordem pelas leis racionais do entendimento e não pela coerção²³⁶ e que alcançaria, de tal forma, um consenso à medida que liberdade de pensamento, diálogo, uso público da razão resultariam em regras racionais que pudessem ser válidas a toda comunidade, que derrubaria e substituiria os tutores. Hegel também pensou a reforma da sociedade mediante a racionalidade do sujeito autônomo: um movimento da razão cujo itinerário é superar o dado e encontrar a verdade, superar a certeza sensível, a percepção, a força e o entendimento até alcançar o espírito – conforme a argumentação de a *Fenomenologia do espírito* – apresenta uma consciência-de-si por trás da aparência das coisas e é por ela que o sujeito coloca-se como senhor das próprias experiências, que coloca a si mesmo como objeto e como aquilo que dá sentido aos fenômenos. Em Kant, é perceptível o caráter autônomo do sujeito sob o liberalismo: o movimento do

²³⁴ MARCUSE, H. *Razão e revolução*: Hegel e o advento da teoria social. 2º ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 17.

²³⁵ KANT, I. “Resposta à pergunta o que é o ‘Esclarecimento?’” In: *Textos seletos*. 2º ed. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 102.

²³⁶ “[...] Se a razão não quer se submeter à lei que ela se dá a si própria, tem de se curvar ao jugo das leis que um outro lhe dá; pois sem alguma lei nada, nem mesmo o maior absurdo, pode exercer-se por muito tempo. Por conseguinte, a consequência inevitável da *declarada* ausência de pensamento [...] é a seguinte: a liberdade de pensar em última análise fica perdida, e como a culpa não cabe a alguma infelicidade mas se deve a uma verdadeira arrogância, a liberdade, no sentido próprio da palavra, é *perdida* por levandade”. KANT, I. “Que significa orientar-se no pensamento?” In: *Textos Seletos*. 2º ed. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis: Vozes, 1985, p. 94.

Esclarecimento daria ensejo ao progresso das leis ao nível moral; em outros termos, da república fenomênica passar-se-ia à república *noumênica*, regulada pela razão e não apenas pelo sensível – os que obedeceriam às leis seriam os mesmos que as fariam de acordo com a liberdade de pensamento e publicamente exposta pelos cidadãos que, pelo consenso, reformam a sociedade com leis jurídicas [*a priori*], reguladoras da ação política [*a posteriori*] e edificadoras de uma ordem *universal* constituída por *indivíduos*. Em Hegel, percebe-se o caráter crítico da razão; com ela, o indivíduo empreende uma ordem racional ao não se render ao dado e ao valorizar o negativo para alcançar a verdade universal – tanto a autonomia como a crítica da razão formada sob o liberalismo declinam sob a era dos monopólios.

Contudo, antes da caracterização da liberdade sob a era dos monopólios, é preciso considerar que Marcuse adverte que o liberalismo já continha irracionalidade em si mesmo e, assim, não levaria à harmonia que Kant e Hegel pretendiam. Conforme o argumento em *Para a crítica do hedonismo*, acima exposto, ao considerar que a relação capitalista de produção impõe aos homens uma atividade de trabalho predeterminada por uma razão que está por trás das coisas e que os guia, ela produz isolamento e subtração da autonomia. Em outros textos, Marcuse expõe argumentos que diagnosticam o irracionalismo como inerente ao liberalismo: em *Razão e revolução*, em *Combate ao liberalismo na concepção totalitária do estado* [*Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*] [1934] e em *Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber* [1964], o Autor explica que se o suposto indivíduo autônomo age sob a dinâmica da livre-concorrência, age de acordo com o próprio interesse, opondo-se a interesses de outros e não estabelece uma esfera pública de conversação franca e harmoniosa, como pensada, por exemplo, em Kant; ao contrário, ele vive sob uma irracionalidade de, ao agir motivado pela aquisição de lucro para si mesmo, ao reduzir todos os aspectos qualitativos da vida à luta desenfreada pelo contínuo acúmulo quantitativo de capital,²³⁷ cujo resultado é a irracionalidade da repetição de crises periódicas²³⁸, abandona cada um dos compradores ou vendedores à irracionalidade das condições naturais, acidentais, à sorte de um líder [*Führer*]

²³⁷ MARCUSE, H. “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber” In: *Cultura e Sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 116.

²³⁸ MARCUSE, H. *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social*. 2º ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, p. 29.

carismático²³⁹, à violência, rebaixa o indivíduo diante do todo que o circundava. E mesmo o Idealismo Alemão, argumenta Marcuse em *Teorias da mudança social* [*Theories of the social change* – texto escrito em coautoria com Franz Neumann], incentivou a obediência às autoridades estabelecidas [Kant] e impôs um estado forte e monárquico – mas também em compasso com a burocracia que emergia e crescia com sua autoridade perante cada um dos indivíduos – sobre todos como o próprio fim da história [Hegel], aceitando que um controle acima dos indivíduos motivados por interesses privados seria necessário para que estes não se autodestruíssem.²⁴⁰ Em *O homem unidimensional*, Marcuse considerou que o liberalismo era limitado naquilo que empreendia, à medida que a liberdade de empreendimento não afastava o fracasso e que a liberdade de trabalho significava labuta ou insegurança, temor e morte.²⁴¹

Mas não há somente continuidade da liberdade permitida sob o capitalismo liberal e o monopolista, há uma questão específica ao segundo período que altera a liberdade não apenas no sentido de substituir a autonomia pela heteronomia e de eliminar o pensamento de oposição. Em *O homem unidimensional*, Marcuse considera a liberdade sob a era dos monopólios desvinculada daqueles valores liberais expressos nas filosofias de Kant e Hegel porque a base material da sociedade industrial avançada, mediante a eficácia de sua racionalidade tecnológica na produção e reprodução de bens,

²³⁹ “[...] A edificação racional da sociedade é privada de seu final. [...] Faltam justamente a determinação e a condição racional dessa ‘universalidade’ em que deveria se conservar afinal a ‘felicidade’ do indivíduo. Nessa medida [e somente nessa medida] se recrimina ao liberalismo, com muita justiça, a situação puramente abstrata de seu discurso da universalidade da humanidade. A estrutura e a ordem do todo em última análise são abandonadas a forças irracionais: a uma ‘harmonia’ acidental, a um ‘equilíbrio natural’. Por isso o racionalismo liberal perde a capacidade de sustentação tão logo a ‘harmonia’ geral se torne progressivamente implausível com o agravamento dos contrastes sociais e das crises econômicas; nessa situação inclusive a teoria liberal precisa lançar mão de justificativas irracionais. A crítica racional abandona a si mesma; muito rapidamente ela se dispõe a reconhecer favores e privilégios ‘naturais’. A ideia carismático-autoritária do *Führer* já se encontra prefigurada na celebração liberal do condutor genial da economia, do chefe ‘nato’”²³⁹. MARCUSE, H. “O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado” In: *Cultura e Sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, pp. 60-61.

²⁴⁰ “[...] Segundo Kant, e particularmente Hegel, um sistema social construído sobre os interesses próprios divergentes dos proprietários independentes cria necessariamente desigualdade e injustiça cada vez maiores. Os idealistas identificam a sociedade com as relações da sociedade civil, quer dizer, com a integração das pessoas por meio do livre jogo dos interesses privados. [...] Tal comunidade deve, portanto, ser estabelecida externamente ou, melhor, a partir de algo acima da sociedade civil, e esta era a tarefa do Estado. O Estado, o ‘sistema de governo’, deve ser afastado do antagonismo destrutivo da sociedade; o reino da ordem estática deve ser erigido acima do campo da mudança destrutiva que é sociedade. A mudança social é assim controlada e dirigida por um poder que, ele próprio, não se deixa levar para o tumulto da mudança” MARCUSE, H.; NEUMANN, F. “Teorias da mudança social” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 174.

²⁴¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 42.

também carrega consigo alguns fenômenos determinantes, a saber, a continuidade da necessidade de trabalho conforme os fins estabelecidos pelo aparato produtivo e não pelos átomos sociais; a produção e distribuição de mercadorias sem que nenhum recurso não seja aproveitado ao limite; a superimposição de falsas necessidades cujo efeito é a perenidade da própria labuta. Com efeito, a liberdade perde os conteúdos liberais acima e se perverte em “*totalitarismo*,”²⁴² transforma-se ela mesma em forma de dominação à medida que o os átomos sociais, sem autonomia, poder crítico e independência, escolhem não se continuarão a serem dominados ou se serão livres, mas qual o senhor que irá dominá-los, não se adquirirão no mercado o que proporcionará satisfação de suas necessidades e contribuirá para a sua felicidade, mas qual das mercadorias e qual de suas marcas, modelos e cores serão consumidas para perpetuarem a própria dominação sobre si mesmos – trata-se de combinar liberdade e submissão, democracia e terror.²⁴³ Na era monopolista, o ideário liberal de liberdade tornou-se obsoleto à medida que o êxito do governo é medido pela mobilização de todos os recursos para a produção e reprodução de mercadorias, pela imposição de tal necessidade a todos os membros da sociedade e não pela autonomia de indivíduos independentes e autônomos que, em livre e franca conservação, alcançariam uma ordem harmoniosa. Eis o totalitarismo sob o qual cada uma das escolhas feitas pelos átomos sociais, além de perverterem o conteúdo liberal de liberdade, mantém o próprio *status quo*, segundo Marcuse:

[...] Liberdade econômica significaria a libertação da economia – de ser controlado pelas forças e relações econômicas; liberdade de luta diária pela existência, de ganhar a vida. [...] A mais efetiva e duradoura das guerras contra a libertação é a inculcação das necessidades materiais e intelectuais que perpetuam formas obsoletas de luta pela existência.²⁴⁴

Liberdade como totalitarismo é a liberdade compatível com a opulência da era dos monopólios: o termo totalitarismo contribui com a explicação de Marcuse porque remete à dominação que há sob o trabalho, impondo subserviência ao que é estabelecido pelo aparato, ao modo como os átomos sociais adotam tais procedimentos e alteram

²⁴² “[...] Pois ‘totalitária’ não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses escusos. Isso impede, então, a emergência de uma oposição efetiva contra o todo. Não apenas uma forma específica de governo ou diretriz partidária conduz ao totalitarismo, mas também um sistema específico de produção e distribuição que bem poderia ser compatível com o ‘pluralismo’ partidário, jornais, ‘poderes compensatórios’ etc”. Idem, pp. 42-43 [grifo nosso].

²⁴³ MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Menière, Paris: Editions Galilée, 1976, p. 69

²⁴⁴ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, pp. 43-44 [grifo do Autor].

seus pensamentos e ações, mas também como uma dominação que avança ao tempo livre [ver adiante, em 1.3 – *Cultura*], colonizando esferas sociais como o lazer, a cultura e a política. O resultado é a *administração* dos átomos sociais, uma vez que terminam por escolher o que o sistema impõe e gostaria que eles escolhessem, que querem a própria servidão ao fazerem suas escolhas,²⁴⁵ que são, eles mesmos, ao escolherem heteronomamente [e não da maneira livre e crítica, de acordo com os programas de Kant e Hegel], veículos de seu disciplinamento, dominação, administração, como Marcuse expõe em *Para uma redefinição de cultura*:

A maioria dos homens usufrui um considerável espaço para compra e venda, para a busca de um trabalho e em sua escolha podem expressar sua opinião e mover-se livremente – mas suas opiniões jamais transcendem o sistema social estabelecido, que determina suas necessidades, sua escolha e suas opiniões. A liberdade mesma opera como veículo de adaptação e limitação. Essas tendências repressivas [e regressivas] acompanham a transformação da sociedade industrial em sociedade tecnológica sob a administração absoluta dos homens, e as alterações simultâneas, no modo de trabalho, na mentalidade e na função política do ‘povo’, prejudicam expressivamente os fundamentos da democracia.²⁴⁶

1.3 - CULTURA

Em *O homem unidimensional* e em *Comentários para uma redefinição de cultura* [*Remarks on a redefinition of culture*], Marcuse analisou os átomos sociais como destituídos de autonomia ao terem, sob a sociedade industrial avançada, a vida administrada pela racionalidade tecnológica, pela superimposição de falsas necessidades e por uma forma específica de liberdade, a saber, a totalitária. São formas de controle social que bloqueiam o pensamento e o comportamento críticos e tudo que seja antagônico ao *status quo*, que corroem aquela autonomia desejada e apregoada pelos ideólogos do liberalismo e a dissolvem em heteronomia. O mesmo fenômeno ocorre com a cultura²⁴⁷ quando os objetivos transcendentais desta são eliminados e suas

²⁴⁵ ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo brasileiro/UFC, 1983, p. 208.

²⁴⁶ MARCUSE, H. “Comentários para uma redefinição de cultura” In: *Cultura e sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 164.

²⁴⁷ “Em *Comentários para uma redefinição de cultura*, Marcuse argumentou que, tradicionalmente, a questão da diferença entre cultura e civilização supôs que a primeira seria uma dimensão superior, autônoma, e a segunda seria o mundo das necessidades, do trabalho, da heteronomia e que pode progredir sem atrapalhar esta divisão entre ela e a cultura – a diferença pode aumentar à medida que o progresso técnico limita e desfigura a realização da cultura. No entanto, a *sociedade industrial avançada* incorpora a cultura sistemática e organizadamente na vida cotidiana e no trabalho, integrando-a à civilização. Assim,

aspirações antagônicas à civilização são integradas, assimiladas e neutralizadas; outrora pensada como edificadora da Razão e da Liberdade, pelos enciclopedistas franceses e pelo Idealismo Alemão, desta vez, contribuía para o obscurantismo e para veicular a dominação.

Marcuse argumentou que o *primeiro recurso* para integrar a cultura ao *status quo*, a despeito do conteúdo das produções culturais poder constituir-se como negação, contradição, denúncia e recusa à ordem, é reduzi-lo a obras “clássicas”²⁴⁸ e, por isso mesmo, ajustáveis à ordem: ao serem organizadas para o consumo e circularem de acordo com a dinâmica da compra e da venda,²⁴⁹ os conteúdos dos bens culturais, outrora críticos, tornam-se, na sociedade industrial avançada, pedagógicos, edificantes, relaxantes, veículos de adaptação. A subtração do pensamento e do comportamento críticos acentua-se mediante *outro recurso*, a saber, tradução dos conteúdos de oposição à ordem em algo limitado à dimensão pessoal, subjetiva e emocional. O denominador comum dos dois recursos é a assimilação do que antes era oposição e a redução do pensamento e do comportamento ao âmbito pessoal, resultando em *operacionalismo*, em desaparecimento do ponto arquimediano no qual o espírito poderia avaliar criticamente a sociedade. Purgados de crítica, os bens culturais caracterizam-se mais como meios de adaptação do que ideias oposicionistas à ordem, são um dos meios que o

com o nivelamento entre civilização [meios] e cultura [fins], uma sociedade pode ser totalitária mesmo se conservar formas e instituições democráticas. Esta contextualização do termo cultura com a sociedade em que está, articulando fatos e valores, permite a Marcuse entendê-la de maneira mais abrangente. Enquanto a tradição segue opondo civilização e cultura [trabalho material X trabalho intelectual, dia de trabalho X dia festivo, trabalho X ócio, reino da necessidade X reino da liberdade, natureza X espírito [*Geist*], pensamento operacional X pensamento não-operacional], Marcuse pensa em termos histórico-sociais e nota a integração entre ambas, retirando-as do campo das antinomias.” ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, pp. 83-84.

²⁴⁸ Acerca dos conceitos de liberdade, igualdade e justiça em Filosofia, Psicologia e Sociologia empiristas, há a redução de tais ideias apenas ao que é “factível,” traduzindo a cultura superior ao cotidiano administrado: “[...] A imponente produtividade do sistema estabelecido aumenta e satisfaz as necessidades da massa popular mediante uma administração total, que cuida para isso que as necessidades do indivíduo sejam aquelas que perpetuam e consolidam o sistema. O fundamento racional para uma mudança qualitativa evapora-se, e com ele o fundamento racional para a alienação da cultura frente à civilização”. MARCUSE, H. “Comentários para uma redefinição de cultura” In: *Cultura e sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 162.

²⁴⁹ “A transcendência crítica e qualitativa da cultura é eliminada e o negativo integrado no positivo. Os elementos oposicionais da cultura são assim enfraquecidos: a civilização assume, organiza, compra e vende a cultura; ideias que em sua essência são não operacionais, não orientadas para o comportamento; e essa tradução não é uma simples metodologia, mas sim um processo social, e até político. Agora podemos expressar o efeito principal desse processo numa fórmula: a integração dos valores culturais na sociedade existente supera [*aufheben*] a alienação da cultura frente à civilização, e com isso nivela a tensão entre ‘dever’ [*Sollen*] e ‘ser’ [*Sein*] [que é uma tensão real, histórica], entre potencial e atual, futuro e presente, liberdade e necessidade”. Idem, p. 160.

capitalismo monopolista [neocapitalismo] encontrou para mobilizar a consciência dos trabalhadores [e a estrutura pulsional], para reproduzir a sociedade e torná-la parte integrante do processo material de produção, conforme Marcuse expôs, na década de 1970, em *Teoria e prática*²⁵⁰.

Trata-se de, assim, analisar a cultura como uma forma de controle social, um veículo pelo qual a sociedade é *administrada*. A exemplo da análise marcusiana da racionalidade, das falsas necessidades e da liberdade, a História é o recurso usado para divisar qual cultura está em questão. Antes de *O homem unidimensional*, em *Sobre o caráter afirmativo da cultura* [*Über den affirmativen Charakter der Kultur*, 1937], Marcuse mostrara que um tipo de cultura, chamada por ele de *afirmativa*, era peculiar ao capitalismo quando revestida de fins utilitaristas e correspondia a uma forma de disciplinamento²⁵¹ [termo também usado em *Para a crítica do hedonismo* para mostrar como determinadas formas de satisfação eram instrumento de controle social] em uma ordem em que o indivíduo não mais reservava-se em sua vida privada e, ao contrário, era mobilizado e subordinado à disciplina do Estado autoritário em todos os planos da existência – o âmbito cultural, portanto, fazia parte da estratégia de mobilização. Em 1937, o capitalismo já encontrava-se em sua fase monopolista e a Alemanha já era governada pelo Partido Nacional-Socialista. Contudo, no período liberal do capitalismo, a cultura afirmativa também foi uma forma de controle social e, de acordo com Rodrigo Duarte, o conceito de Marcuse, válido para os dois períodos da história do capitalismo, foi a

descoberta precoce de que o construto estético, nesses três séculos de domínio burguês, tem se destacado como elemento ideológico para a manutenção do *status quo*.²⁵²

O que muda é a forma adotada nas eras liberal e monopolista do capitalismo.

Sob o primeiro período, a produção social era realizada por indivíduos em livre-concorrência e competição pela compra e venda de força de trabalho; em âmbito da

²⁵⁰ MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Menière, Paris: Editions Galilée, 1976, p. 73

²⁵¹ “[...] Na cultura afirmativa até mesmo a felicidade se converte em meio de enquadramento e moderação. Na medida em que a arte apresenta beleza como atual, a arte pacifica a ansiedade que se revolta. Em conjunto com as outras esferas culturais, ela contribui para a grande realização educacional dessa cultura: disciplinar o indivíduo liberto, ao qual a nova liberdade trouxera uma nova forma de servidão de modo a tornar suportável a ausência de liberdade da existência social”. MARCUSE, H. “Sobre o caráter afirmativo da cultura” In: *Cultura e sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 120.

²⁵² DUARTE, R. *Teoria Crítica da Indústria Cultural*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003, p. 21.

recepção da obra de arte, com a mediação do mercado, “surge a tese da universalidade e validade geral da ‘cultura’”²⁵³. Ocorria com os bens culturais o mesmo que a relação entre os indivíduos com o mercado, a saber, uma relação imediata, tal como era imediata, também, a relação deles com Deus [no protestantismo], com a beleza, a bondade e a verdade: de modo geral, os indivíduos relacionavam-se com a ideia de *valor*²⁵⁴ imediatamente – na Modernidade, cada indivíduo carrega consigo a necessidade de se prover e torna imediata a sua relação com seus fins e, por isso, a felicidade que espera é uma felicidade de tipo novo, uma vez que não é mediada pela política e pela religião. A cultura, sob a conjuntura burguesa, expressa o entrelaçamento do espírito com o processo histórico específico da sociedade em que se encontra: o todo da vida social unifica o plano da reprodução ideal [mundo espiritual] com o plano da reprodução material [civilização]. Marcuse denuncia um conceito de cultura de alcance limitado, cujo procedimento é, pela correspondência ao enquadramento social em que se encontra, abstrair o mundo espiritual do mundo material e elevar a cultura à [falsa] universalidade, colocar os valores [cultura] de um lado e a utilidade e os meios de outro [civilização] – a esta acepção de cultura Marcuse denomina como *afirmativa* e a classifica como a marca peculiar à práxis e à visão de mundo burguesas:

[...] Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação à civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si ‘a partir do interior’, sem transformar aquela realidade de fato. Somente nessa cultura as atividades e os objetos culturais adquirem sua solenidade elevada tanto acima do cotidiano: sua recepção se converte em ato de celebração e exaltação. [...] Na medida em que o desprovido de finalidade e o belo são interiorizados e convertidos, com qualidades da universalidade e da beleza sublime, nos valores culturais da burguesia, erige-se na cultura um reino de aparente unidade e aparente liberdade, onde as relações existenciais antagônicas devem ser enquadradas e apaziguadas. A cultura reafirma e oculta as novas condições sociais de vida.²⁵⁵

²⁵³ MARCUSE, H. “Sobre o caráter afirmativo da cultura” In: *Cultura e sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 94.

²⁵⁴ “[...] Como essências abstratas todos os homens devem partilhar por igual desses valores. Assim na práxis material o produto se separa do produtor, autonomizando-se na forma coisificada geral do ‘bem’, assim também na práxis cultural se solidifica a obra, seu conteúdo em ‘valor’ de validade universal. Conforme sua essência, a verdade de um juízo filosófico, a bondade de uma ação moral, a beleza de uma obra de arte, devem afetar a todos, se referir a todos, comprometer a todos. Independente de sexo e origem, sem referência à sua posição no processo produtivo, esses indivíduos precisam se subordinar aos valores culturais. Precisam assumi-los em sua vida, facultando-lhes permear e transfigurar sua existência. A ‘cultura’ fornece a alma à ‘civilização’”. Idem, p. 95.

²⁵⁵ Idem, pp. 95-96.

A advertência de Marcuse para a pretensa universalidade da cultura afirmativa, mediante o recurso da interiorização, é a contradição que a produção capitalista apresenta materialmente: embora em igualdade abstrata, os indivíduos encontram-se em desigualdade concreta e somente uma parcela deles adquire mercadorias que ofertam a felicidade. Como a burguesia sustentaria a situação de jogar enormes contingentes na miséria sem que sua ordem declinasse? Para Marcuse, a *cultura afirmativa* foi um elemento ideológico que contribuiu para a manutenção da ordem burguesa, uma vez que os recursos de autonomia espiritual em relação à materialidade e de interiorização permitem a *convivência entre servidão e liberdade*:

[...] Em seus traços fundamentais ela é idealista. Às necessidades do indivíduo isolado ela responde com a característica humanitária universal; à miséria do corpo, com a beleza da alma; à servidão exterior, com a liberdade interior; o egoísmo brutal, com o mundo virtuoso do dever. Se na época do ascenso combativo da nova sociedade todas essas ideias possuíam um caráter progressista não restritivo à organização vigente da existência, entretanto com a estabilização da dominação burguesa elas se colocam crescentemente a serviço do controle das massas insatisfeitas e da mera autoexaltação legitimadora: elas ocultam a atrofia corporal e psíquica do indivíduo.²⁵⁶

Com efeito, a cultura afirmativa é ideológica. Douglas Kellner analisa que, como o texto foi escrito em 1937 e também expressa a necessidade dos membros do Instituto de Pesquisa Social compreenderem a emergência do nazismo ao poder,²⁵⁷ Marcuse contribui para a questão ao elaborar um conceito que opera como uma crítica imanente ao *status quo*: como os alemães estavam constituídos de uma personalidade que interiorizava e idealizava a felicidade, independentemente da gratificação material, o caminho para o nazismo fora aberto pela própria ideologia constitutiva ao liberalismo que minava a si mesmo ao discipliná-los a suportar as mazelas da sociedade burguesa. Por outro lado, a cultura afirmativa era expressão de uma situação verdadeira e, assim, caracteriza-se como *ambivalente* [ver *Capítulo III*]: à medida que a grande arte burguesa configura o lamento e o sofrimento como forças eternas, ela abala a resignação; ou, à medida que pinta a felicidade em âmbito extraterreno, pode trazer um anseio, na vida terrena, por outro mundo.²⁵⁸ Se a arte, como uma das esferas culturais, acreditou que a

²⁵⁶ Idem, pp. 98-99.

²⁵⁷ KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 104.

²⁵⁸ De acordo com Wiggershaus, “Marcuse repetia aqui o *topos* da crítica da religião cuja formulação mais aguda foi dada por Marx na introdução de *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*: o conceito de bom, belo e verdadeiro ocupava a função de completar solenemente o mundo mau e ajudar, assim, a

história foi, apenas, a “obscura e pré-história da existência vindoura”²⁵⁹, outras esferas, como a Filosofia também empreenderam um esforço de protestar contra a degradação da ideia: Hegel, por exemplo, criou um sistema que religou o espírito à história humana. Para Marcuse, arte, Filosofia ou, de forma geral, a cultura, precisa assumir a exigência de felicidade dos indivíduos. Entretanto, a ambivalência da cultura afirmativa ocorre porque os antagonismos sociais que estão na base da sociedade persistem e, assim, a cultura veicula a realização da felicidade de modo interiorizado²⁶⁰ e racionalizado para não deslocar os indivíduos do trabalho e a [re]produção de capital, aquilo que considerado que é socialmente necessário. Tudo que concorre com a produção de lucro é impelido à idealização,²⁶¹ tal como se expressa na análise que Marcuse faz de Shakespeare.²⁶² Eis o procedimento da cultura afirmativa como ideológica e,

suportar com paciência esse mundo. Mas esse conceito poderia em certas circunstâncias – isso correspondia ao *topos*, cuja formulação mais aguda era precisamente de Marx, da superação da filosofia por sua realização – servir não tanto ao contentamento quanto à insatisfação com o que existe e despertar a necessidade de trazê-lo até o nível do bom, belo e verdadeiro. Esses ideais eram, portanto, ambíguos, podiam ter consequências tranquilizadoras, mas também incômodas, servir na acomodação para com a realidade, mas também para lembrar o que poderia ser”. WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. 2º ed. Trad. de Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey, Rio de Janeiro: DIFEL, 2006, p. 247.

²⁵⁹ MARCUSE, H. “Sobre o caráter afirmativo da cultura” In: *Cultura e sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 99.

²⁶⁰ Em âmbito religioso, Lutero partilha do mesmo espírito ao considerar o homem como um ser interior [espiritual] e exterior [corporal], sendo a primeira parte superior em relação a segunda, uma vez que permite a relação com Deus e, por isso, não pode ser afetada por nada exterior [corporal] e, ainda, deve disciplinar a segunda parte: “Se considerarmos o homem interior e espiritual para ver em que condições é um cristão justo e livre e merece esse nome, é evidente que nenhum elemento exterior pode torná-lo livre nem justo, pois sua justiça e liberdade, contrariamente a sua maldade e sua sujeição, não são nem corporais nem exteriores.” LUTERO, M. *A liberdade do cristão*. Trad. de Ciro Mioranza, São Paulo: Escala, 2007, p. 22.

²⁶¹ “Para Marcuse, em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, a felicidade efetiva, e não apenas idealizada, depende de uma modificação nas relações materiais de existência; assim, cultura é pensada entrelaçando matéria e espírito, desinteriorizando a felicidade e a tornando materialmente existente.” ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, p. 88.

²⁶² “O conceito de pessoa, da cultura afirmativa, explica a obra do dramaturgo ao mostrar que as personagens relacionem-se, de modo imediato, consigo mesmas e umas com as outras, sem o entreposto do céu e da terra: a proximidade é tal que as personagens dizem tudo e os isolamentos e as barreiras sociais não são obstáculos aos diálogos – criminosos, príncipes, serviçais, sábios, tolos, ricos, pobres, todos participam da discussão cujo ensejo é a verdade. Aparece um caráter humanitário nestes diálogos em conflito com uma realidade que, a despeito de seus problemas, não é transformada. *A cultura afirmativa procura interiorizar o ideal de felicidade em lugar de mudar a realidade*: a formação cultural dos indivíduos a partir da interiorização da liberdade, da beleza e da bondade não traz consigo a necessidade da transformação da ordem material – a cultura afirmativa é uma *postura*, não um grito de protesto; um *comportamento harmonioso e equilibrado no cotidiano, enobrecendo-o*, não a substituição deste cotidiano por outro, uma *resignação*” [Idem, p. 88]. Nas palavras de Marcuse: “[...] A liberdade da alma foi utilizada para desculpar miséria, martírio e servidão. Ela serviu para submeter ideologicamente a existência à economia do capitalismo. Porém, apreendida corretamente, a liberdade da alma não aponta para a participação do homem num além eterno, onde por fim tudo se resolve quando o indivíduo já não usufrui de nada. Ao contrário, ela pressupõe aquela verdade superior segundo a qual nesse mundo é possível uma forma da existência social em que a economia não decide acerca de toda a vida dos

concomitantemente, denunciadora da ordem: o conceito de alma característico a ela mostra um amor que sobrevive entre ricos e pobres, mas não extingue a pobreza; mostra a prosperidade no interior do indivíduo, apesar da concorrência e da miséria entre os homens; o contentamento com uma ideia individualista de amor que exige exclusividade, mas submete os sentidos, disciplinando e interiorizando a fruição.²⁶³ Marcuse argumenta que a cultura afirmativa supõe apartar-se da reificação e, assim, a ambivalência mostra-se da seguinte maneira: se a alma conseguir se isolar da realidade histórica sob a qual existe, permanece intacta e alcança alguma fruição; caso não consiga, não passa de uma ideologia que não alcança o que pretendia. Em outras palavras, a cultura afirmativa divisa *alma* e *espírito*: a primeira compreende, o segundo critica; a primeira concilia as oposições e as interioriza, o segundo separa uma coisa da outra e supera a oposição entre elas ao produzir conceitos.

[...] A alma desvaloriza a diferenciação do certo e do errado, do bom e do mau, do racional e do irracional, que pode ser dada pela análise da realidade social efetiva com vistas às possibilidades realizáveis da configuração material da existência. De acordo com Ranke, cada época histórica manifesta então uma tendência diversa do mesmo espírito humano [*Geist*]; cada uma tem seu sentido em si 'e seu valor não se baseia no que se produz a partir dela, mas em sua própria existência, em seu próprio ser'. – Alma ainda nada significa nos termos de ser certa uma coisa que ela representa. Ela pode engrandecer uma coisa má [o caso de Dostoievski]. As almas profundas e delicadas podem se encontrar distanciadas ou no lado equivocado na luta por um futuro melhor da humanidade. Frente à dura realidade de uma teoria que revela a necessidade de transformação de uma forma miserável da existência, a alma se assusta: como pode uma mudança exterior decidir acerca da substância própria, interior, dos homens! A alma nos torna suaves, complacentes e obedientes aos fatos que afinal não têm importância. Assim *a alma se converteria num fator útil na técnica de controle das massas quando na época do Estado autoritário todas as forças disponíveis precisam ser mobilizadas contra uma transformação efetiva da existência social.*²⁶⁴

Como parte do procedimento ideológico da cultura afirmativa, absorver as forças e as necessidades que não podem encontrar lugar no cotidiano e elevar as qualidades para

indivíduos. O homem não vive apenas de pão: uma verdade como esta não se esgota pela falsa interpretação de que o alimento espiritual é um substituto suficiente para a falta de pão”. MARCUSE, H. “Sobre o caráter afirmativo da cultura” In: *Cultura e sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, pp. 108-109.

²⁶³ “[...] O amor contém em si o princípio individualista da nova sociedade: ele exige exclusividade. Uma tal exclusividade aparece na exigência da fidelidade incondicional, que a partir da alma deve também tornar-se obrigatória para os sentidos [*Sinnlichkeit*]. Mas esta atribuição da alma aos sentidos [*Beseelung der Sinnlichkeit*] exige destes algo que são incapazes de oferecer: eles devem ser subtraídos à diversificação e à mudança e incorporados à unidade e à indivisibilidade da pessoa [*Person*]”. Idem, p. 111.

²⁶⁴ Idem, pp. 112-113 [grifo nosso].

um mundo superior são o meio de alcançar fruição interior: qualidades humanas, bondade, alegria, verdade, solidariedade são ideais não correspondentes ao cotidiano; por isso, *interiorizam-se* como deveres da alma individualizada ou são *representadas como objetos artísticos*. A ambivalência da cultura afirmativa se aplica à arte: tolera a realização efetiva dos ideais como exigência universal, *elevando-os* – o que na realidade é concebido como utopia, fantasia ou rebelião, a arte concebe como belo e, assim, a mediação da beleza [1] afasta as implicações que perturbariam a ordem do presente. É pela mediação da beleza [2] que os homens participam da felicidade, mas agora uma felicidade confinada à “boa consciência,”²⁶⁵ caracterizada por uma desvalorização da esfera sensorial [que seria perigosa, uma vez que a beleza tornar-se-ia desavergonhada, estimularia a fruição e não controlaria uma felicidade que seria total] e uma valorização da esfera consciente que mantém os indivíduos sob controle. Tal como os setores dominantes não usam os corpos dos setores dominados imediatamente como objeto de fruição, mas como meio de expropriação de mais valia, Marcuse argumenta que a cultura afirmativa considera somente como belo aquilo que é dotado de alma, que é mediado pela boa consciência do belo, cuja fruição é nobre – pela mediação da beleza e pela fruição enobrecida, ocorre a convivência *desta* felicidade da cultura afirmativa com a vida social da ordem vigente.²⁶⁶ De um lado, a cultura afirmativa representa um alento, um episódio, um momento de felicidade em meio à infelicidade; de outro, contribui para tolerar o contexto de infelicidade. O limite do procedimento da cultura afirmativa para o alcance da felicidade é explicado por Marcuse a partir de uma ideia de beleza [também ambivalente, ideológica] que é, apenas, aparente e não real: como a fruição da felicidade só pode ocorrer de modo idealizado, na alma, a idealização suprime a própria felicidade por separá-la da fruição. Portanto, o argumento de Marcuse expõe que a disciplina e a interiorização do ideal de felicidade e de beleza não alcançam

²⁶⁵ Idem, 114.

²⁶⁶ “A beleza da arte – diferentemente da verdade da teoria – é compatível com o mau presente: ela pode proporcionar felicidade nesse plano. A teoria verdadeira reconhece a miséria e a ausência de felicidade do que existe. Mesmo onde ela indica o caminho para a transformação, ela não oferece consolo algum que concilie com o presente. Mas num mundo de infelicidade, a felicidade sempre precisa de um consolo: o consolo do instante do belo na sequência interminável da infelicidade. O prazer da felicidade é confinado no instante de um episódio. Mas o instante contém em si a amargura de seu desaparecimento. E no isolamento dos indivíduos solitários não existe ninguém com quem a felicidade própria estaria preservada após o desaparecimento do instante, ninguém que não fosse vítima da mesma solidão. O efêmero que não deixa atrás de si uma solidariedade dos sobreviventes necessita ser eternizado para poder ser suportado, pois se repete em cada instante da existência e antecipa a morte também em cada instante. Uma vez que cada instante porta em si a morte, o instante belo precisa ser perpetuado como tal, para tornar possível algo como a felicidade. A cultura afirmativa eterniza o instante belo na felicidade que ela proporciona; ela eterniza o efêmero.” Idem, p. 117.

nem a felicidade e nem o consolo, uma vez que o ideal é insensível em relação à felicidade no presente.

A cultura afirmativa, de um lado, justifica a formação histórica que lhe corresponde [capitalismo] e, de outro, confronta-a ao proporcionar a imagem de que outra realidade é possível: ao atingir a fruição da beleza, da bondade, do brilho, da paz, da alegria, o indivíduo vivencia, também, mesmo que de modo efêmero, libertação e satisfação. Contudo, quando rebelde, a satisfação converte-se em justificação, em *idealização* transcendente à materialidade e em *interiorização* que possibilita o discurso da liberdade, da bondade, do amor, da autonomia da razão em compasso com a realidade irracional, humilhante para a maioria da humanidade. O poder da cultura afirmativa é tornar os homens felizes enquanto não o são:

[...] Na cultura afirmativa até mesmo a felicidade se converte em meio de enquadramento e moderação. Na medida em que a arte apresenta beleza como atual, a arte pacifica a ansiedade que se revolta. Em conjunto com as outras esferas culturais, ela contribui para a grande realização educacional dessa cultura: disciplinar o indivíduo liberto, ao qual a nova liberdade trouxera uma nova forma de servidão de modo a tornar suportável a ausência de liberdade da existência social.²⁶⁷

O indivíduo aprende o movimento de interiorização, de amor ao isolamento: construiu uma personalidade permeada de um ideal cultural que o harmoniza com a sociedade, que relaciona a atividade prazerosa com o amargor do trabalho, que retém em si o que é bom e rejeita ou eleva culturalmente o que é ruim. Para esta personalidade, o bem refere-se à participação nos valores da sua própria cultura. A personalidade formada pela socialização burguesa e liberal é a que recua, renuncia, isola-se em si mesmo – a disciplina, de tal maneira, formada inclina as ações individuais a não perturbarem o que é socialmente desejado e necessário. Em *O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado*, Marcuse mostrou a irracionalidade da liberal: Kant e Hegel se esforçaram para criar sistemas que unificassem os indivíduos em uma ordem pretensamente racional, mas colocaram os indivíduos debatendo-se com outros indivíduos, todos em luta e em concorrência para alcançarem interesses próprios. Em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, Marcuse não somente explicita tal problema, como mostra o modo como o *status quo* torna a ordem irracional suportável ao indivíduos: a despeito de permitir a imagem de uma ordem potencialmente melhor, a

²⁶⁷ Idem, p. 120.

cultura afirmativa converte esta imagem à idealização e a interioriza no indivíduo, produzindo resignação em lugar de rebelião.

Sob o capitalismo monopolista, a cultura afirmativa adquire outro procedimento: em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, Marcuse argumenta que a mobilização de cada membro da sociedade para a produção e o consumo de mercadorias é de tal grandeza que mesmo a hipótese de “autoabolição da cultura afirmativa”²⁶⁸ é arvorada em virtude da diferença do período vigente em relação ao capitalismo liberal. O procedimento peculiar à era dos monopólios corresponde à necessidade da exploração excelente de todos os recursos, à produção e à distribuição em massa de mercadorias, por isso, qualquer empecilho precisa ser removido: valores decorrentes da era liberal são, sob a fase monopolista do capitalismo, intolerados – humanitarismo, individualidade, racionalidade, democracia parlamentar. Com efeito, o procedimento da cultura afirmativa que, em lugar de se autoabolir, revestiu-se de novas características, deslocou-se da interiorização que convertia os instintos e as forças explosivas do indivíduo em um domínio enobrecido da alma, disciplinando o indivíduo a partir de uma abstração interior, para a disposição da exigência de *exteriorização* em uma comunidade abstrata, integradora do indivíduo em uma coletividade [raça, povo, sangue, solo], tal como as colunas comunitárias que marcham com o estado autoritário. O coletivo, e não apenas o indivíduo, é organizado por métodos disciplinares desprivatizadores da vida individual que rejeitam os momentos progressistas e subversivos da cultura afirmativa da era liberal: intensifica-se a disciplina para o trabalho e se diminui o espaço e o tempo para a cultura; se reduz o papel da arte a mero instrumento da disciplina militar e do trabalho [planejamento urbano, remodelação militar das paisagens]; de forma geral, ao se fortificar o todo, mediante a disposição da função social de cada elemento para a expansão do estado autoritário e dos poderosos grupos dirigentes, enfraquece-se o indivíduo à medida que este é disciplinado para entregar-se ao sacrifício, à subserviência, ao dever, à miséria.

Eis, portanto, o denominador comum entre a cultura afirmativa dos períodos liberal e monopolista: ambos a usam com um *utilitarismo* perpetuador da ordem, por isso, não podem ser considerados em oposição radical; ao contrário, a cultura afirmativa do período liberal contribuiu para preparar o nazismo. Os matizes que permeiam o utilitarismo da cultura afirmativa são expostos por Marcuse: o período liberal conforma

²⁶⁸ Idem, p. 123.

o indivíduo em uma ordem cuja imagem do belo estava reservada à grandeza da alma, assim, confinava-o em si mesmo para o alcance da fruição interiorizada e deixava o âmbito público fora de sua ação; o período monopolista integra o belo nas necessidades do estado, nos negócios, nas despesas da contabilidade, na disposição do tempo livre para o estado autoritário:

[...] Agora a alegria permitida seria organizada. A paisagem idílica, o sítio da felicidade dominical, se converte em pista de treinamento, o piquenique pequeno-burguês se torna competição ao ar livre. O ser inofensivo gera a sua própria negação.²⁶⁹

Rodrigo Duarte considera que, tal como Walter Benjamin, Marcuse, em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, denuncia a “dimensão ideológica”²⁷⁰ da arte sob a era dos monopólios: corresponde a ela cumprir o papel que a burguesia não conseguiu quando iniciou sua hegemonia política, ser o objeto usufruído pelas classes subalternas à medida que estas não podem usufruir bens que são acessíveis apenas aos mais abastados – apenas com a arte a burguesia realiza efetivamente a igualdade.²⁷¹ Tal fenômeno ocorreu na era dos monopólios, pois o período liberal pôde, no limite, remeter à idealização e à interiorização da gratificação, a despeito da miséria material vivida pelo indivíduo. Somente no capitalismo monopolista que o consumo em massa e a industrializado do objeto de arte ocorre e, por isso, a análise de Marcuse envereda por explicar como a cultura contribui para a administração da sociedade ao integrar os átomos sociais ao todo, sob tal conjuntura; ademais, a ideia marcusiana foi inspiradora para a continuidade da produção da teoria estética no Instituto de Pesquisa Social: um ano após *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, Adorno publicou *O fetichismo na música e a regressão da audição* e denunciou os efeitos da cultura de massas sobre a música, argumentando, de maneira semelhante a Marcuse, que o valor de uso do construto estético fora absorvido pelo valor de troca.

Em *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária* [1945], Marcuse tratou da arte como meio de integração e “estabilização”²⁷² social à medida que era usada mercadologicamente, aprofundando a ideia, presente nos ensaios

²⁶⁹ Idem, p. 128.

²⁷⁰ DUARTE, R. *Teoria Crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007, p. 20.

²⁷¹ “A principal contribuição desse texto de Marcuse [...] é a descoberta precoce de que o construto estético, nesses três séculos de predomínio burguês, tem se destacado como elemento ideológico para a manutenção do *status quo*”. Idem, p. 21.

²⁷² MARCUSE, H. “Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 271.

da década de 1930, de que os construtos estéticos transformaram-se em peças de administração social: os monopólios apropriaram-se deles e tornaram-nos, mesmo naquelas obras cujos conteúdos eram críticos, em *best sellers*, filmes de massa e artigos de moda, reduzindo o “poder alienador”²⁷³ da arte em relação ao *status quo*. Ademais, mesmo movimentos de vanguarda, como o Surrealismo, ao procurarem um engajamento denunciador da sociedade estabelecida, ao tratarem de temas peculiares a ela, terminavam aceitando o próprio conteúdo e a parafernália dos monopólios e eram assimilados ao mercado – o único engajamento político possível da arte era, para Marcuse, manter-se apartada e alheia aos temas políticos e ao mercado, agarrando-se a um “*a priori*”²⁷⁴ fiel ao próprio trabalho artístico, a saber, a “forma”²⁷⁵, aquilo que lida com o vocabulário, o ritmo, os sons, as cores, as linhas etc. [ver abaixo em 3.4 – *Arte e engajamento em Contrarrevolução e revolta e em A dimensão estética*], que não negligencia a sensibilidade e o amor e que faz destes um contragolpe à realidade [que prometeu a *bonheur* e não a cumpriu], que garante o estranhamento em relação à sociedade estabelecida e, por isso, opõem-se a ela. Contra a linguagem da era dos monopólios, há a linguagem poética: tal foi a estratégia bem-sucedida de Aragon em *Aurélien* [terceiro volume de *Le Monde Réel*], de acordo com Marcuse.

A argumentação foi retomada e desenvolvida em *O homem unidimensional*: Marcuse argumenta que a cultura veicula a “integração”²⁷⁶ dos átomos sociais à sociedade industrial avançada, o mesmo que fazem a racionalidade tecnológica, a produção de falsas necessidades e a ideia de liberdade correspondente ao período. Mas, neste livro escrito na década de 1960 do século XX, o Autor analisa e aprofunda [notadamente a literatura] a eliminação de elementos de oposição nas obras de arte, ideia que já havia sido exposta no seu trabalho de 1945 – a partir das mudanças na realidade social, uma vez que agora era possível aos átomos sociais “fazer *mais* que os heróis da cultura e semideuses”²⁷⁷, a realidade ultrapassou a cultura e resolveu problemas antes insolúveis à medida que empreendeu a circulação de bens reduzidos a valores-de-troca, alcançando um “enfraquecimento do antagonismo entre cultura e

²⁷³ Idem, p. 269.

²⁷⁴ Idem, p. 272.

²⁷⁵ Idem, p. 270.

²⁷⁶ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 85.

²⁷⁷ Idem, p. 85 [grifo do Autor].

realidade social através da invalidação dos elementos de oposição”²⁷⁸. Um “alinhamento das massas”²⁷⁹ tal como Walter Benjamin explicou em 1936, uma vez que a cultura não

²⁷⁸ Idem, p. 86.

²⁷⁹ “Acerca do ensaio de Walter Benjamin, *A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução*, há a análise do ‘fenômeno novo’ [BENJAMIN, W. ‘A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução’ In: BENJAMIN, W.; HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.; HABERMAS, J. *Textos escolhidos [Os Pensadores]*. Trad. de José Lino Grünewald, São Paulo: Abril Cultural, 1975, p. 11] das técnicas de reprodução da obra de arte no século XX. Basta notar o que ocorreu, segundo Benjamin, com a litografia, a fotografia e o cinema. Na primeira, as artes gráficas puderam entregar-se ao comércio das reproduções em série e reproduzir obras novas ‘diariamente’ [Idem, p. 12], uma vez que o desenho passou a ilustrar o cotidiano à medida que a imprensa o utiliza com tal finalidade. A fotografia, ao demitir a mão de suas funções artísticas essenciais e substituí-la pelo olho fixo sobre a objetiva, potencializou a reprodução das imagens em ritmo tão acelerado que ‘chegou a seguir a própria cadência das palavras’ [Idem, p. 12] funcionando como uma forma embrionária do cinema. Em comum, litografia e fotografia expressam a realidade da obra de arte na época das técnicas de reprodução: modificam os meios de influência das obras de arte do passado e, também, se impõem como ‘formas originais de arte’ [Idem, p. 12]. Com o cinema ocorre o mesmo: a reprodução em massa de um filme carece do *hic et nunc*, da autenticidade da obra de arte, uma vez que não está presente no local em que o original se encontra e exerce sua autoridade. A reprodução, da litografia, da fotografia ou do cinema, abala a aura do original: ‘[...] Multiplicando as cópias, elas transformam o evento produzido apenas uma vez num fenômeno de massas. Permitindo ao objeto reproduzido oferecer-se à visão e à audição, em quaisquer circunstâncias, conferem-lhe atualidade permanente. Esses dois processos conduzem a um abalo considerável da realidade transmitida – a um abalo da tradição, que se constitui na contrapartida da crise por que passa a humanidade e a sua renovação atual. Estão em estreita correlação com os movimentos de massa hoje produzidos. Seu agente mais eficaz é o cinema. Mesmo considerado sob a forma mais positiva – e até precisamente sob essa forma – não se pode apreender a significação social do cinema, caso seja negligenciado o seu aspecto destrutivo e catártico: a liquidação do elemento tradicional dentro da herança cultural’ [Idem, p. 14]. Além do significado artístico, segundo Benjamin, há um *significado perceptivo e político* para a análise das formas de controle social: perceptivo porque, como a percepção muda historicamente, a realidade das técnicas de reprodução, ao declinarem a aura, enseja a exigência, por parte das massas, das coisas se lhe apresentarem mais próximas e, portanto, de depreciarem o caráter daquilo que é dado apenas uma vez, estandartizando o que existe uma vez só – é ao estandarte que a percepção atenta. Político porque há, então, um ‘alinhamento conexo das massas pela realidade’ [Idem, p. 16], uma vez que há o declínio da aura e a estandartização que atinge a percepção das massas. Aprofundando o significado político da obra de arte na época das técnicas de reprodução, o declínio da aura também significa uma perda da função ritualística que a arte teve, no passado: emancipada do seu papel ritualístico, a arte passa a ser objeto reproduzido do que foi feito, justamente, para se reproduzir, não de um ritual – a função da arte é ‘subvertida. Em lugar de se basear sobre o ritual, ela se funda, doravante, sobre uma outra forma de práxis: a política’ [Idem, p. 17]. Novas funções da obra de arte aparecem na época das técnicas da reprodução, tão novas que expressam uma mudança no seu papel que não se limita, apenas, a termos quantitativos, já que sua exposição aumentou, tão novas que tornam a própria função artística como ‘acessória’ [Idem, p. 18], tal como a fotografia e o cinema testemunham. Em ambos, o valor de exibição empurra o valor de culto para o segundo plano e isso expressa que os dois, e a arte de um modo geral, não ganhou independência na época das técnicas de reprodução, a despeito da função ritualística ter declinado. A despeito de ter notado questões emancipatórias na arte e que, portanto, ainda faziam dela algo que contribuiria para a revolução, a análise de Benjamin mostra o ‘potencial de dominação’ [DUARTE, R. *Teoria Crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007, p. 19] pelo qual a arte se constitui na época de sua reprodutibilidade técnica, como Rodrigo Duarte analisou. Sem *aura*, e sendo reproduzido em larga escala, o objeto de arte traz juntamente com sua atualização, um abalo de toda a tradição, uma vez que, antigamente, a obra de arte caracterizada pela aura evocava uma distância; a arte teve sua função subvertida quando deixou de ser ritualística e transformou-se em política; a possibilidade da exposição vertiginosa rebaixou o valor de culto e colocou em primeiro plano o valor de exposição; o impacto dos meios tecnológicos sobre a percepção e a demonstração de como o cinema é ‘o meio de expressão adequado a uma civilização que se tornara essencialmente cinética, inclusive – senão principalmente – em termos perceptivos’ [Idem, p. 25]; o divórcio entre o posicionamento crítico e a diversão por decorrência do efeito do choque, característico ao cinema. Como fenômeno de massas, o objeto de arte sob a época da reprodutibilidade técnica rebaixa o indivíduo diante do todo, operando de

é mais uma dimensão separada e independente da realidade, mas incorporada, não é aquilo que reserva-se à interioridade da alma, mas material e consumida como valor-de-troca e, assim, assimilada mesmo se seu conteúdo for negativo em relação à ordem. Para Marcuse:

[...] Se os meios de comunicação de massa misturam harmoniosamente, e muitas vezes imperceptivelmente, arte, política, religião e filosofia com comerciais, eles trazem esses domínios da cultura a seu denominador comum – a forma mercadoria. A música da alma é também a música da arte de vender. O que conta é o valor de troca, não o valor de verdade. A racionalidade do *status quo* se centra no valor de troca, e toda racionalidade que é diferente se curva a ele.

À medida que as grandes palavras de liberdade e realização são pronunciadas por líderes de campanhas e políticos em telas de televisão, em rádios e nos palanques, elas se tornam sons sem significado que ganham sentido apenas no contexto da propaganda, dos negócios, da disciplina e do repouso. Essa absorção do ideal pela realidade testemunha até que ponto o ideal foi ultrapassado. Ele é trazido do reino sublimado da alma ou do espírito [*spirit*] ou do homem interior e é traduzido em termos e problemas operacionais. Aqui estão os elementos progressivos da cultura de massa. A perversão revela o fato de que a sociedade industrial avançada está diante da possibilidade de uma materialização dos ideais. As capacidades dessa sociedade estão progressivamente reduzindo o reino sublimado no qual a condição do homem era representada, idealizada e denunciada. A cultura superior torna-se parte da cultura material. Nessa transformação, ela perde a maior parte de sua verdade.²⁸⁰

O argumento de Marcuse é semelhante [1] ao de Benjamin, uma vez que os dois mostram o divórcio entre arte e posicionamento crítico em relação à realidade, o modo como a arte pode ser utilizada de maneira utilitária e afirmativa, e [2] ao de Horkheimer e Adorno, pois estes pensam a cultura de massa como uma forma de empreender coesão social, *integrando-a*, de acordo com o ensaio *Indústria Cultural: o Esclarecimento como mistificação das massas* da *Dialética do Esclarecimento*. A conexão pensada por Marcuse, entre fase monopolista do capitalismo e construto estético, fundamenta-se no conceito de indústria cultural²⁸¹ e na análise de como a arte,

forma semelhante à razão tecnológica, exposta por Marcuse poucos anos depois do texto de Benjamin em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, e à razão instrumental, exposta por Horkheimer e Adorno em *Dialética do Esclarecimento*, alguns anos depois.” ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, pp. 94-95.

²⁸⁰ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 86.

²⁸¹ “[...] A consciência mesma das pessoas também é objeto do controle das instâncias de planejamento e dominação necessárias à sobrevivência do sistema capitalista. Somente no contexto dessa compreensão específica do funcionamento do capitalismo é que uma reflexão sobre a indústria cultural pode adquirir tamanha importância. A convivência de capitalismo monopolista e instituições democráticas exige que o controle social assuma a forma do controle de consciência que pretende neutralizar o potencial crítico do

ao mesmo tempo em que foi colonizada pelo capitalismo monopolista, metamorfoseou-se em forma eficaz de *controle social*. Horkheimer e Adorno argumentaram que é a arte, sob o contexto da organização industrial, e não mais a religião, como em períodos anteriores, que dá unidade e evita o caos cultural na sociedade. A cultura contemporânea [cinema, rádio, revistas] deixa tudo semelhante e unifica tudo em um sistema que oferece coerência a cada um dos setores da realidade. Cinema e rádio não têm escrúpulos em se apresentarem, por exemplo, como “negócio,”²⁸² e “indústria,”²⁸³ não como arte – o caos cultural é, assim, evitado graças à emergência de um “sistema de cooptação ideológica.”²⁸⁴ Com efeito, o resultado da arte colonizada pela formamercadoria somente pode ter sido a padronização e a produção em série: a dependência do rádio em relação à indústria elétrica e a dependência que o cinema tem em relação aos bancos são dois dos exemplos;²⁸⁵ um terceiro é o tipo de tratamento que a indústria cultural dá ao seu público, a saber, padroniza-o em um “*level*” [nível]²⁸⁶ – são consumidores previstos em níveis [reduzindo-os a materiais estatísticos] e para cada um deles há uma hierarquia de qualidades correspondentes.

Com efeito, em *O homem unidimensional*, Marcuse argumenta que a cultura superior, no Ocidente, pré-tecnológica, com elementos românticos a ela inerentes, que se alienava conscientemente da ordem dos negócios, do cálculo e do lucro, foi ultrapassada pela sociedade tecnológica. Se, por um lado, na era liberal, mesmo com a interiorização e a idealização como formas de controle social, havia denúncia do *status quo* pela arte à medida que projetava-se a imagem da felicidade e de outras possibilidades diferentes da ordem vigente, por outro, a era monopolista e tecnológica integrou os bens culturais à realidade à medida que corroe a oposição que os construtos estéticos faziam à ordem – a exemplo de quando argumentou acerca da racionalidade,

indivíduo, assimilando-o ao sistema. O resultado é a homogeneização crescente da consciência das pessoas, análoga àquela dos produtos da indústria cultural. A força desse controle se traduz na destruição do indivíduo enquanto pessoa”. GATTI, L. F. “Theodor Adorno: indústria cultural e crítica da cultura” In: NOBRE, Marcos [org.] *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008, p. 83.

²⁸² “O cinema e o rádio não precisam mais se apresentar como arte. A verdade é de que não passam de um negócio, eles a utilizam como uma ideologia destinada a legitimar o lixo que propositalmente produzem”. HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 114.

²⁸³ Idem, p. 114.

²⁸⁴ DUARTE, R. *Teoria Crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007, p. 50.

²⁸⁵ “Se, em nossa época, a tendência social objetiva se encarna nas obscuras intenções subjetivas dos diretores gerais, estas são basicamente as dos setores mais poderosos da indústria: aço, petróleo, eletricidade, química. Comparados a esses, os monopólios culturais são fracos e dependentes. Eles têm que se apressar em dar razão aos verdadeiros donos do poder, para que sua esfera na sociedade de massas [...] não seja submetida a uma série de expurgos”. HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 115.

²⁸⁶ Em inglês, no original. Idem, p. 116.

das falsas necessidades e da liberdade como formas de controle social, Marcuse argumenta que a cultura administra os átomos sociais desde a base material, uma vez que construtos estéticos podem ser consumidos em massa, graças à produção e à distribuição que o capitalismo monopolista permite. A literatura expressa o fenômeno ao ter personagens caracterizados não mais por desbancar e refutar a ordem, tal como as personagens de Flaubert, Goethe, Thomas Mann e surrealistas das décadas de 1920 e 1930,²⁸⁷ uma vez que eram personagens que atuavam em um mundo pré-tecnológico, bidimensional e ainda não administrado e, assim, não organizavam o homem como coisa e instrumento, personagens que tinham tempo para passear em carruagens. Dessa forma, o argumento presente em *O homem unidimensional* aprofunda a ideia da arte como forma de controle social em relação ao ensaio *Sobre o caráter afirmativo da cultura*: produzidos e circulando em massa, os construtos estéticos, atingem grande contingente de pessoas independentemente de um governo autoritário usá-la de forma utilitária ou não e independentemente do governo ser uma democracia parlamentar ou uma ditadura; ademais, o acento na ideia de que a cultura seja ambivalente diminui à medida que, consumida como mero valor-de-troca, o objeto de arte colonizado pela forma-mercadoria integra materialmente os átomos sociais à sociedade, mesmo se possuir conteúdo negativo, uma vez que foi reduzido a artigo de consumo. Eis o que acontece com a literatura sob a racionalidade tecnológica: ela tornou-se unidimensional ao caracterizar-se por personagens que afirmam a ordem estabelecida – “o vampiro, o herói nacional, o *beatnik*, a dona de casa neurótica, o *gangster*, a estrela, o magnata carismático”²⁸⁸ não se opõem à realidade social, mas a afirmam. O conteúdo antagônico à ordem foi assimilado e coexiste pacificamente com ela mediante o “pluralismo harmonizador”²⁸⁹ à medida que as obras são postas no mercado como quaisquer outras mercadorias. Para Marcuse, a sociedade tecnológica corroeu a alienação artística não apenas em termos de estilos, mas em termos da própria “substância da arte:”²⁹⁰ aquela antiga “Grande Recusa”²⁹¹ [contra o que é, que imaginam outra realidade e que

²⁸⁷ Tratam-se de personagens que transcendem a existência alienada a partir de uma “*alienação artística*” e que supõe a supressão da sociedade tal e qual se encontra; por isso, a literatura se constitui de um “força subversiva”, de “consciência infeliz do mundo dividido”, de força racional e reveladora da dimensão humana reprimida pela realidade – a arte configura-se com uma *promesse de bonheur* e pretende subvertar. MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 88 *et seq.*

²⁸⁸ Idem, p. 87.

²⁸⁹ Idem, p. 89.

²⁹⁰ Idem, p. 90.

²⁹¹ Idem, p. 91.

demandam ambientes para tais pensamentos (salas de exposição, teatros, museus...) foi “fechada pela sociedade tecnológica avançada”²⁹²: obras de arte foram incorporadas à sociedade e circulam como equipamento de adorno, tornando-se anúncios que vendem, reconfortam e excitam, seus autores foram reduzidos a “clássicos”²⁹³ e, assim, até a alienação artística pôde tornar-se “funcional”²⁹⁴, obras de arte tornaram-se “engrenagens de uma máquina cultural.”²⁹⁵

Horkheimer e Adorno também pensam a indústria cultural como redutora da oposição à ordem e neutralizadora do potencial crítico dos construtos estéticos. Tal como Marcuse argumentara acerca do operacionalismo, os autores da *Dialética do Esclarecimento* consideram que há perda da capacidade de interpretação dos fatos, uma vez que há um esquematismo anteriormente organizado cujo objetivo é a produção e reprodução de capital. Padroniza-se o comportamento das pessoas ao se oferecer a elas coisas que, a despeito de serem plurais, são iguais, como carros de marcas diferentes, mas muito parecidos – é mantida a “ilusão da concorrência e da possibilidade de escolha,”²⁹⁶ as possibilidades tornam-se circunscritas a um *esquema* aprioristicamente oferecido [referência de Horkheimer e Adorno ao esquematismo dos conceitos puros do entendimento, tal como Kant escreveu na *Crítica da Razão Pura*²⁹⁷]:

²⁹² Idem, p. 91.

²⁹³ “Os críticos neoconservadores das críticas de esquerda sobre a cultura de massa ridicularizam o protesto contra Bach como música de fundo na cozinha, contra a venda de Platão e Hegel, Shelley e Baudelaire, Marx e Freud nas drogarias. Em vez disso, eles insistem no reconhecimento do fato de que os clássicos deixaram o museu e voltaram a vida novamente, que as pessoas são, justamente por isso, muito mais educadas. É verdade, mas voltando à vida como clássicos, eles retornam como outros que não eles mesmos; eles são privados de sua força antagônica, do estranhamento que era a própria dimensão de sua verdade. Assim, a intenção e a função dessas obras mudaram fundamentalmente. Se uma vez elas se levantaram em contradição com o *status quo*, essa contradição é agora desbaratada”. Idem, p. 91.

²⁹⁴ Idem, p. 92.

²⁹⁵ Para Marcuse, em *O homem unidimensional*, uma resposta da literatura que luta para salvar a negatividade foi o distanciamento brechtiano: no teatro de Brecht, aprendizagem e divertimento não são opostos e, assim, se o teatro romper com a identificação, pode ensinar o que é o mundo à medida que derruba o véu ideológico. Paul Valéry também tentou salvar a negação ao defender o papel dela na linguagem poética como meio de apresentar o ausente e fazendo viver, em nós, o inexistente, como meio de invadir a realidade estabelecida com coisas diferentes dela. Contudo, Marcuse considera que o esforço em reaver a Grande Recusa não significa que ela não seja absorvida pela sociedade tecnológica. Idem, p. 92 *et seq.*

²⁹⁶ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 116.

²⁹⁷ “Para sua compreensão se faz necessária uma rápida abordagem do conceito kantiano de ‘faculdade de julgar’, i.e., de nossa capacidade de subsumir casos específicos sob regras gerais: para Kant, ela é um talento peculiar que distingue aquele que apenas conhece as regras do que sabe aplicá-las corretamente, sendo que sua insuficiência coincide com uma forma de estupidez. A parte da doutrina transcendental da faculdade de julgar, que trata das condições sensíveis sob as quais as categorias – ou conceitos puros do entendimento – podem se referir a objetos externos, é chamada por Kant de ‘esquematismo dos conceitos puros do entendimento’ e é de indispensável utilidade para a crítica da indústria cultural proposta por Adorno e Horkheimer.

[...] Para o consumidor, não há nada mais a classificar que não tenha sido antecipado no esquematismo da produção. [...] Não somente os tipos das canções de sucesso, os astros, as novelas ressurgem ciclicamente como invariantes fixos, mas o conteúdo específico do espetáculo é ele próprio derivado deles e só varia na aparência. Os detalhes tornam-se fungíveis. A breve sequência de intervalos, fácil de memorizar, como mostrou a canção de sucesso; o fracasso temporário do herói, que ele sabe suportar como *good sport* que é; a boa palmada que a namorada recebe da mão forte do astro; sua rude reserva em face da herdeira mimada são, como todos os detalhes, clichês prontos para serem empregados arbitrariamente aqui e ali e completamente definidos pela finalidade que lhes cabe no esquema. Confirmá-lo, compondo-o, eis aí sua razão de ser. Desde o começo do filme já se sabe como ele termina, quem é recompensado, e, ao escutar a música ligeira, o ouvido treinado é perfeitamente capaz, desde os primeiros compassos, de adivinhar o desenvolvimento do tema e sente-se feliz quando ele tem lugar como previsto. O número médio de palavras da *short story* é algo em que não se pode mexer. Até mesmos as *gags*, efeitos e piadas são calculados, assim como o quadro em que se inserem. Sua produção é administrada por especialistas, e sua pequena diversidade permite reparti-las facilmente no escritório. [...] O todo se antepõe inexoravelmente aos detalhes como algo sem relação com eles; assim como na carreira de um homem de sucesso, tudo deve servir de ilustrações e prova, ao passo que ela própria nada mais é do que a soma desses acontecimentos idiotas. [...] O todo e o detalhe exibem os mesmos traços, na medida em que entre eles não existe nem oposição nem ligação. Sua harmonia garantida de antemão é um escárnio da harmonia conquistada pela grande obra de arte burguesa. Na Alemanha, a paz sepulcral da ditadura já pairava sobre os mais alegres filmes da democracia.²⁹⁸

Para Kant, a subsunção de intuições empíricas sob as categorias é problemática, porque nessas últimas nada há de propriamente empírico, havendo portanto uma total heterogeneidade entre ambas as parcelas, cuja confluência levaria a uma forma de conhecimento objetivo do mundo externo ao sujeito. Não havendo possibilidade de um relacionamento direto, resta recurso a um tipo de mediação: ‘Então é claro que deveria haver um terceiro elemento e que deve estar em igualdade, por um lado, com a categoria e, por outro, com o fenômeno e torna possível a aplicação daquele e esse. Essa representação mediadora deve ser pura [sem qualquer elemento empírico]: por um lado, entretanto, intelectual; por outro, deve ser sensível. Uma representação desse tipo é um esquema transcendental’.

Kant explica em seguida a natureza do que ele chama de ‘esquema’, chamando a atenção especialmente para a característica que a temporalidade [no sentido transcendental] possui de, ao mesmo tempo, ser a condição formal para a apreensão da multiplicidade pelo sentido interno e da mesma natureza que a categoria, já que é universal e repousa sobre uma regra *a priori*: ‘Por isso será possível uma aplicação da categoria aos fenômenos mediante a determinação transcendental do tempo, a qual, enquanto o esquema dos conceitos do entendimento, media a subsunção dos últimos sob a primeira’. A partir daí segue-se uma distinção entre imagem e esquema, segundo a qual esse último é explicitado como um método de tornar comensurável uma imagem a um conceito [conceito puro, i.e., uma categoria]. Segue-se também uma explicitação dos esquemas segundo suas categorias correspondentes, sendo de especial interesse para nosso tema e colocação mais genérica, de acordo com a qual ‘os esquemas dos conceitos puros do entendimento são, portanto, as únicas e verdadeiras condições de proporcionar a esses uma relação a objetos e, com isso, significado’.

É a partir dessa ‘relação a objetos’ que Horkheimer e Adorno se apropriam do conceito de esquematismo no sentido de mostrar em que medida uma instância exterior ao sujeito, industrialmente organizada no sentido de proporcionar rentabilidade ao capital investido, usurpa dele a capacidade de interpretar os dados fornecidos pelos sentidos segundo padrões que originariamente lhe eram internos’.

DUARTE, R. *Teoria Crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2007, pp. 53-54.

²⁹⁸ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, pp. 117-118.

Foi explicado alhures²⁹⁹ que, para Horkheimer e Adorno, a indústria cultural prevê, padroniza e filtra o mundo: o espectador vê sua rua como prolongamento do que é projetado na tela, por ela “mais fácil se torna hoje obter a ilusão de que o mundo exterior é o prolongamento sem ruptura do mundo que se descobre no filme”³⁰⁰, cooptam-se a fantasia e o pensamento do espectador de forma a não mais permitir que eles passem e divaguem para, ao contrário, empreender-se um adestramento do público em relação à realidade. Tal como Benjamin argumentou acerca do efeito de choque no cinema, Horkheimer e Adorno também consideram que os filmes “proíbem a atividade intelectual do espectador, se ele não quiser perder os fatos que desviam velozmente diante dos olhos,”³⁰¹ mesmo aquelas pessoas mais distraídas conseguem consumir os produtos da indústria cultural, uma vez que são “mediócras”³⁰² e repetem-se constantemente. As peças da indústria cultural são feitas sob o modelo de uma maquinaria econômica ininterrupta e que alcança todas as pessoas, no trabalho ou no lazer; assim, elas ficam ocupadas “da saída da fábrica, à noitinha, até a chegada ao relógio do ponto, na manhã seguinte”³⁰³, administradas por materiais estilizados uniformemente e disponibilizados em massa: “Ao ratificar com refinada astúcia a demanda de porcarias, ele [o sistema] inaugura a harmonia total”³⁰⁴.

Mais um argumento da *Dialética do Esclarecimento* acerca da diminuição dos elementos de oposição à ordem é a indústria cultural como redução da capacidade interpretativa das pessoas: trata-se de discipliná-las e estimulá-las ao conformismo, ao masoquismo e à castração mediante a socialização que *funde* cultura, diversão e consumo. A “mesmice”³⁰⁵ da indústria cultural e sua redução da arte à formamercadoria despreocupam-se com a qualidade estética da obra, nivelando-a como “leve,”³⁰⁶ tornando-a acessível a todos e transformando a diversão em forma de controle social; graças a tal fusão entre cultura, diversão e consumo, o status quo³⁰⁷ é defendido e

²⁹⁹ ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, p. 100.

³⁰⁰ HORKHEIMER, M.; ADORNO, T. *Dialética do Esclarecimento*. Trad. de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985, p. 118.

³⁰¹ Idem, p. 119.

³⁰² Idem, p. 123.

³⁰³ Idem, p. 123.

³⁰⁴ Idem, p. 125.

³⁰⁵ “[...] A máquina gira sem sair do lugar. Ao mesmo tempo que já determina o consumo, ela descarta o que ainda não foi experimentado porque é um risco”. Idem, p. 126.

³⁰⁶ Idem, p. 126.

³⁰⁷ “[...] A diversão é o prolongamento do trabalho sob o capitalismo tardio. Ela é procurada por quem quer escapar ao processo de trabalho mecanizado, para se pôr de novo em condições de enfrentá-lo. Mas, ao mesmo tempo, a mecanização atingiu um tal poderio sobre a pessoa em seu lazer e sobre a sua

o cinema, por exemplo, foi reorganizado, baseado na bilheteria e apresentou filmes que ratificavam a razão tecnológica – deslocamentos das relações temporais, protagonista colocada ali ou aqui de acordo com as relações do público, tempo do filme, interrupção de cenas, educação dos sentidos ao ritmo cinematográfico, eis os procedimentos que

[...] Inculcam em todas as cabeças a antiga verdade de que a condição de vida nesta sociedade é o desgaste contínuo, o esmagamento de toda resistência individual. Assim como o Pato Donald nos *cartoons*, assim também os desgraçados na vida real recebem a sua sova para que os espectadores possam se acostumar com a que eles próprios recebem.³⁰⁸

A análise de Horkheimer e Adorno mostra que a violência recebida pela personagem de filme é, também, violência contra o espectador: “[...] O passo que leva da rua ao cinema não leva mais [...] ao sonho,”³⁰⁹ prorroga-se o prazer, o espetáculo não cumpre sua própria promessa, inclina o público meramente à “leitura do cardápio”³¹⁰ e empreende a castração. A despeito da vontade ser excitada mediante nomes e imagens brilhantes e exposição repetitiva de objetos do desejo, o que a indústria cultural entrega ao público é o cinza do cotidiano: as necessidades são apresentadas como algo a serem satisfeitas, mas são anteriormente organizadas para que as pessoas vejam-se como consumidores. O ponto de chegada é, assim, o ponto de partida: o que o público conquista é a castração e a resignação:

[...] Eis aí o segredo da sublimação estética: apresentar a satisfação como uma promessa rompida. A indústria cultural não sublima, mas reprime. Expondo repetidamente o objeto do desejo, o busto no suéter e o torso nu do herói esportivo, ela apenas excita o prazer preliminar não sublimado que o hábito da renúncia há muito mutilou e reduziu ao masoquismo. [...] Cada espetáculo da indústria cultural vem mais uma vez aplicar e demonstrar de

felicidade, ela determina tão profundamente a fabricação das mercadorias destinadas à diversão, que esta pessoa não pode mais perceber outra coisa senão as cópias que reproduzem o próprio processo de trabalho. O pretense conteúdo não passa de uma fachada desbotada; o que fica gravado é a sequência automatizada de operações padronizadas. Ao processo de trabalho na fábrica e no escritório só se pode escapar adaptando-se a ele durante o ócio. Eis aí a doença incurável da diversão. O prazer acaba por se congelar no aborrecimento, porquanto, para continuar a ser um prazer, não deve mais exigir esforço e, por isso, tem de se mover rigorosamente nos trilhos gastos das associações habituais. O espectador não deve ter necessidade de nenhum pensamento próprio, o produto prescreve a reação: não por sua estrutura temática – que desmorona na medida em que exige o pensamento – mas através de sinais”. Idem, p. 128.

³⁰⁸ Idem, p. 130.

³⁰⁹ “[...] A obscuridade do cinema oferece à dona-de-casa, apesar dos filmes destinados a integrá-la, um refúgio onde ela pode passar algumas horas sem controle, assim como outrora, quando ainda havia lares e folgas vespertinas, ela podia se pôr à janela para ficar olhando a rua. Os desocupados dos grandes centros encontram o frio no verão e o calor no inverno nos locais climatizados. Fora isso, mesmo pelo critério da ordem existente essa aparelhagem inflada do prazer não torna a vida mais humana para os homens. A ideia da plena utilização de capacidades em vista do consumo estético massificado, é própria do sistema econômico que recusa a utilização de capacidades quando se trata da eliminação da fome”. Idem, p. 130.

³¹⁰ Idem, p. 131.

maneira inequívoca a renúncia permanente que a civilização impõe às pessoas. Oferecer-lhes algo e ao mesmo tempo privá-las disso é a mesma coisa. [...] Contrariamente ao que se passa na era liberal, a cultura industrializada pode se permitir, tanto quanto a cultura nacional-popular [*völkisch*] no fascismo, a indignação com o capitalismo; o que ela não pode se permitir é a abdicação da ameaça de castração. Pois esta constitui a sua própria essência. [...] O princípio impõe que todas as necessidades lhe sejam apresentadas como podendo ser satisfeitas pela indústria cultural, mas, por outro lado, que essas necessidades sejam de antemão organizadas de tal sorte que ele se veja nelas unicamente como um eterno consumidor, como objeto da indústria cultural. Não somente ela lhe faz crer que o logro que ela oferece seria a satisfação, mas dá a entender além disso que ele teria, seja como for, de se arranjar com o que lhe é oferecido. [...] A diversão favorece a resignação que nela quer se esquecer.³¹¹

Para Marcuse, a cultura como ferramenta de integração à ordem, tal como explicada por ele em *O homem unidimensional*, bem como por Horkheimer e Adorno, na *Dialética do Esclarecimento*, ocorreu mediante compensação material: houve uma “dessublimação”³¹² que incorpora as imagens produzidas pela alienação artística à “cozinha, ao escritório, à loja”³¹³ e a funcionaliza, minando a oposição que poderia fazer à realidade. Esta dessublimação empreendida pela sociedade tecnológica ocorre de modo repressivo: a liberdade é ampliada, mas a repressão intensificada. Na esfera da sexualidade, a mecanização, ao mesmo tempo em que poupa a libido à medida que supera dificuldades vencidas pelos meios de transporte e pela linha de montagem industrial, subtrai a experiência libidinal em virtude de não se viajar mais a pé, não se produzir mais artesanalmente, de instrumentalizar e reduzir a libido à estratégia de relações públicas. No âmbito da cultura, construtos estéticos outrora inacessíveis para a maior parcela da população, agora são reproduzidos e disponibilizados em massa; mas ao preço da dissolução dos elementos de oposição à ordem – são mercadorias, “clássicos”, padronizados e redutores da faculdade interpretativa das pessoas, meios de disciplinamento, formas de controle e administração social. Administração não caracterizada como interiorização e idealização, tal como ocorreu na era liberal, mas, sob o contexto monopolista da opulência e do consumo, como dessublimação repressiva, uma vez que a opressão é mantida pela aquisição dos bens que acorrentam o consumidor à sociedade. Houve um momento na história do Esclarecimento no qual ele se caracterizou como arma contra o obscurantismo; contudo, nele estava presente a

³¹¹ Idem, pp. 131-133.

³¹² MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 97 [grifo do Autor].

³¹³ Idem, p. 97.

tendência que promoveu o regresso à mistificação e que, como indústria cultural, entrelaçando forma-mercadoria, bens culturais e tecnologia, sedimentou-se como forma de controle social no capitalismo monopolista do século XX: a integração material das massas, o expurgo da subjetividade e a redução das pessoas à material estatístico, o ditado de regras e padrões de consumo que inclinam as satisfações de necessidades programadas socialmente, os bens culturais que caracterizam-se como entretenimento e relaxamento e que infantilizam, em lugar de desenvolver a educação da razão e dos sentidos, frustraram o projeto do Esclarecimento.

A indústria cultural funciona como forma de controle social à medida que faz a mediação entre o que é desejável para a sociedade estabelecida e o indivíduo, despindo-o de sua idiossincrasias e coordenando-o, padronizando-o e fazendo o ponto arquimediano da liberdade se deslocar da pessoa individual para o “indivíduo-membro-da-sociedade,”³¹⁴ expressão usada por Marcuse em *Marxismo soviético*. Por tais razões, a cultura colonizada pela forma-mercadoria faz parte da miríade de novas formas de controle social do século XX e soma-se à tecnologia, às falsas necessidades e as que são objetos dos próximos itens deste capítulo.

1.4 – POLÍTICA E LINGUAGEM

Constitutivas à constelação de novas formas de controle social, a política e a linguagem sob as sociedades industriais avançadas debilitam a autonomia e a razão crítica, tal como estas foram pensadas, outrora, por Kant e Hegel.

Acerca da política, Marcuse argumenta que há uma “mobilização total”³¹⁵ que combina dois aspectos de uma mesma conjuntura, a saber, “Estado de Bem-Estar [*Welfare State*] e Estado de Guerra [*Warfare State*],”³¹⁶ alcançando o isolamento, a

³¹⁴ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 13, p. 192.

³¹⁵ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 55.

³¹⁶ “[...] As principais tendências são familiares: concentração da economia nacional nos interesses das grandes corporações, tendo o governo como estimulador, apoiador e algumas vezes como força controladora; atrelamento dessa economia como um sistema mundial de alianças militares, acordos monetários, assistência técnica e esquemas de desenvolvimento; gradual assimilação dos ‘colarinhos azuis’ e dos ‘colarinhos brancos’, de tipos de liderança nos negócios e no trabalho, do lazer e das aspirações em diferentes classes sociais; fomento de uma harmonia pré-estabelecida entre a pesquisa acadêmica e os propósitos nacionais; invasão da esfera privada pela proximidade da opinião pública; abertura da intimidade aos meios de comunicação de massa”. Idem, p. 55.

dissipação e o controle dos problemas considerados “tradicionalmente problemáticos.”³¹⁷ *O homem unidimensional* apresenta as tendências desse fenômeno, abordadas anteriormente em *O marxismo soviético*. A primeira tendência exposta por Marcuse é a unificação de opostos: partidos se unem contra a ameaça do comunismo internacional e se tornam muito parecidos, sindicatos patronais e de trabalhadores se aliam nos EUA para obtenção de recursos do governo e influenciar o Congresso, o Partido Trabalhista Britânico apresenta as mesmas propostas dos conservadores, o Partido Social Democrata, na Alemanha, abriu mão do programa marxista, partidos comunistas da França e da Itália arquivaram a revolução como meio de alcançar o poder e se limitam ao jogo parlamentar. Todos os fenômenos expressam o grau e a amplitude da “integração capitalista;”³¹⁸ ademais, a existência da URSS como inimiga comum dos países capitalistas, promove a união entre eles e relaxa conflitos internos e externos, suaviza as contradições e potencializa a estabilização do capitalismo em virtude da economia de guerra que se pereniza e funciona como válvula de escape. A segunda tendência é a arbitragem dos antigos conflitos pelo impacto decorrente do progresso técnico e do comunismo internacional: a luta de classes é atenuada e os conflitos de interesses entre países são superados em virtude da ameaça externa, eles se mobilizam e se unem contra o inimigo estimulando a produção e o emprego para manter um elevado padrão de vida, administrando e estabilizando os conflitos. Sob o contexto da “coexistência”³¹⁹ entre comunismo³²⁰ e capitalismo, formada [1] após a derrota da Revolução Alemã e a consequente retração do movimento revolucionário nos países capitalistas mais avançados, [2] com a melhoria nos padrões de vida da população

³¹⁷ Idem, p. 21.

³¹⁸ Idem, p. 57.

³¹⁹ Em *Marxismo soviético*, livro de 1957, Marcuse argumentara que “coexistência” era, “talvez, o aspecto mais singular da nossa era, por ser o confronto de duas formas antagônicas de civilização industrial, cada uma desafiando a outra na esfera internacional, e nenhuma forte o bastante para suplantar a outra”. MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 18.

³²⁰ Marcuse argumenta que as perspectivas de contenção na sociedade soviética precisa levar em consideração que é uma sociedade em fase inicial de industrialização e tem instituições políticas e econômicas diferentes [nacionalização e ditadura]. A industrialização ocorre sem a obsolescência programada e a resistência à produtividade por conta do interesse pelo lucro. Atingida a industrialização e a satisfação das necessidades; porém, a sociedade soviética poderia não escapar do regime ditatorial, uma vez que manteve a racionalidade tecnológica que mantém os homens dominados pelos instrumentos de trabalho, a despeito da revolução de 1917. Outra força de contenção é a resistência à transformação por parte da burocracia entrincheirada no poder e que conduz a sociedade sob o interesse da competição de vida ou morte com o mundo capitalista. MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 71 *et seq.*

[subproduto de uma “sociedade industrial politicamente manipulada”³²¹] para uma “parte da população cada vez maior,”³²² uma vez que a base material permitia [produtividade de trabalho, índice de natalidade da população subjacente em ascensão, economia de defesa que impulsiona a produtividade, integração político-econômica dos países capitalistas e com os países subdesenvolvidos³²³], [3] e com a adoção de um programa reformista por parte do proletariado, e não mais revolucionário, reinava uma “paz de classes”³²⁴ e não a deflagração da luta aberta entre burguesia e proletariado, como o programa de 1848, de Marx e Engels, propagou. *A terceira tendência* é a racionalidade tecnológica que permeia tanto os países de capitalismo avançado quanto o mundo soviético; este, ao invés de produzir para a “satisfação de necessidades individuais livremente desenvolvidas”³²⁵, manteve o aparato que se caracteriza como meio de controle e de incorporação dos trabalhadores, retirando-lhes a aspiração pela transformação qualitativa da sociedade³²⁶ – mesmo uma automatização ao limite, que funcionaria como uma força “dissidente”³²⁷ [*centrifugal*] de dentro e de fora da sociedade por impossibilitar a exploração da força de trabalho na produção, poderia ser administrada pelo estado de bem-estar social³²⁸ em países capitalistas. Por trás das três

³²¹ Idem, p. 79.

³²² Idem, p. 67.

³²³ Marcuse analisa se o desenvolvimento de países da periferia do capitalismo poderia ser uma “terceira força” e alterar as perspectivas dos países capitalistas desenvolvidos e até se constituir como “potência relativamente independente”. Culturas autóctones como a da Índia e do Egito combinaram a industrialização com cultura anti-industrial, o que significa que suas populações não foram nem treinadas para a produtividade eficiente guiada pela racionalidade tecnológica e nem transformadas em força-de-trabalho separada dos meios de produção. Uma industrialização combinada a elementos diferentes do aparato produtivo poderia conduzir à pacificação da existência? Primeiramente, os países atrasados teriam de se desenvolver para adquirir alguma independência dos dois grandes blocos e para atingir o mínimo de satisfação de necessidades; assim, os países subdesenvolvidos, na verdade, caem em uma administração total até mais violenta para que o atraso seja superado. Somente a submissão da tecnologia aos costumes autóctones e sua ampliação poderiam conduzir à autodeterminação, mas isso dependeria de uma “mudança na política dos dois grandes blocos industriais de poder que atualmente configuram o mundo”, o que não ocorre. Idem, p. 78 *et. seq.*

³²⁴ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 46.

³²⁵ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 58.

³²⁶ Em *Marxismo soviético*, Marcuse argumentara que, a despeito da sociedade soviética não fundamentar-se na empresa privada, e sim na nacionalizada, ela tem um “denominador comum técnico-econômico” com sociedades ocidentais, a saber, um “sistema industrial cada vez mais mecanizado, mola mestra da organização social em todas as esferas da vida”. MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 16 *et seq.*

³²⁷ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 68.

³²⁸ “[...] O considerável aumento dos gastos e a direção governamental, a planificação em escala nacional e internacional, a ampliação do programa de ajuda externa, a seguridade social abrangente, as obras

tendências expostas em *O homem unidimensional*, há implicações da coexistência pacífica entre os mundos capitalista e soviético, tal como Marcuse também explicou em *Ensaio sobre a libertação*, no final da década de 1960: tratou-se de uma política que contribuiu para a estabilização do capitalismo à medida que este observava o “mundo comunista” como um inimigo inventado e que justificava a economia de defesa e a mobilização da população para a defesa do interesse nacional. Ademais, a stalinização do mundo soviético enfraqueceu a oposição nos países capitalistas avançados à medida que o socialismo parecia não ser uma alternativa atrativa em relação ao capitalismo.

Em suma, Marcuse argumenta que a forma política unidimensional dos países ricos, o bem-estar social e o estado beligerante, caracteriza-se por um aclave do padrão de vida de maneira *administrada* e um declive da oposição e da liberdade [disponibilização de mercadorias, administração do tempo livre e da consciência que poderia perceber possibilidades de autodeterminação], combinando conforto e ausência de liberdade.

Acerca do universo do discurso, Marcuse argumenta que a eficácia e a produtividade da sociedade absolvem os problemas à medida que o bem-estar esteja garantido, assim, o âmbito da comunicação é afetado pela realidade unidimensional e caracteriza-se como identificação e unificação de setores anteriormente antagônicos, mina a tensão entre o aparente e o real, entre a substância e o atributo. Trata-se de uma locução marcada pelo operacionalismo que priva o discurso de mediações e de conceitos e, assim, identifica imediatamente fato e verdade. Tal linguagem funcionalizada repele os elementos não-conformistas da palavra: no vocabulário e na sintaxe, os setores administrativos abreviam a estrutura da sentença, abstraem a tensão dela e impedem que o significado tenha desenvolvimento, uma vez que está reduzida em termos operacionais e sob o governo do substantivo³²⁹, além de substantivos serem isolados de conteúdos perturbadores e, assim, permitirem a reconciliação de opostos³³⁰

públicas em grande escala, e talvez até a nacionalização parcial pertençam a essas exigências”. Idem, p. 70.

³²⁹ “[...] Os nomes das coisas não são somente ‘indicativos de sua maneira de funcionar’, mas sua maneira (verdadeira) de funcionar também define e ‘fecha’ o significado da coisa, excluindo outras maneiras de funcionar. O substantivo governa a sentença numa forma autoritária e totalitária, e a sentença torna-se uma declaração a ser aceita – repele a demonstração, a qualificação e a negação de seu significado codificado e declarado”. Idem, p. 110.

³³⁰ “Assim, o fato de o modo predominante de liberdade ser servidão, e de o modo predominante de igualdade ser desigualdade superposta, é excluído da expressão pela definição fechada desses conceitos de acordo com os poderes que moldam o respectivo universo do discurso. O resultado é a familiar linguagem orwelliana (‘paz é guerra’ e ‘guerra é paz’ etc.), a qual não é de modo algum exclusividade do totalitarismo terrorista. Nem é menos Orweliana se a contradição na estiver explicitada na frase, mas

– tal como Adorno argumentara em *Minima Moralia*, Marcuse considera que a linguagem operacional fecha-se dentro de um “mecanismo socialmente preparado.”³³¹ Além disso, ocorre, no significado abreviado das construções linguísticas operacionais que impõem a um substantivo quase sempre os mesmos adjetivos, sentenças hipnóticas que, repetidas à exaustão, fixam conteúdos comerciais e políticos na mente do receptor. Para aumentar a eficácia na fixação dos conteúdos, Marcuse explica que personaliza-se a linguagem para que os átomos sociais se identifiquem com funções sobrepostas a eles³³² e sejam reduzidos a apêndices de seu lugar ou empregador, uma vez que a estrutura linguística não permite distinção, desenvolvimento e diferenciação do significado e, ao contrário, “engolfa a mente.”³³³ O mesmo ocorre com as abreviações que reprimem perguntas indesejáveis e denotam apenas o que está institucionalizado e bloqueiam qualquer forma de transcendência.³³⁴ Em conjunto, Marcuse argumenta que os fenômenos linguísticos acima militam contra a expressão de conceitos por sua imediação e objetividade, eliminam a tensão entre essência e aparência e, assim, abstraem a história e a bidimensionalidade da linguagem: tal potencialidade é subtraída e, com ela, a ideia de processo, de passado, presente e futuro, de história, de modo geral.³³⁵ Uma linguagem operacional, funcionalizada, que abrevia significados transitivos,³³⁶ unificada e anti-histórica³³⁷ é a “linguagem do pensamento

estiver contida num substantivo. Que um partido político que trabalha para a defesa e crescimento do capitalismo seja chamado ‘Socialista’, e um governo despótico de ‘democrático’, e uma eleição fraudada de ‘livre’, são características – e políticas – familiares que são muito anteriores a Orwell”. Idem, p. 111..

³³¹ “A relação entre a coisa e sua expressão está cortada, e assim como os conceitos dos positivistas devem ser apenas fichas de jogo, do mesmo modo os conceitos da humanidade positivista transformaram-se literalmente em moedas. Ocorre com as vozes dos falantes o mesmo que, no entender da psicologia, sucede com a voz da consciência moral, cuja ressonância alimenta todo discurso: elas são substituídas, até na mais fina das entonações, por um mecanismo socialmente preparado” ADORNO, T. *Minima moralia: reflexões a partir da vida danificada*. Trad. de Luiz E. Bicca, São Paulo: Ática, 1993, aforismo 90, p. 120.

³³² “[...] É o ‘seu’ congressista, ‘sua’ autoestrada, ‘sua’ farmácia favorita, ‘seu’ jornal; é traduzido ‘a você’, convida ‘você’ etc.” MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 113.

³³³ “O uso do abreviamento hifenizado está bastante difundido. Por exemplo, Teller ‘sobrancelha-de-escova’, o ‘pai da bomba-H’, o construtor de mísseis, von Braum ombro-de-touro’, ‘jantar científico-militar’ e o submarino ‘de propulsão-nuclear, com artilharia-de-mísseis-balísticos’. Tais construções são, talvez não por acaso, particularmente frequentes em frases unindo tecnologia, política e exército. Termos designando esferas ou qualidades muito diferentes são forçados a unir-se num todo sólido e avassalador.

O efeito é novamente mágico e hipnótico – a projeção de imagens que transmitem uma unidade irresistível, uma harmonia de contradições”. Idem, p. 114.

³³⁴ “[...] OTAN não sugere o que Organização do Tratado do Atlântico Norte exprime, isto é, um tratado entre nações do Atlântico Norte – sobre o qual se poderia perguntar sobre a adesão de Grécia e Turquia”. Idem, p. 115.

³³⁵ Idem, p. 117 *et seq.*

³³⁶ Marcuse cita um trabalho acerca das relações de trabalho na Western Electric Company feito com abordagens sociológica e psicológica, usada por Roethlisberger e Dickson [*Management and the worker*. Harvard University Press, 1947], que elimina significados que transcendam os fatos: uma reivindicação

unidimensional;³³⁸ trata-se de uma linguagem “ritual-mágica”³³⁹ que orienta o comportamento das pessoas, quer elas acreditem ou não na linguagem [a justificativa ocorre pela ação – trabalho a ser realizado, mercadoria a comprar, candidato político a eleger].³⁴⁰ O universo do discurso, tal como o universo cultural e o universo político, caracteriza-se, na sociedade industrial avançada, pela unidimensionalidade que expressa e que veicula o *status quo*.

Em *Ensaio sobre a libertação*,³⁴¹ Marcuse atualiza o mesmo argumento sob a chave do que a lei e a ordem consideram como justificável e injustificável: se os meios são favoráveis ao “Mundo livre” [fim], não são criminosas; se são contrários, são demonizadas, consideradas propaganda. A linguagem usada no primeiro caso difama o inimigo externo como besta e, assim, prepara a insensibilidade do público e das tropas para matar, queimar, interrogar, não incomodar-se com o que se ouve, cheira – o inimigo não é humano, é uma besta, e sujeita à punição. É um “criminoso comunista”, que ataca “a noite” e “furtivamente”, que se “evade” de armadilhas, é sujo, infestado, é um animal contagioso [teoria do dominó] que ameaça a saúde do “mundo livre”, deve ser liquidado, esfumaçado, queimado para que a “democracia” e a “liberdade” não sejam invadidas; enquanto ações de assassinato em massa, perpetradas pelas tropas americanas, são descritas como “estratégicas”, “impressionantes.” Para o inimigo interno [populações de gueto, *hippies*, estudantes engajados em *campi* universitários], as ações policiais também são justificáveis como meios para que nada atrapalhe os

dos trabalhadores como, por exemplo, “os salários são muito baixos” é traduzida pela redução dos elementos “abstratos” na sentença. Esta é reescrita em termos concretos e individuais: os salários são considerados baixos para aquele trabalhador cuja esposa está doente e seus gastos médicos elevados ultrapassaram seu orçamento – a abordagem limita-se a descrever os fatos e eliminar os elementos abstratos, analisando o caso em termos terapêuticos, isolando-os de questões que vão além da fábrica e que escapam da solução do caso particular e concreto, tal como trabalho assalariado, classe social e capitalismo. Ao invés da sentença “os salários são muito baixos”, os autores trabalham com a sentença “os salários atuais de B são, em razão da doença de sua esposa, insuficientes para atender aos seus compromissos”; assim, eles deslocam o sujeito “salários” para “salários atuais de B” – “os presentes ganhos de B, devido à doença de sua esposa, serem insuficientes para cumprir suas obrigações financeiras atuais”. Idem, p. 126 *et seq.*

³³⁷ “A linguagem funcional é radicalmente anti-histórica: a racionalidade operacional tem pouco espaço e pouco uso para a razão histórica. [...] A lembrança do passado pode causar *insights* perigoso e a sociedade estabelecida parece estar com medo dos conteúdos subversivos de memória. A lembrança é um modo de distanciamento diante dos fatos dados, um modo de ‘mediação’ que rompe, por poucos momentos, o poder onipresente dos fatos dados. A memória recorda o terror e a esperança que passaram”. Idem, p. 118.

³³⁸ Idem, p. 116.

³³⁹ Idem, p. 121.

³⁴⁰ Ao contrário, na linguagem bidimensional, o conceito não identifica coisa e função, ele nega a identificação e distingue coisa e funções assumidas na realidade estabelecida.

³⁴¹ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, pp. 71-78.

“negócios,” o “tráfego;” tudo que se opõe à lei e à ordem é aprioristicamente injustificável, sem se questionar o quão boas ou más elas são.

1.5 – POLÍTICA E PSICANÁLISE

O presente item sumariza o Capítulo II de outro trabalho³⁴² e dedica-se à argumentação empreendida por Marcuse acerca da dominação em termos psíquicos e à recepção/extrapolação da Psicanálise freudiana. O uso das categorias psicanalíticas é justificável, para Marcuse, em virtude delas terem tornado-se, também, categorias políticas à medida que a intimidade, no século XX, foi colonizada pelo todo e a separação entre público e privado tornou-se cada vez mais problematizável.³⁴³ Com efeito, os átomos sociais que vivem sob a sociedade industrial avançada são componentes das novas formas de controle social que atuam sobre eles mesmos.

Em *Eros e civilização*, Marcuse recompõem os argumentos de Freud e explica-os como empreendidos em uma era de carência [*ananke*]: a teoria das pulsões [Eros e Thanatos], a transubstanciação do princípio de prazer em princípio de realidade, as hipóteses ontogenéticas e filogenéticas e a sublimação, assim, são passadas em revista sob o olhar de uma outra era, a da opulência, que colocou em obsolescência as ferramentas da Psicanálise. Por isso, Marcuse extrapola os conceitos freudianos e elabora outros como os de mais-repressão, de princípio de desempenho e de dessublimação repressiva, revitalizando a contribuição de Freud à luz do novo período histórico e das contribuições do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt. Por sua vez, este lança mão dos conceitos da Psicanálise para explicar as instuições sociais como um dos casos de retorno do reprimido: Horkheimer e Marcuse mostram como a dominação imposta pelo pai primordial é reposta e intensificada sob o contexto do capitalismo monopolista e, notadamente Marcuse, reinterpreta a filogêneses e a ontogênese freudianas para mostrar como tornou-se mais intenso o sentimento de culpa e o modo como ele colabora para a perpetuação do princípio de desempenho em vigência, redesenha a relação entre as pulsões primárias e a estrutura psíquica do membro da civilização industrial e mostra como as agências de socialização extrafamiliares o colonizam desde o berço, tornando a dominação mais direta e impessoal. Trata-se de um

³⁴² ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

³⁴³ CAMPOS, M. T. C. *Marcuse: realidade e utopia*. São Paulo: Annablume, 2004, p. 21.

fenômeno cujo resultado contribui para a redução da individualidade e a transformação dos membros da sociedade industrial avançada em átomos sociais; análise que Marcuse havia feito ainda ao fim da década de 1930 e início da de 1940, mas ainda sem a riqueza de sua interpretação da Psicanálise, quando argumentara que o aparato produtivo e a administração racional e terrorista do Estado nazista não deixavam margem para idiosincrasias durante o trabalho e o tempo livre. Combinados com a dessublimação repressiva, os fenômenos supracitados contribuem para explicar como a oposição e a possibilidade de emancipação se enfraqueceram sob a sociedade industrial avançada orientada por um progresso técnico que demandou a transformação repressiva das pulsões e, assim, estabeleceu um compasso entre o termidor histórico-social e o termidor psíquico: ao interiorizar a dominação em cada átomo social que pensa-se livre pelas escolhas que faz, aquilo que é socialmente útil a grupos particulares é transplantado como necessidade de cada uma das pessoas; em outros termos, a liberdade socialmente permitida é uma forma de controle social ao inclinar à compulsão à repetição de um progresso técnico que gira em círculo vicioso.

A teoria freudiana das pulsões³⁴⁴ considera que, para que a civilização³⁴⁵ seja edificada, ocorre repressão sobre as duas pulsões³⁴⁶ [*Trieb*] básicas e consitutivas ao homem.

³⁴⁴ Em 1915, Freud escreveu *Pulsões e destinos da pulsão*, ensaio no qual explica que o conceito de pulsão é uma convenção necessária em Psicologia e abordado segundo os pontos de vista fisiológico, biológico e econômico. Do ponto de vista fisiológico, o termo significaria um estímulo interno que age sobre o organismo, do qual este não pode fugir e é aliviado apenas se satisfeito ou substituído por alguma coisa do mundo externo, por atividades complexas do sistema nervoso; o prazer é a redução dos estímulos e o desprazer o aumento deles. Do ponto de vista biológico, a pulsão é o limite entre o psíquico e o somático, um trabalho exigido do psíquico em virtude de sua relação com o corpo; pressão de uma pulsão é o seu fator motor ou essência; meta de uma pulsão é a sua satisfação; objeto da pulsão é aquilo pelo qual ela alcança a meta; fonte da pulsão é o processo somático do qual se origina um estímulo representado na vida psíquica pela pulsão. Freud considera que existem as pulsões do Eu [autoconservação] e as pulsões sexuais [cujas funções vão além do indivíduo] e o seu ensaio explicativo versa sobre as segundas, uma vez que é sobre elas que a análise das perturbações psíquicas pode produzir conhecimento; as pulsões sexuais são numerosas, oriundas de múltiplas fontes orgânicas, têm atividades independentes uma das outras e somente mais tarde são amalgamadas em síntese mais completa, têm como meta o prazer do órgão e somente depois da síntese cumpre a função da reprodução, manifestam-se, inicialmente, com apoio nas pulsões do Eu e uma parte permanece ligada a ela, são substituíveis uma pelas outras e podem trocar seus objetos, além de mudar as ações iniciamente determinadas [sublimação]; quanto ao destino, podem se transformar em seu contrário [sadismo-masochismo, vontade de olhar-exibição], podem se redirecionarem contra a própria pessoa [masochismo como sadismo voltado para o próprio Eu], tornar-se recalque ou, ainda, sublimação. Do ponto de vista econômico, a polaridade prazer-desprazer também influi nos destinos da pulsão. FREUD, S. "Pulsões e destinos da pulsão" In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente vol. I*. Trad. de E. V. K. S. Susemihl, H. Araujo, M. R. Salzano e L. A. Hanns, Rio de Janeiro: Imago, 2004, pp. 145-173.

*Eros*³⁴⁷ é uma delas e é caracterizada em *O mal-estar na civilização* como uma pulsão que se esforça em “preservar a substância viva e para reuni-la em unidades cada vez maiores;”³⁴⁸ ela “combina indivíduos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa grande unidade.”³⁴⁹ Em *Além do princípio de prazer*,³⁵⁰

³⁴⁵ “[...] Soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas das de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos”. FREUD, S. “O mal-estar na civilização” In: *Os pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 151.

³⁴⁶ Carlos Alberto Barbosa adverte que a tradução do termo *Trieb* por instinto, cujo termo correlato em alemão seria *Instinkt*, gera erro de interpretação. *Trieb* se traduz por *pulsão* e carrega consigo pressupostos culturais, enquanto a tradução por *instinto* faria referência somente ao comportamento animal. BARBOSA, C. A. *A leitura de Freud por Marcuse em Eros e civilização: alguns elementos*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1996, p. 12 *et seq.*

³⁴⁷ Em seus textos de maturidade, Freud preferiu o uso do termo *Eros* ao uso do termo *sexualidade*. Em *Eros e civilização*, Marcuse explica o porquê: “A introdução do termo *Eros* nos últimos escritos de Freud foi certamente motivada por razões diferentes; *Eros*, como pulsão de vida, significa um instinto biológico mais amplo, em lugar de um âmbito mais vasto da sexualidade. Contudo, talvez não seja acidental o fato de Freud não distinguir rigidamente entre *Eros* e sexualidade, e o seu emprego do termo *Eros* [especialmente, em *O id e o ego*, *O mal-estar na civilização* e em *Um esboço de Psicanálise*] implica uma ampliação do próprio significado da sexualidade. Mesmo sem a referência explícita de Freud a Platão, a mudança de ênfase é clara: *Eros* significa uma ampliação quantitativa e qualitativa de sexualidade”. MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7ª ed. Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 180 [grifo do Autor].

³⁴⁸ FREUD, S. “O mal-estar na civilização” In: *Os pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 172.

³⁴⁹ *Idem*, p. 175.

³⁵⁰ *Além do princípio de prazer*, de 1920, é um trabalho relevante na obra freudiana por discernir princípio de prazer e princípio de realidade e, para explicar as compulsões à repetição, extrair consequências teóricas importantes para a edificação da Psicanálise. Freud argumenta que há compulsão à repetição em casos de lembranças traumáticas que dificultam a explicação do estabelecimento do baixo grau de excitação na mente – quanto mais excitação, maior o desprazer; quanto menos excitação, maior o prazer [manter a baixa excitação é uma função do princípio de prazer]. O que Freud supõe é que há excitações desvinculadas de objetos e, por isso, não escoam para fora do aparelho psíquico, o que significa que se caracterizam como energia livre. Ocorre que, em muitas situações, o princípio de prazer se mostra impotente diante do mundo exógeno, além de também não conseguir obter prazer internamente; portanto, o princípio de prazer é substituído pelo princípio de realidade, este adia a satisfação e tolera o desprazer por algum período. Freud argumenta que a relação entre o princípio de prazer e o princípio de realidade não é tão facilmente aceita na vida psíquica, afinal as pulsões sexuais pressionam o princípio de realidade e o vencem, colocando a vida do organismo em perigo. O conflito entre as pulsões sexuais e as do ego [autopreservação] enseja a excitação e, assim, um desprazer de novo tipo: o ego se esforça por expulsar as pulsões sexuais, reprimindo-as, mas se alguma dessas pulsões sexuais alcançam a satisfação, o ego experimenta o retorno dessas pulsões a ele como desprazer. Além desta fonte de desprazer, Freud argumenta que há outras fontes que dificultam a ideia que a mente se conduz, apenas, pelo princípio de prazer: tratam-se de 1) jogos infantis [uma criança que joga fora um brinquedo que a agrada para que ele seja recolocado no berço posteriormente, quando alguém o colocava ou quando sua mãe o fazia, ao retornar do trabalho, ao invés de ficar com ele, embora o alegrasse, a criança o jogava novamente – a criança repete o gesto de desprazer (jogar fora o brinquedo) e joga fora o objeto do prazer por conta de sua mãe ter de deixá-la para trabalhar – eis um jogo que a criança formulou sobre a renúncia à satisfação. A questão que Freud quer responder é: por que se harmoniza a repetição da experiência aflitiva com o princípio de prazer?] 2) Neuroses traumáticas [o susto ou a surpresa podem causar neuroses e alguns indivíduos sonham com a experiência que os desagradaram, o que provoca um novo susto e o despertar], 3) a transferência na situação de análise [repetição, por parte do paciente em análise, do material reprimido, ao invés de recordá-lo – o que fez Freud pensar em como se torna possível a relação entre a repetição e o princípio de prazer]. A compulsão à repetição apresenta-se à criança, ao neurótico e ao

Freud descreve Eros como uma pulsão conservadora, uma vez que é imanente ao organismo continuar vivo e evitar o retorno ao inorgânico:

Os instintos que cuidam dos destinos desses organismos elementares que sobrevivem à totalidade do indivíduo, que lhes fornecem um abrigo seguro enquanto se acham indefesos contra os estímulos do mundo externo, que ocasionam seu encontro com outras células germinais, etc., constituem o grupo dos instintos sexuais. São conservadores no mesmo sentido dos outros instintos porque trazem de volta estados anteriores de substância viva; contudo, conservadores num grau mais alto, por serem peculiarmente resistentes às influências externas; e são conservadores ainda em outro sentido, por preservarem a própria vida por um longo período. São os verdadeiros instintos de vida.³⁵¹

paciente como não-desagradáveis para eles e, assim, problematiza a ideia de que o princípio de prazer seja predominante na mente. Na verdade, aponta Freud, a questão só pode ser resolvida à luz da relação prazer e desprazer levando em consideração o consciente e o inconsciente no aparelho psíquico. Sobre o consciente, Freud aponta que a relação deste com a economia da energia psíquica, que em termos quantitativos forma prazer ou desprazer, é formada a partir do mundo externo e do interior do aparelho psíquico, o que faz Freud pensar na localização fronteira entre o exterior e o interior [córtex cerebral] e não retém os processos excitatórios, uma vez que não se satura e não se torna inacessível a novas excitações [a memória não se localiza no consciente e é nela que a excitação fica retida]. Freud pensa que, a partir do modelo de uma forma de vida simples, como uma vesícula idêntica à substância de estimulação, a parte externa desta vesícula seja suscetível ao meio e é constantemente estimulada e modificada, o que não ocorre com a parte interna, uma vez que é protegida pela parte externa [escudo]. Mas a parte imediatamente posterior ao escudo também sofre modificações por conta da proximidade, o que forma uma crosta calcinada pelos estímulos. Pensando que os estímulos sejam intensos ao limite, eles poderiam matar a vesícula e, por isso, a parte externa e calcinada é uma matéria morta que age protegendo o restante das camadas – são estas camadas mais próximas ao escudo que sentem os estímulos e indicam de onde são provenientes – por analogia, Freud diz que o consciente funciona como a vesícula, percebendo os estímulos que chegam ao escudo que não mais se modifica. É preciso levar em consideração que também há excitações oriundas do interior e que atingem diretamente [não encontram um escudo pela frente] a consciência e geram o prazer e o desprazer. Se ocorre um trauma, uma excitação oriunda do exterior que danifica o escudo protetor, há uma mobilização de energia para salvaguardar a região; e se a excitação rompe o escudo e invade a mente, o afluxo de energia para ela ocorre como se fora um afluxo de excitação interna. De imediato, se não há como impedir como a mente seja invadida pelos estímulos, o princípio de prazer deixa de atuar. E como escoar esta energia que está circulando livremente pelo aparelho psíquico? Para Freud, ocorre a *compulsão à repetição*: um estado de ansiedade em uma neurose traumática decorre da vinculação de energia que, circulando livremente pelo aparelho, forçam o neurótico a repetir oniricamente o trauma. O caso das neuroses de transferência também segue o modelo acima, explicado por Freud como uma falha na vinculação de energia que engendra a compulsão à repetição. Esta só é possível graças às pulsões que pretendem conservar o estado original do organismo, denominadas por Freud de pulsão de morte: trata-se da tendência de repetir o estado anterior de coisas, quando não havia excitação; o limite da tendência pulsional à restauração seria o estado inorgânico [a pulsão de morte é compatível com a autopreservação na medida em que são apenas de acordo com as regras do próprio organismo, e não de um agente exógeno, que o organismo dirige-se à morte, e é compatível com a libido na medida em que as células germinais do organismo vivo garantem a reprodução e a manutenção das características do organismo (mediante outra substância viva), conservando uma forma anterior da vida e a própria vida por longo período]. ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010, pp. 141-142.

³⁵¹ FREUD, S. *Além do princípio de prazer*. Tradução de Christiano Monteiro Oiticica, Rio de Janeiro: Imago, 1975, p. 56.

Em *O id e o ego*, trabalho ao qual Freud havia descoberto a sexualidade infantil e delineado as zonas erotogênicas do corpo como ilimitadas,³⁵² Eros, ou pulsão de vida, é caracterizado como “autopreservativo”, uma vez que:

[...] Abrange não apenas o instinto sexual desinibido propriamente dito e os impulsos instintuais de natureza inibida quanto ao objetivo ou sublimada que dele derivam, mas também o instinto autopreservativo, que deve ser atribuído ao ego.³⁵³

Portanto, Eros é a pulsão que, pela fusão de células germinativas, é conservadora por postergar a morte e preservar a vida.

Thanatos, ou pulsão de morte, é a outra pulsão e se caracteriza como um desejo de fim absoluto da tensão e do desprazer existentes na vida, em outros termos, trata-se da “autodestruição e destruição do meio, como um caminho mais rápido para a morte.”³⁵⁴ Nota-se que, além de caracterizar-se como um impulso destrutivo, Thanatos anseia o retorno ao Nirvana, uma vez que, tal como Eros, o desejo é o fim da tensão³⁵⁵ mediante o retorno ao inorgânico. Para Freud, Thanatos age ao mesmo tempo em que Eros e, assim, explica-se como o indivíduo vê o outro em suas relações não somente como ajudante ou objeto sexual, pode vê-lo também como aquele sobre o qual se aplica a agressividade, a exploração sem compensação, a materialização da sexualidade sem o consentimento, o sofrimento, a dor, a tortura, a morte: “*Homo homini lupus*,”³⁵⁶ como observa Freud em *O mal-estar na civilização*. Eis o porquê de Thanatos ser o maior “impedimento à civilização”³⁵⁷ e a razão da conseqüente necessidade de moderá-lo e domá-lo³⁵⁸ para que o seu programa destrutivo se dirija a objetos de uma forma que ele, concomitantemente, seja inibido e satisfaça ao ego “suas necessidades vitais e controle sobre a natureza,”³⁵⁹ A leitura que Marcuse faz dessa ideia freudiana leva em conta as duas características de Thanatos e remarca a ideia da pulsão de morte tanto como uma destrutividade que dissolve o empreendimento de Eros [este pressionou para que o

³⁵² MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 42.

³⁵³ FREUD, S. *O ego e o id*. Trad. de José Octavio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 42.

³⁵⁴ PISANI, M. M. *Utopia e Psicanálise em Herbert Marcuse*. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732006000200014&script=sci_arttext>. Acesso em 20-2-2014.

³⁵⁵ JAY, Martin. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, p. 110.

³⁵⁶ FREUD, S. “O mal-estar na civilização” In: *Os pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 167.

³⁵⁷ Idem, p. 175.

³⁵⁸ Idem, p. 175.

³⁵⁹ Idem, p. 175.

estado inanimado fosse ultrapassado e, assim, Thanatos reage] como um desejo de gratificação e fim da tensão, assemelhando-se a Eros e operando segundo o princípio de Nirvana, e não o fim da vida por si mesmo:

[...] O instinto de morte é destrutividade não pelo mero interesse destrutivo, mas pelo alívio de tensão. A decisão para a morte é uma fuga inconsciente à dor e às carências vitais. É uma expressão da eterna luta contra o sofrimento e a repressão. E o próprio instinto de morte parece ser afetado pelas mudanças históricas que influem nessa luta.

[...] O instinto de morte opera segundo o princípio de Nirvana: tende para aquele estado de ‘gratificação constante’ em que não se sente tensão alguma – um estado sem carências. Essa tendência do instinto implica que suas manifestações *destrutivas* seriam reduzidas ao mínimo, à medida que se aproximassem de tal estado. Se o objetivo básico do instinto não é a terminação da vida, mas da dor – a ausência de tensão – então, paradoxalmente, em termos do instinto, o conflito entre vida e morte é tanto mais reduzido quanto mais a vida se aproxima do estado de gratificação. O princípio de prazer e o princípio de Nirvana convergem então.³⁶⁰

O esforço de Marcuse, de acordo com Carlos Alberto Barbosa³⁶¹ e com Joy Nunes da Silva Barros³⁶², é o de aproximar as duas pulsões básicas, Eros e Thanatos: Freud elaborara a tese da pulsão de morte sob a argumentação da compulsão à repetição,³⁶³ do princípio de Nirvana e da constância ou estabilidade e, por isso, Thanatos havia sido pensado como uma gratificação definitiva em associação com a falta de excitação no aparelho mental e como ausência plena de tensão; Marcuse, por sua vez, interpretou que as pulsões básicas entram cada vez menos em conflito à medida que a vida se aproxima do estado de gratificação – se Eros reprimiu o inorgânico para que a vida fosse possível, ele pretende o mesmo que Thanatos com a proximidade da morte e, assim, há convergência entre as duas pulsões em virtude da eliminação da tensão e o encurtamento do estado de gratificação. O princípio de Nirvana converge com o princípio de prazer. Do ponto de vista da economia de energia psíquica, a relação entre Eros e Thanatos garante a edificação e a continuidade da civilização pela via da

³⁶⁰ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 47, p. 202 [grifo do autor].

³⁶¹ BARBOSA, C. *A leitura de Freud por Marcuse em Eros e civilização: alguns elementos*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1996, p. 73 *et seq.*

³⁶² “Marcuse estabelece uma operação dialética à psicanálise freudiana: se Freud prescrevera que o desenvolvimento da civilização altera as pulsões originais, contrapondo princípio de prazer e princípio de realidade, é na própria noção dessa transição que se poderá estabelecer uma síntese. Se *Thanatos* é a forma perversa de *Eros* em uma sociedade em que fora necessário a supressão das pulsões primárias, *Eros* e *Thanatos* são duas faces do mesmo, pois princípio de prazer e *princípio de Nirvana* são convergentes em relação ao seu fim, não havendo, dessa maneira, uma distinção de base entre eles”. BARROS, J. N. da S. *Herbert Marcuse: utopia e dialética da libertação*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1996, p. 67 [grifo do Autor].

³⁶³ Abaixo, há a exposição de como Freud explica a formação dela por meio da ontogênese e da filogênese.

interação quantitativa [não-repressão completa da sexualidade] e pela interação qualitativa [não-repressão de todas as formas de sexualidade]. Portanto, seja pela argumentação de que existe um denominador comum entre Eros e Thanatos, seja pelo argumento de Paul Robinson de que o pensamento de Marcuse se filia à filosofia negativa de Hegel e está vincado pela experiência de destruição durante a Segunda Guerra, que expressa o dado [alienado e alienante] como aquilo que não é, necessariamente, o verdadeiro,³⁶⁴ nota-se a recepção de bom-grado de Marcuse em relação a Thanatos.

Para a edificação da civilização, Marcuse argumenta que Freud mostrou que o *princípio de prazer*, a materialização irrestrita de Eros e Thanatos [gozo], passou por uma pressão do mundo externo e pelo conseqüente processo de “transubstanciação”³⁶⁵ e, por isso, foi convertido em *princípio de realidade*, isto é, restrição das pulsões primárias [cautela, moderação, fuga do choque]: Eros foi transubstanciado em “sublimação organizada [sexualidade]”³⁶⁶ e Thanatos em “agressão externalizada e interiorizada”³⁶⁷ para não agir somente como retorno à matéria inorgânica, conforme Freud argumentou em *O mal-estar na civilização*³⁶⁸. Abandonar, regular, organizar e, de

³⁶⁴ “Esta apoteose de negação e destruição, que constituía o âmago do hegelianismo de Marcuse, manifestou-se na sua disposição para nutrir seriamente as mais negativas e violentas construções intelectuais, em particular, o instinto de morte freudiano. Também explica a sua irritação com o otimismo fácil dos positivistas anti-hegelianos e dos revisionistas neofreudianos. Reconhecidamente, Marcuse mergulhou nas profundezas da negação somente com o propósito de ascender a uma visão mais grandiosa da afirmação humana. Insistiu, por exemplo, em afirmar que, embora a filosofia de Hegel ‘comece com a negação do dado e conserve de uma ponta à outra esse negativismo’ ela ‘conclui com a declaração de que a história concretizou a realidade da Razão’. Do mesmo modo, [...] ele adotou a noção freudiana de instinto de morte com o objetivo de afirmar o triunfo final da Vida sobre a Morte. Entretanto, eu creio ser importante enfatizar as dimensões da alienação de Marcuse em relação à cultura intelectual e material existente. Somente uma cólera intensa poderia ter dado origem a um semelhante entusiasmo pela negação e a morte”. ROBINSON, P. A. *A esquerda freudiana: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 145.

³⁶⁵ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7ª ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 35.

³⁶⁶ Idem, p. 129.

³⁶⁷ Idem, p. 129.

³⁶⁸ “[...] O que decide o propósito da vida é simplesmente o programa do princípio de prazer. Esse princípio domina o funcionamento do aparelho psíquico desde o início. [...] Não admira que, sob a pressão de todas essas possibilidades de sofrimento, os homens se tenham acostumado a moderar suas reivindicações de felicidade – tal como, na verdade, o próprio princípio do prazer, sob a influência do mundo externo, se transformou no mais modesto princípio de realidade –, que um homem pense ser ele próprio feliz, simplesmente porque escapou à infelicidade ou sobreviveu ao sofrimento, e que, em geral, a tarefa de evitar o sofrimento coloque a de obter prazer em segundo plano. A reflexão nos mostra que é possível tentar a realização dessa tarefa através de caminhos muito diferentes e que todos esses caminhos foram recomendados pelas diversas escolas de sabedoria secular e postos em prática pelos homens. Uma satisfação irrestrita do todas as necessidades se apresenta como o método mais tentador de conduzir nossas vidas; isso, porém, significa colocar o gozo antes da cautela, acarretando logo o seu próprio castigo”. FREUD, S. “O mal-estar na civilização” In: *Os pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 141-142.

modo geral, “sublimar”³⁶⁹ os prazeres, provisória ou definitivamente, é o modo que o princípio de realidade encontra para desviar as ações dos indivíduos da mera gratificação e aproveitá-las para o que seja útil e vantajoso do ponto de vista civilizacional e, assim, a despeito da produção das neuroses,³⁷⁰ as faculdades humanas [exceto as fantasias] desenvolvem-se para cumprimento desses fins e inclinam as ações humanas contra os próprios portadores das mesmas faculdades, colocando-as sob o controle da sociedade³⁷¹ e mostrando ao indivíduo que a gratificação irrestrita das pulsões primárias é impossível sob o princípio de realidade, conforme Freud havia exposto em *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*,³⁷² em 1911.

Para mostrar como a repressão ocorreu na civilização, Freud considerou o mesmo pano de fundo para duas vias. Trata-se da *carência* [*ananke*], ela pressiona o indivíduo à suspensão da gratificação irrestrita de Eros e Thanatos e, assim, garante a autopreservação. Acerca das duas vias, uma é a *filogênese*: domínio do pai sobre os filhos na distribuição de poder e prazer; rebelião dos filhos e organização do clã fraternal e permanência do domínio social e político por meio de instituições e leis transmitidas às gerações seguintes. A outra via é a *ontogênese*: submissão da criança ao princípio de realidade graças às imposições de seus pais e outros adultos responsáveis

³⁶⁹ “[...] A sublimação do instinto constitui um aspecto particularmente evidente do desenvolvimento cultural; é ela que torna possível às atividades superiores, científicas, artísticas ou ideológicas, o desempenho de um papel tão importante na vida civilizada. Se nos rendêssemos a uma primeira impressão, diríamos que a sublimação constitui uma vicissitude que foi imposta aos instintos de forma total pela civilização. Seria prudente refletir um pouco mais sobre isso. [...] É impossível desprezar o ponto até o qual a civilização é construída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação [pela opressão, repressão, ou algum outro meio?] de instintos poderosos. Essa ‘frustração cultural’ domina o grande campo dos relacionamentos sociais entre os seres humanos. Como já sabemos, é a causa da hostilidade contra a qual todas as civilizações têm de lutar. Também ela fará exigências severas à nossa obra científica, e muito teremos a explicar aqui. Não é fácil entender como pode ser possível privar de satisfação um instinto. Não se faz isso impunemente. Se a perda não for economicamente recompensada, pode-se ficar certo de que sérios distúrbios decorrerão disso”. Idem, p. 157.

³⁷⁰ Carlos Albert Barbosa explica que as pulsões foram pensadas por Freud, em 1910 no texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão*, em dois grandes grupos: as pulsões do ego, vinculadas à autopreservação, e as sexuais [ou libido], que desejam transcender o homem como indivíduo e garantir a preservação da espécie: órgãos como a boca, que serve para comer e falar, mas também para beijar, expressam a característica dos dois grupos de pulsões. A economia das pulsões não é necessariamente tranquila, ao contrário, um grupo tenta inibir o outro e, dessa forma, ocorre o processo denominado por Freud de *repressão*: o ego, por exemplo, tenta reprimir a libido e, assim, das repressões nem sempre bem concluídas, decorrem desvios e substituições, tal como o sintoma das neuroses. BARBOSA, C. A. *A leitura de Freud por Marcuse em Eros e civilização*: alguns elementos. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1996, pp. 17-18.

³⁷¹ REIS, I. M. de A.. *O conceito de liberdade em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001, p. 46.

³⁷² FREUD, S. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. Trad. de José Octavio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro: Imago, s.d., p. 279.

por sua educação. As duas vias levam à passagem do princípio de prazer para o princípio de realidade e a reposição contínua da submissão, uma vez que ela ocorre nas instituições frequentadas por todos os indivíduos e nos aparelhos mentais de cada um deles, conforme a interpretação de Marcuse³⁷³ que compassa a teoria freudiana da civilização com as teses de *O homem unidimensional*, ao tempo em que o Autor frankfurtiano, na década de 1960, argumenta que a repressão e a distribuição de conforto caminham juntas [contudo, Freud sob o contexto da carência e Marcuse, por sua vez, o de opulência].

Trata-se, assim, de expor cada uma das vias da transubstanciação do princípio de prazer ao princípio de realidade. Pela via ontogenética, Freud argumenta que existem três camadas na estrutura mental do indivíduo, a saber, o id, o ego e o superego. O id é a mais antiga, a mais fundamental, a atemporal, a não-valorativa [amoral], maior e inconsciente; nele estão as pulsões primárias e, por isso, regula-se pelo princípio de prazer e não ocupa-se com a autopreservação.³⁷⁴ O ego é uma parte do id que se desenvolveu por pressão do mundo externo e faz a mediação entre as pulsões que inclinam à gratificação e a autopreservação, protegendo o id do mundo externo mediante a coordenação, organização e controle de Eros e Thanatos [bloqueando-os, reconciliando-os, retardando-os, desviando-os, amalgamando-os com outros impulsos] para redução dos conflitos do indivíduo com a realidade; conforme Marcuse interpreta, o princípio de prazer é destronado pela ação do ego que, prometendo maiores segurança e êxito, o substitui pelo princípio de realidade³⁷⁵ e recalca as representações dos processos psíquicos do inconsciente, mantendo-as neste âmbito [Ics].³⁷⁶ O superego desenvolve-se a partir do ego e a formação ocorre desde as influências e proibições dos pais sobre a criança em tenra idade, quando a sexualidade dela já era organizada e canalizada para a latência; logo que a criança encontra-se diante de outros adultos e sob

³⁷³ “[...] O pai primordial, como arquétipo da dominação, inicia a reação em cadeia de escravização, rebelião e dominação, inicia a reação em cadeia de escravização, rebelião e dominação reforçada, que caracteriza a história da civilização. Mas, desde a primeira e pré-histórica restauração da dominação, após a primeira rebelião contra esta, a repressão externa foi sempre apoiada pela repressão interna: o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e sua ordens no próprio aparelho mental”. MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 37.

³⁷⁴ FREUD, S. “O inconsciente” In: *Escritos sobre a Psicologia do inconsciente vol. II*. Trad. de C. Dornbusch, H. Araujo, M. R. Salzano e L. A. Hanns, Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 38.

³⁷⁵ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 48.

³⁷⁶ FREUD, S. “O inconsciente” In: *Escritos sobre a Psicologia do inconsciente vol. II*. Trad. de C. Dornbusch, H. Araujo, M. R. Salzano e L. A. Hanns, Rio de Janeiro: Imago, 2006, p. 24 *et. seq.*

outras influências, as pressões sociais e culturais³⁷⁷ também contribuem para introjetar a repressão no ego e formar a consciência, o sentimento de culpa, a necessidade de punição quando alguma transgressão é cometida. Eis os termos de Freud para repressões que se tornam inconscientes desde a tenra idade e, ao contraírem o ego, formam fenômenos como o sentimento de culpa e a imposição de exigências da realidade e do passado [processo psíquico importante para a explicação da adesão ao *status quo*]:

[...] Em idade muito precoce o menininho desenvolve uma catexia objetal pela mãe, originalmente relacionada com o seio materno, e que é protótipo de uma escolha segundo o modelo anaclítico; o menino trata o pai identificando-se com este. Durante certo tempo, esses dois relacionamentos avançam lado a lado, até que os desejos sexuais do menino em relação à mãe se tornam mais intensos e o pai é recebido como um obstáculo a eles; disso se origina o complexo de Édipo. Sua identificação com o pai assume então uma coloração hostil e transforma-se num desejo de livrar-se dele, a fim de ocupar o seu lugar junto à mãe.

[...] Os pais da criança, e especialmente o pai, eram percebidos como obstáculo a uma realização dos desejos edipianos, de maneira que o ego infantil fortificou-se para a execução da repressão erguendo esse mesmo obstáculo dentro de si próprio. Para realizar isso, tomou emprestado, por assim dizer, a força do pai, e este empréstimo constitui um ato extraordinariamente momentoso. O superego retém o caráter do pai, ao passo que quanto mais poderoso for o complexo de Édipo e mais rapidamente sucumbir à repressão [sob a influência da autoridade do ensino religioso, da educação escolar e da leitura], mais severa será posteriormente a dominação do superego sobre o ego, sob a forma de consciência [*conscience*] ou, talvez, de um sentimento inconsciente de culpa.³⁷⁸

“A liberdade do indivíduo não constitui um dom da civilização,” uma vez que a transubstanciação do princípio de prazer em princípio de realidade organiza as pulsões primárias e interioriza a repressão em cada uma das pessoas, considera Freud em *O mal-estar na civilização*.³⁷⁹ Do ponto de vista da ontogênese das camadas psíquicas que compõem a vida do indivíduo civilizado, o id é amoral, o ego é moral e o superego é “supermoral,”³⁸⁰ o último é o dispositivo que permite que a administração do indivíduo opere dentro dele mesmo, que projeta e interioriza a estrutura social ao materializá-la no

³⁷⁷ “[...] O superego, ao longo do desenvolvimento de um indivíduo, recebe contribuições de sucessores e substitutos posteriores dos pais, tais como professores e modelos, na vida pública, de ideais sociais admirados. Observar-se-á que, com toda a sua diferença fundamental, o id e o superego possuem algo em comum: ambos representam as influências do passado – o id, a influência da hereditariedade; o superego, a influência, essencialmente, do que é retirado de outras pessoas, enquanto que o ego é principalmente determinado pela própria experiência do indivíduo, isto é, por eventos acidentais e contemporâneos”. FREUD, S. “Esboço de Psicanálise” In: *Os Pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 200-201.

³⁷⁸ Idem, pp. 200-201.

³⁷⁹ FREUD, S. “O mal-estar na civilização” In: *Os pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 155.

³⁸⁰ FREUD, S. *O ego e o id*. Trad. de José Octavio de Aguar Abreu, Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 59.

âmbito do indivíduo e, assim, eis a adequação entre os indivíduos e as formas de poder a que estão submetidos, o comportamento individual em acordo com o *status quo* e a padronização das ações consideradas socialmente normais – obediência ao poder exterior e interior.³⁸¹ O que tensiona a relação entre indivíduos e civilização é, para Freud, a carência [*ananke*] permanente no princípio de realidade e a sua ligação estreita com Eros: a necessidade do trabalho e a privação do indivíduo em relação a seu objeto sexual se, de um lado, permitiram a reunião de indivíduos em uma civilização e a sua edificação, de outro, trouxeram o mal-estar psíquico que submete a todos que vivem sob ela e a não resolução da oposição entre a suspensão do prazer e a civilização. “Eros e *Ananke* [Amor e Necessidade] se tornaram os pais também da civilização humana.”³⁸²

De acordo com a interpretação de Marcuse,³⁸³ trata-se de empreender uma “extrapolação”³⁸⁴ da teoria freudiana uma vez que, sob as alterações históricas do estágio da civilização industrial³⁸⁵ do século XX, a carência pensada por Freud teria sido superada em virtude da dominação racional alcançada do período; contudo, o que era produzido pela divisão do trabalho não era distribuído segundo os interesses dos indivíduos e sim do grupo que mantinha sua posição pela dominação imposta. Assim, se

³⁸¹ ROZITCHNER, L. *Freud e o problema do poder*. Trad. de Marta Maria Okamoto e Luiz Gonzaga Braga Filho, São Paulo: Escuta, 1989, p. 15 *et seq.*

³⁸² FREUD, S. “O mal-estar na civilização” In: *Os pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 159.

³⁸³ Nota-se que a interpretação marcuseana caracteriza-se, de acordo com Bento Prado Júnior, como, ao mesmo tempo, crítica e ortodoxa: ela altera a teoria freudiana com subjacência na história e, assim, a metapsicologia freudiana e a teoria das pulsões desdobram-se em torções conceituais que, graças ao novo tempo histórico e sem contradição lógica, não repetem aqueles conceitos feitos por Freud, outrora: “[...] Desde logo, é preciso dizer que Marcuse está longe de partilhar o preconceito que alguns marxistas nutrem em relação à psicanálise. Pelo contrário, a psicanálise lhe aparece como uma psicologia *social* e *histórica* que refaz, em seu nível, a arqueologia da repressão e da alienação e complementa, assim, o movimento da Teoria Crítica. Com efeito, a estrutura do aparelho psíquico e o destino da *psiquê* individual são definidos como o resultado de um longo processo que é indissolúvelmente biológico e *social*. A história natural da vida e a história social das instituições são os dois fios com que Freud alinhava a oposição básica entre *prazer* e *realidade* que subentende todo o edifício do aparelho psíquico. Tal gênese [tanto da humanidade como de cada indivíduo] é marcada pela sucessão de *acontecimentos cruciais* [como na gênese ideal através da qual Rousseau reconstituiu o advento da desigualdade]. Cada um desses acontecimentos reitera, à (sic) sua maneira, o trauma da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade. No nível da gênese da espécie, o trauma ocorre na horda primitiva, ‘quando o *pai primordial* monopoliza o poder e o prazer, e impõe a renúncia por parte dos filhos’. No nível do indivíduo, a experiência repete-se sempre no início da infância, quando os adultos opõem à criança a dura lei da realidade”. PRADO JR., B. “Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud” In: PRADO JR., B. [org.] *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1990, p. 32 *et seq* [grifo do Autor].

³⁸⁴ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7° ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 51.

³⁸⁵ Em *Eros e civilização*, Marcuse refere-se à sociedade de capitalismo monopolista vincada pela opulência como “civilização industrial”; em *O homem unidimensional*, como “sociedade industrial avançada”.

Freud argumentara que a era da carência havia formado a repressão, Marcuse extrapolou o argumento e considerou que a era em que as forças produtivas conseguiriam anular a carência seria o período da *mais-repressão* [*surplus-repression*]. Trata-se de uma era que necessita de um controle adicional em relação à repressão das pulsões primárias, uma vez que os indivíduos notam que, como as forças produtivas estão aprisionadas por grupos particulares, não são todos que postergam a gratificação para edificarem a civilização:³⁸⁶ as pulsões são reprimidas para a manutenção da família patriarcal-monogâmica, a restrição quantitativa da sexualidade³⁸⁷, a divisão hierárquica do trabalho, o controle público da vida privada do indivíduo e, de modo geral, tal como analisa Rolf Wiggershaus, os “elementos eróticos da vida pulsional” são enfraquecidos e os “elementos destrutivos”³⁸⁸ reforçados, fenômeno que demanda repressão suplementar para impedir a ruptura da civilização que cria bens sem que todos se satisfaçam e que acasala a produção com a dominação. A *mais-repressão* garante a perpetuação da dominação em uma era de desenvolvimento das forças produtivas que possibilita o fim da carência e, conseqüentemente, da repressão; assim, para a administração dos membros da civilização, há um controle adicional que opera por instituições como a família, a divisão do trabalho, a tecnologia, a superimposição de falsas necessidades, a liberdade como totalitarismo, a indústria cultural, a linguagem: elas são formas suplementares de repressão que permitem a manutenção da carência para contingentes gigantescos na era da opulência.

A outra extrapolação que Marcuse empreende em categorias freudianas é a de, do princípio de realidade, pensar em um *princípio de desempenho*: Freud pensara o princípio de realidade [repressão às pulsões primárias e edificação do indivíduo civilizado] como oposto ao princípio de prazer sob uma era da escassez, tomando a estrutura psíquica daí decorrente como inerente à natureza humana; Marcuse, mais uma vez em virtude de alteração do contexto histórico, argumentou que houve modificação na forma de repressão, uma vez que o contexto da civilização industrial vigente era o de opulência e, assim, em lugar do ascetismo, caracterizava-se pela gratificação

³⁸⁶ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 52.

³⁸⁷ Paul Robinson comenta que a expressão “mais-repressão” é uma referência de Marcuse à expressão marxiana “mais-valia”, ferramenta conceitual vigorosa por fazer a medição da exploração quantitativa da exploração humana sob o capitalismo. ROBINSON, P. A. *A esquerda freudiana: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 158.

³⁸⁸ WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. 2º ed. Trad. de Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey, Rio de Janeiro: DIFEL, 2006, p. 535.

administrada.³⁸⁹ Em lugar de somente suplementar a repressão e pensá-la como quantitativa, trata-se, dessa vez, de alterá-la qualitativamente, como observa Paul Robinson:³⁹⁰ conforme avançam a expansão produtiva e distributiva e a dominação racionalizada, há a necessidade de um desempenho econômico que desviará a energia libidinal para dar conta de desempenhos que sejam socialmente úteis, o que restringe a sexualidade de modo geral e limita-a apenas a sua forma genital e dessexualiza todo o corpo e a mente, reduzindo-os em seus potenciais de prazer e tornando-os meros instrumentos do trabalho alienado; contudo, a civilização industrial recompensa os indivíduos mobilizando-os para desejarem algo que possa ser distribuído e, além disso, seja socialmente útil, aparentando o fim da oposição entre repressão e liberdade, uma vez que o indivíduo é inclinado a desejar o que o sistema pretende o que ele deseje, tal como Marcuse explica em *Eros e civilização*:

[...] A alienação e a arregimentação se alastram para o tempo livre. Tal coordenação não tem por que ser, e normalmente não é, imposta desde fora, pelas agências da sociedade. O controle básico do tempo de ócio é realizado pela própria duração do tempo de trabalho, pela rotina fatigante e mecânica do trabalho alienado, o que requer que o lazer seja um relaxamento passivo e uma recuperação de energias pra o trabalho. Só quando se atingiu o mais recente estágio da civilização industrial, quando o crescimento de produtividade ameaça superar os limites fixados pela dominação repressiva, a técnica de manipulação das massas criou então uma indústria de entretenimentos das massas, a qual controla diariamente o tempo de lazer, ou o Estado chamou a si diretamente a execução de tal controle. Não se pode deixar o indivíduo sozinho, entregue a si próprio. Pois se tal acontecesse, com o apoio de uma inteligência livre e consciente das potencialidades de libertação da realidade da repressão, a energia libidinal do indivíduo, gerada pelo id, lançar-se-ia contra as suas cada vez mais extrínsecas limitações e esforçar-se-ia por abranger uma cada vez mais vasta área de relações

³⁸⁹ Sérgio Paulo Rouanet analisa a extrapolação marcusiana: “[...] A sobre-repressão assumiu diferentes formas em diferentes fases históricas. Sua manifestação contemporânea é o que Marcuse chama o *princípio de desempenho* ‘para acentuar o fato de que sob sua égide a sociedade é estratificada segundo o rendimento econômico competitivo dos seus membros. [...] Até agora, a legitimação da repressão se dava sob a forma de uma ideologia que justificava o poder em vista das terríveis exigências da *Lebensnot*, da luta pela existência. Hoje, a legitimação se funda na opulência. O sistema interioriza nas consciências, não mais valores ascéticos que levavam os indivíduos a aceitar a frustração de suas necessidades, mas as próprias necessidades, apresentadas como valores em si mesmos. Como o aparelho produtivo é suficientemente eficaz para gratificar tais necessidades, o sistema é visto como a objetivação da razão. Deixa de haver qualquer tensão entre desejo e realização: se por um lado o indivíduo é socializado para desejar bens materiais e se por outro lado esses bens materiais são efetivamente produzidos, na escala desejada, cessa qualquer antagonismo entre sujeito e objeto, entre particular e o universal, e entre aspiração e realidade. A introjeção clássica, que consistia em levar o indivíduo a desejar aquilo que o oprime, não muda de forma, mas muda de conteúdo. Pois a opressão não assume agora o aspecto da privação, mas da abundância, assim como a tirania exerce seu domínio a partir da liberdade’”. ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo brasileiro/UFC, 1983, p. 228 et seq [grifo do Autor].

³⁹⁰ ROBINSON, P. A. *A esquerda freudiana*: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 158.

existenciais, assim arrasando o ego da realidade e seus desempenhos repressivos.³⁹¹

Paul Robinson argumenta que o princípio de desempenho é um conceito de maior alcance em relação aos conceitos de alienação e de coisificação porque, ao não deixar de lado o ascetismo que foi explicado pela tese de Weber acerca da ética protestante [necessidade psicológica e irracional de desempenho, satisfação com o trabalho bem executado e realização de trabalho pelo trabalho], bem como o de Freud acerca do princípio de realidade, extrapola o segundo e incorpora os aspectos históricos mais recentes do século XX e que vão além do ascetismo, mostrando que existe uma gratificação permitida e incentivada para a massa de trabalhadores que vivem administrados pela indústria cultural que organiza o lazer e o tempo livre de maneira correlata aos interesses da própria sociedade de [re]produção de mercadorias.³⁹² O alcance do conceito marcusiano é tributário da produção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt que já havia realizado trabalhos como *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, do próprio Marcuse, *A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica*, de Walter Benjamin, e a *Dialética do Esclarecimento*, de Horkheimer e Adorno. Levando em conta a produção do Instituto de Pesquisa Social e a interpretação marcusiana da Psicanálise freudiana, sob o princípio de desempenho, Eros é canalizado para aquela gratificação socialmente incentivada e permitida e o mesmo ocorre com Thanatos:³⁹³ desvia-se a destrutividade primária do ego para o mundo externo e, assim, tanto Thanatos como Eros ocupam-se em dominar crescentemente a natureza e, ainda, do ponto de vista ontogénico, em formar um superego que dirija o ego contra o id e, assim, contra uma parte da própria personalidade, fragmentando-a por dentro e contribuindo para constituir o “âmago moral da personalidade adulta”, a saber, uma consciência “impregnada do instinto de morte” que trabalha como um superego agente de um “imperativo de autodestruição,”³⁹⁴ arquitetando uma supermoral.

³⁹¹ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978, 7º edição, p. 60.

³⁹² ROBINSON, P. A. *A esquerda freudiana: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971, p. 159.

³⁹³ Thanatos, de acordo com Freud, também pode contribuir para a edificação da civilização: “[...] Uma parte do instinto é desviada no sentido do mundo externo e vem à luz como um instinto de agressividade e destrutividade. Dessa maneira, o próprio instinto podia ser compelido para o serviço de Eros, no caso de o organismo destruir alguma outra coisa, inanimada ou animada, ao invés de destruir o ser próprio eu (*self*)”. FREUD, S. “O mal-estar na civilização” In: *Os pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 173.

³⁹⁴ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 64.

De acordo com as duas extrapolações das categorias freudianas, Marcuse argumenta que o indivíduo está recompensado pela ordem objetiva das coisas e dirige a destrutividade para dentro [moral], mobilizado pela e para a produção e distribuição de mercadorias e, ainda, administrado em um contexto de opulência: uma repressão suplementar, a mais-repressão, mantém uma forma histórica³⁹⁵ e específica de dominação social, a saber, o princípio de desempenho. A concomitância desse fenômeno paradoxal, ausência de liberdade concomitante à distribuição de um certo conforto, é possível não em virtude de uma diminuição da repressão, mas pela sua intensificação: o conforto é adquirido pela dominação da ordem objetiva das coisas e pela interiorização de Thanatos e, nos termos das categorias elaboradas por Marcuse, trata-se de um conforto adquirido pela mais-repressão sob o princípio de desempenho; por isso, o indivíduo da civilização industrial é, ao mesmo tempo, [mais]reprimido e recompensado pelo que adquire da produção e distribuição gigantesca de mercadorias.

A outra via explicativa da transubstanciação do princípio de prazer para o princípio de realidade, em Freud, é a hipótese filogenética: uma herança arcaica contribuiria para a passagem ao princípio de realidade ao estabelecer o domínio de um só membro de uma horda, o pai, sobre os demais; a hipótese, baseada em Darwin,³⁹⁶ é a de que o pai monopolizou o poder, o prazer e distribuiu desigualmente o sofrimento à medida que somente ele possuía as mulheres e gerava filhos, estes estavam obrigados a canalizarem a energia para o trabalho e eram severamente punidos em caso de resistência, conforme Freud argumenta em *Moisés e o monoteísmo*.³⁹⁷ Em seguida, os filhos se rebelaram contra o pai e o mataram; contudo, a autoridade paterna continuou presente no clã de irmãos, uma vez que, deificado por eles, contribuiu para manter os tabus e as restrições da nova ordem, a saber, renúncia à gratificação pulsional para

³⁹⁵ Alasdair MacIntyre argumenta que Marcuse divide a história em duas etapas: “[...] Na primeira, que perdurou até a idade moderna, a dominação social foi realmente necessária a fim de suplantar a escassez e lançar as bases tecnológicas da abundância; mas agora a repressão das energias da libido sexual e a sua expressão apenas em formas controladas de trabalho e de limitada sexualidade monogâmica da família socialmente aceita é desnecessária e repressiva. A liberação humana exige que a sexualidade não tenha mais de expressar-se sob a forma de uma ordem social que ela não pode reconhecer como sua própria, isto é, da qual está alienada, e deve libertar-se dessa renúncia e desse ascetismo errôneos”. MACINTYRE, A. *As ideias de Marcuse*. Trad. de Jamir Martins, São Paulo: Cultrix, 1973, pp. 53-54.

³⁹⁶ CAMPOS, M. T. C. *Marcuse: realidade e utopia*. São Paulo: Annablume, 2004, p. 22.

³⁹⁷ “[...] O macho forte era o senhor e pai de toda a horda, e irrestrito em seu poder, que exercia com violência. Todas as fêmeas eram propriedade sua – esposas e filhas de sua própria horda, e algumas, talvez, roubadas de outras hordas. A sorte dos filhos era dura: se despertavam o ciúme do pai, eram mortos, castrados, ou expulsos. Seu único recurso era reunirem-se em pequenas comunidades, arranjar em esposas para si através do rapto, e, quando um ou outro deles podia ter êxito nisso, elevarem-se a uma posição semelhante à do pai, na horda primeva”. FREUD, S. *Moisés e o Monoteísmo*. Trad. de Maria Aparecida Moraes Rego, Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 72.

salvaguardar a unidade do grupo, divisão de obrigações, o tabu do incesto, a injunção à exogamia, a lei e a moral – pressupostos da civilização. Em outros termos, para que o princípio de prazer não voltasse a ser irrestrito, o pai morto ganhou nova vida à medida que a culpa pelo parricídio inclinou os filhos rebelados à edificação dos tabus que permitiram a continuação da dominação, evitaram a guerra fratricida e funcionaram como um “contrato social”³⁹⁸ que estabelecia renúncias pulsionais. Em seguida, com as unidades de clãs maiores e com a conquista de papéis mais importantes conquistados pelas mulheres, elas apossaram-se de boa parte do prazer em uma era em que o matriarcado se estabeleceu. Assim, contra a perda do prazer em uma época em que a repressão também havia sido menor, houve uma contrarrevolução patriarcal que usou como arma principal a institucionalização da religião que, com figuras demiúrgicas maternas, deram origem a filhos e estes assumiam as características paternas. Com efeito, do politeísmo ao monoteísmo o resultado foi o estabelecimento de um deus masculino com poder ilimitado que restaurou os “direitos históricos”³⁹⁹ do pai primordial, conforme Freud argumenta em *Moisés e o Monoteísmo*.⁴⁰⁰ O pano de fundo da hipótese filogenética, da horda primitiva à contrarrevolução patriarcal, é o estabelecimento do sentimento de culpa como “o mais importante problema no

³⁹⁸ “Deve-se supor que, após o parricídio, um tempo considerável se passou, durante o qual os irmãos disputaram uns com os outros a herança do pai, que cada um deles queria para si sozinho. Uma compreensão dos perigos e da inutilidade dessas lutas, uma lembrança do ato de libertação que haviam realizado juntos, e os vínculos emocionais mútuos que haviam surgido durante o período de sua expulsão, conduziram por fim a um acordo entre eles, a uma espécie de contrato social. A primeira forma de organização social ocorreu com uma *renúncia ao instinto*, um reconhecimento das *obrigações* mútuas, a introdução de instituições definidas, declaradas invioláveis (sagradas), o que equivale a dizer, os primórdios da moralidade e da justiça. Cada indivíduo renunciou a seu ideal de adquirir a posição do pai para si e de possuir a mãe e as irmãs. Assim, surgiram o *tabu do incesto* e a injunção à *exogamia*”. Idem, p. 73.

³⁹⁹ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7ª ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 74.

⁴⁰⁰ “[...] Aparecem grandes deusas-mães provavelmente antes mesmo dos deuses masculinos, persistindo após, por longo tempo, ao lado destes. Nesse meio tempo, uma grande revolução social ocorrerá. O matriarcado fora sucedido pelo restabelecimento de uma ordem patriarcal. Os novos pais, é verdade, jamais conquistaram a onipotência do pai primevo; havia muitos deles que viviam juntos em associações maiores do que a horda. Estavam obrigados a se manter em bons termos uns com os outros, e permaneceram sob as limitações das ordenanças sociais. É provável que as deusas-mães se tenham originado na época do cerceamento do matriarcado, como compensação da desatenção às mães. As divindades masculinas aparecem a princípio com filhos, ao lado das grandes mães, e só mais tarde assumem claramente as características de figuras paternas. Esses deuses masculinos do politeísmo refletem as condições existentes durante a era patriarcal. São numerosos, mutuamente restritivos, e ocasionalmente subordinados a um deus superior. O passo seguinte, contudo, nos conduz ao tema que aqui nos interessa: ao retorno de um deus-pai único, de domínio ilimitado”. FREUD, S. *Moisés e o Monoteísmo*. Trad. de Maria Aparecida Moraes Rego, Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 74.

desenvolvimento da civilização:”⁴⁰¹ ele estava presente no clã de irmãos e se consolidou com o parricídio, tal como a angústia e a ansiedade que também decorreram do crime. A ausência da autoridade paterna após o crime e o risco do restabelecimento de uma sociedade sem pai e sem dominação, formaram um contexto que fez o sentimento de culpa presente nos irmãos conduzir à repetição da dominação anterior, à manutenção do princípio de realidade como restrigente ao princípio de prazer; primeiramente pela substituição da figura paterna pela da multiplicidade de irmãos e, em seguida, pela deificação do pai e sua internalização como autoridade. “[...] Uma ameaça de infelicidade externa [...] foi permutada por uma permanente infelicidade interna, pela tensão do sentimento de culpa;”⁴⁰² isto é, o intercâmbio entre as hipóteses ontogenéticas e filogenéticas apresentam consequências para a civilização e para cada um de seus membros:

[...] A agressividade é introjetada, internalizada; ela é, na realidade, enviada de volta para o lugar de onde proveio, isto é, dirigida no sentido de seu próprio ego. Aí, é assumida por uma parte do ego, que se coloca contra o resto do ego, como superego, e que então, sob a forma de ‘consciência’, está pronta para pôr em ação contra o ego a mesma agressividade rude que o ego teria gostado de satisfazer sobre outros indivíduos, a ele estranhos. A tensão entre o severo superego e o ego, que a ele se acha sujeito, é por nós chamada de sentimento de culpa; expressa-se como uma necessidade de punição. A civilização, portanto, consegue dominar o perigoso desejo de agressão do indivíduo, enfraquecendo-o, desarmando-o e estabelecendo no seu interior um agente para cuidar dele, como uma guarnição numa cidade conquistada.⁴⁰³

O sentimento de culpa que intensifica a pressão do indivíduo sobre si mesmo, fenômeno explicado filogeneticamente pela introjeção da autoridade paterna e ontogeneticamente pela pressão que o superego empreende em direção ao ego, permite a edificação e o desenvolvimento da civilização e a união de seus membros em torno dela, a despeito de todos os riscos para a saúde mental dos indivíduos.⁴⁰⁴ Filogeneticamente, a geração que cometeu o parricídio repôs a autoridade paterna ao longo da história mediante o sentimento de culpa: há uma *herança arcaica* que dá origem ao arrependimento, à restauração e glorificação da autoridade negada outrora e, de modo geral, aquilo que

⁴⁰¹ FREUD, S. “O mal-estar na civilização” In: *Os pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 185.

⁴⁰² Idem, p. 185.

⁴⁰³ Idem, pp. 176-177.

⁴⁰⁴ “[...] Quando o superego se estabelece, quantidades consideráveis de instinto agressivo fixam-se no interior do ego e lá operam autodestrutivamente. Este é um dos perigos para a saúde com que os seres humanos se defrontam em seu caminho para o desenvolvimento cultural. Conter a agressividade é, em geral, nocivo e conduz à doença [à mortificação]”. FREUD, S. “Esboço de Psicanálise” In: *Os Pensadores*. Trad. de José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 203.

Freud conceituou como *retorno do reprimido*⁴⁰⁵ e que se expressa em fenômenos como o antissemitismo, o cristianismo, os complexos de Édipo e Electra, a emancipação da autoridade parental na puberdade, as instituições que contribuem para a administração dos membros da civilização industrial [família, escola, meios de comunicação de massa, esporte, bando de jovens, oficina, escritório, Estado, lei, Filosofia, moral, religião...], conforme Marcuse acentua – a dominação do pai primordial é reposta e se institucionaliza de modo impessoal, a fronteira entre a Psicologia individual e a grupal se esmaece à medida que fenômenos, por repetição ou por terem sido muito marcantes, decorrentes da herança arcaica apresentam vestígios e existem no inconsciente dos indivíduos e que continuam a orientar comportamentos [retorno do reprimido]. Ontogeneticamente, o processo ocorre em cada indivíduo à medida que o ego e o superego formaram-se como artifícios de sublimação e, assim, responsabilizaram cada membro da civilização como agentes sublimadores de si mesmos: a família monogâmica, a propriedade privada, as leis e as instituições restringem o princípio de prazer do pai, imputam obrigações familiares, canalizam a energia para o trabalho, oferecem o direito de libertação dos filhos e os preparam para serem os pais e padrões das gerações subsequentes. Para Sérgio Paulo Rouanet, em Freud e Marcuse há um movimento linear, e não circular, que torna cada vez mais aperfeiçoado os métodos de controle. Ele considera que Marcuse pensou a última etapa da dominação como “qualitativamente nova”:

A ruptura do ‘Eterno Retorno’ que a volta do recalcado impunha à história humana (alternância, baseada em reminiscências da espécie, de revoluções e contrarrevoluções) corresponde, na verdade, como vimos, à consumação de um processo linear. Através da aparente circularidade que se manifestava no rodízio do sempre idêntico, era a lógica da dominação que se impunha, sem qualquer circularidade, geração após geração, aperfeiçoando, linearmente, seus métodos de controle. Mas se a sociedade unidimensional representa a última etapa do *logos* da dominação, essa etapa não é meramente o último elo de uma cadeia imemorial de violência, e sim uma realidade qualitativamente nova. Pois até agora, a legitimação da repressão se dava sob a forma de uma ideologia que justificava o poder em vista das terríveis exigências da

⁴⁰⁵ Com o conceito de retorno do reprimido, Freud pensou superar o abismo entre a Psicologia individual e a Psicologia de grupo: ontogênese e filogênese cruzam-se e marcam tanto a personalidade de um neurótico como o comportamento de um grupo que está marcado por uma herança arcaica. De acordo com o que Freud argumentou em *Moisés e o monoteísmo*: “Se presumirmos a sobrevivência desses traços de memória na herança arcaica, teremos cruzado o abismo existente entre psicologia individual e de grupo: podemos lidar com povos tal como fazemos com um indivíduo neurótico. Sendo certo que, atualmente, não temos provas mais fortes da presença de traços de memória na herança arcaica do que os fenômenos residuais do trabalho da análise que exigem uma derivação filogenética, ainda assim essas provas nos parecem suficientemente fortes para postular que esse é o fato”. FREUD, S. *Moisés e o Monoteísmo*. Trad. de Maria Aparecida Moraes Rego, Rio de Janeiro: Imago, 1997, p. 88.

Lebensnot, da luta pela existência. Hoje, a legitimação se funda na opulência. [...] A mistificação é exercida, atualmente, a partir da realidade, e não a partir da ideologia, com o pequeno acréscimo de que a eficácia ‘ideológica’ da realidade depende de uma socialização prévia que condicione os indivíduos para desejarem aqueles objetos e serviços que o sistema tem condições de proporcionar, à exclusão de necessidades cuja gratificação transcenda os quadros da realidade existente.⁴⁰⁶

O denominador comum entre ontogênese e filogênese, nota-se, é a heteronomia, uma vez que ambos impõem ao indivíduo e ao grupo a subserviência à lei do outro: em *Psicologia das massas e análise do ego*, Freud argumenta que o membro da civilização aprende a sublimar as pulsões, mas, justamente por isso, é derrotado ao fundamentar-se no poder coletivo institucionalizado dentro dele como um aparato psíquico; o grupo parricida, por sua vez, formou uma estrutura social marcada pelo arrependimento e que originou as leis, os símbolos e os substitutos do pai primordial. Eis o compasso entre o Édipo individual e o Édipo histórico e, assim, a convergência entre o particular e o comum: o pai individual e o general, o sacerdote ou o líder que ocupa o lugar do primeiro e repete aquela repressão às pulsões, conforme interpreta León Rozitchner.⁴⁰⁷

Para Freud, o sentimento de culpa e o retorno do reprimido são conceitos que mostram a estrutura psíquica dos membros da civilização marcada pela sublimação e sua institucionalização ontogenética e filogenética à medida que as pulsões primárias são organizadas e reprimidas em âmbito individual e social para permitirem a edificação e a conservação da civilização. Para Marcuse, há necessidade de extrapolação desses conceitos porque a conjuntura histórica do capitalismo monopolista retirou a civilização do contexto da carência [*ananke*] e a colocou na da opulência; a repressão tradicional não é mais suficiente e exige suplemento, a mais-repressão [novas formas de controle social], sob uma conjuntura em que existe um princípio de desempenho sob o controle de grupos particulares e que encobre a dominação por aparentar ser tecnológica, objetiva, racional e transfigurada em administração. Contudo, sob a condição do retorno do reprimido [ver abaixo em 3.1 – *Redução estética*], aquilo que é sublimado

⁴⁰⁶ ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo brasileiro/UFC, 1983, pp. 230-231.

⁴⁰⁷ “[...] Apesar de cada um ter seu próprio pai específico, convergem todos coincidindo seu objeto ideal particular em um objeto exterior comum: general, sacerdote ou líder. Isto é assim porque cada pai particular desenha, então, em cada um, um modelo também comum que, como forma despótica, decanta na subjetividade de cada eu. Cada eu se comunica com outro eu semelhante porque a nível inconsciente há comunicação e coincidência em suas ideias; ideal de ego a ideal de ego. Se há fora um objeto único no qual os múltiplos ‘eus’ coincidem, é porque na origem, de cada eu há também uma forma comum de pai, de uma forma comum de família, que os originou”. ROZITCHNER, L. *Freud e o problema do poder*. Trad. de Marta Maria Okamoto e Luiz Gonzaga Braga Filho, São Paulo: Escuta, 1989, p. 52.

permanece na memória como imagem e fantasia da possibilidade de outro modo de vida e de outra civilização – os jogos, as brincadeiras, a arte continuam recusando o princípio de desempenho à medida que expressam seus vínculos com o princípio de prazer não completamente derrotado. De momento, apenas observa-se que, tanto em Freud como em Marcuse, há a argumentação de como a dominação instaura-se nos âmbitos individual e social, no aparato psíquico de cada um e nas instituições frequentadas por todos os membros da civilização.

Partilhando da produção do Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt e a empreendendo, Marcuse desfruta de recursos teóricos que, por aproveitarem os recursos da Psicanálise, permitem analisar as instituições sociais como casos daquilo que Freud considerara como retorno do reprimido: em 1936, quando Horkheimer publicou os *Estudos sobre autoridade e família* [*Studien über Autorität und Familie*] com a colaboração de outros membros do Instituto, entre eles Marcuse,⁴⁰⁸ considerou que as instituições sociais e culturais [família, escola, igreja...] eram componentes da argamassa que juntava as partes do edifício social que, assim, era composto pela união entre a cultura e os indivíduos que a formam, ambos não independentes da história. Como em Freud, Horkheimer argumentou que o poder é exercido pelas instituições e que foi, também, interiorizado dentro de cada indivíduo em seu “aparelho psíquico;” este funciona como uma “recordação dos atos de coação pelos quais os homens se tornaram “sociáveis,” isto é, como uma “racionalização” e uma “complementação da violência física”⁴⁰⁹ da sociedade de classes. Em outros termos, cada indivíduo foi equipado com um aparelho psíquico capaz de transformar a violência física em

⁴⁰⁸ Para Martin Jay, em termos ideológicos, ao escrever o ensaio para os *Estudos sobre autoridade e família*, Marcuse explicou a noção burguesa de liberdade intrinsecamente conectada com a autoridade e desmontou tal conexão argumentando que a ideia burguesa de liberdade era considerada negativamente, tal como em Kant que separara o interior do exterior – Marcuse explicou que a autonomia interna preservava a heteronomia externa, apontando a teoria burguesa como uma metafísica que sanciona a ordem prevalecente e irracional. O filósofo frankfurtiano expôs as formas clássicas de liberdade negativa da Reforma a Kant e, em seguida, as mudanças ocorridas na noção burguesa de liberdade, à direita e à esquerda. Isto é, ele expôs o movimento da transformação da ideia liberal de liberdade em autoridade [Pareto, Sorel e a noção leninista de partido]. Para Marcuse, há um formalismo irracional na teoria totalitária fundamentado em um direito natural ou racial e sem conteúdo positivo: a heteronomia autoritária é preservada pela liquidação da liberdade negativa interiorizada. JAY, M. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, pp. 129-130.

⁴⁰⁹ HORKHEIMER, M. “Autoridade e família” In: *Teoria Crítica I: uma documentação*. Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 182.

“sublimes manifestações da alma,”⁴¹⁰ tal como o medo, a cautela, a expectativa de recompensa e tudo o que permite suportar um “jugo por tanto tempo”⁴¹¹ – a interiorização da repressão pela cultura em cada indivíduo é um processo de sedimentação da ordem social [argumento próximo ao de Marcuse em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*] à medida que tanto as instituições como a alma dos indivíduos ganham legitimidade própria e continuam exercendo o papel de coação. Eis alguns exemplos: na religião, há o desejo de vingança; na moral e na sexualidade, há, respectivamente, a submissão do indivíduo à ordem [dever] e o amor romântico e também, em ambas, a oposição circunstancial ao *status quo*. Se há, portanto, entrelaçamento entre cultura e ordem social e junção das partes por uma argamassa, há legitimidade relativa da repressão e sua continuidade, tal como as hipóteses ontogenéticas e filogenéticas de Freud haviam considerado e, posteriormente, interpretadas por Marcuse como um processo de impessoalização da repressão no qual a transubstanciação do princípio de prazer em princípio de desempenho estabelecido alterou a figura do pai despótico em autoridade econômica e educacional, a figura materna de objeto de luta [como no primeiro matriarcado] em objeto de ternura e afeição [após os tabus], as inibições que geravam rebeliões em processos de manutenção da ordem na perpetuação delas em cada filho em virtude das recompensas recebidas.

Com efeito, em *Eros e civilização*, Marcuse argumenta que o resultado é a perpetuação do princípio de desempenho à medida que os membros da civilização industrial não vivem sob aquele conflito gerado pela carência e, assim, o itinerário filogenético e ontogenético de Freud alcança um resultado diferente em Marcuse: em lugar da oposição entre necessidade e liberdade,⁴¹² os membros da civilização submeter-se-iam ao princípio de realidade por possuírem um aparelho psíquico já racionalizado e compassado com a distribuição de recompensas e a impessoalização da repressão. Aproveitando a produção de Horkheimer e do Instituto de Pesquisa Social, Marcuse interpreta as hipóteses freudianas relendo a ideia de que o parricídio engendrara o remorso e o superego para inibir a repetição do crime; assim, Thanatos tornou-se reprimido e convertido em consciência e Eros, por sua vez, intensificado pelas proibições que o pai impôs entre mãe e filho; tais proibições geraram identificação entre

⁴¹⁰ Idem, p. 183.

⁴¹¹ Idem, p. 183.

⁴¹² MARCUSE, H. *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7ª ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p.50.

irmãos, afeição, exogamia e sublimação. Com a multiplicação do pai e das famílias, houve a necessidade do fortalecimento do sentimento de culpa para que a civilização se desenvolvesse; em termos pulsionais, Eros precisou sujeitar Thanatos, uma vez que a civilização é obra primordial da pulsão de vida: a energia para o trabalho e para a união entre os membros da civilização [relação entre pais e filhos, amizade, casamento] foram subtraídas da energia sexual e canalizadas para outros fins – somente há progresso civilizacional com sublimação, dessexualização e com Eros sobrepondo-se a Thanatos. Contudo, como a pulsão de vida também é sublimada, perde a capacidade de subjugar a pulsão de morte e, assim, há a tendência à agressão, à destruição e à autodestruição da civilização, processo semelhante à inclinação que o organismo tem, pela ação de Thanatos, de retornar ao inorgânico [morte], conforme Freud argumentou em *Além do princípio de prazer*. Com o domínio sobre a natureza e cada um de seus membros, a civilização destrói progressiva e cientificamente o mundo e a si mesma e, por isso, Marcuse encontra no conceito de mais-repressão a explicação do adiamento ou impedimento da autodestruição: reinterpretando a filogênese freudiana à luz da opulência adquirida pela civilização industrial, Marcuse argumenta que houve a dominação do pai primordial seguida da rebelião de irmãos e a imposição de outra dominação mais intensa, progressiva e com maiores impessoalidade, objetividade, racionalidade, universalidade, eficácia e produtividade; posteriormente, já sob o princípio de desempenho, a dominação efetiva-se na divisão do trabalho estabelecida à medida que está padronizada como distribuição hierárquica de funções, lei, ordem e moral [comportamento individual incentivado e desejado socialmente] compatíveis com o *status quo*.

A mais-repressão “contém”⁴¹³ a rebelião de modo eficaz e é um conceito que explica a ausência de transformação revolucionária da sociedade de maneira diferente da explicação canônica do marxismo ortodoxo, uma vez que este se limita às teses de retardamento das forças produtivas e/ou ausência de consciência de classe. Marcuse leva a ideia freudiana de sentimento de culpa a cabo e argumenta que ocorreria uma identificação⁴¹⁴ daqueles que poderiam se rebelar contra o poder com o próprio poder: como os membros da civilização estão incorporados econômica e politicamente no sistema hierárquico de trabalho ao produzirem e consumirem mercadorias, no plano pulsional reproduziriam a mesma estrutura ao introjetarem a racionalização e a

⁴¹³ Idem, p. 92.

⁴¹⁴ Idem, p. 93.

objetividade do sistema e, assim, caso se revoltassem contra ele, revoltar-se-iam contra toda a sociedade e ganhariam uma culpa intensificada. O pai primordial ressurgiu mais poderoso, racional, objetivo, líder de uma ordem que parece estar a serviço de todos e, assim, foi completada a racionalização do sentimento de culpa.

O papel das transformações no seio da instituição familiar para a intensificação da culpa é relevante e o Instituto de Pesquisa Social investiu na explicação das alterações ocorridas na família sob o capitalismo liberal e o monopolista. Horkheimer, em *Autoridade e família*, teceu a relação entre a história da instituição familiar e o comportamento autoritário sob o pano de fundo dos eventos da ordem burguesa: a Reforma e o Absolutismo ensinaram ao indivíduo a fria impiedade contra si mesmo e contra os outros em um mundo caracterizado pela disciplina de trabalho [processo que encontra antecedente em Santo Agostinho, em *Cidade de Deus*]; o protestantismo intensificou o sentimento de trabalho, de lucro e de poder como fins em si mesmos, a obediência pela própria obediência e colocou a felicidade em segundo plano.⁴¹⁵ Os denominadores comuns desses eventos que compõem a emergência da ordem burguesa são a força e a autoridade paterna. A força inclina as crianças à obediência à razão, pois trata da aprendizagem de ajustar-se ao mundo, tal como no protestantismo que impõe o respeito da criança em relação ao pai como condição para o progresso [autodisciplina, racionalidade e alegria na execução das tarefas] e socializa os filhos das famílias sob valores que resguardam uma autoridade fixa que aprofunda a dependência em relação ao pai de maneira não necessariamente racional, eis a “primeira lição na relação burguesa de autoridade.”⁴¹⁶ O segundo elemento é a fixação da autoridade no pai por ser ele quem ganha dinheiro e o possui; assim, são deles os filhos e a mulher, membros da família a eles sujeitos; as crianças crescem em um ambiente que as socializa com o despertar de desejos de ter poder sobre outras pessoas, com a ideia de que exista uma divisão hierárquica natural entre os seres humanos, com a valorização ideológica do mérito, com a edificação de personalidades autoritárias e com traços racionalizadores e

⁴¹⁵ Para Horkheimer, eis as implicações para a infância: “A teimosia da criança tem de ser quebrada, e o desejo primitivo de um desenvolvimento livre de seus impulsos e faculdades deve ser substituído pela obrigação interior de cumprir o dever incondicionalmente. A sujeição ao imperativo categórico do dever foi, desde o início, um objetivo consciente da família burguesa. Se o benefício da educação humanística do Renascimento, que com poucas exceções aproveitava principalmente aos filhos de nobres italianos, parecia indicar um feliz prelúdio da nova época, então nos países para os quais, após a descoberta da passagem marítima para as Índias Orientais, se transferiu a hegemonia econômica, especialmente na Holanda e na Inglaterra, a infância tornou-se progressivamente mais sombria e mais opressiva”. HORKHEIMER, M. “Autoridade e família” In: *Teoria Crítica: uma documentação*. Tradução de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2008, p. 215.

⁴¹⁶ Idem, p. 216.

interesseiros à medida que a criança sabe que se sujeitar no presente à figura do pai pode render bons frutos no futuro.⁴¹⁷ Com efeito, os elementos componentes da família burguesa na era liberal do capitalismo socializam as crianças à adaptação e à subordinação ao domínio paterno, restando a elas a obediência como itinerário seguro de conquista das satisfações na futura vida adulta:⁴¹⁸ a obediência à autoridade se converte em “hábito.”⁴¹⁹ As pessoas que crescem nessa ordem adquirem, assim, um caráter autoritário no qual são perceptíveis a falta de iniciativa e a aversão à espontaneidade, o sentimento de inferioridade, o “impulso de submissão”⁴²⁰ [expressão de McDougall que Horkheimer cita para se referir à pressão que o mercado exerce sobre os pais, que assim é transmitida aos filhos e, conseqüentemente, aumenta a crueldade e a tendência masoquista de abandonar-se à chefia], o confinamento da vida psíquica aos conceitos de ordem e subordinação, a não atribuição dos insucessos às causas sociais e sim a fenômenos individuais [ideologia que funcionou como força produtiva].⁴²¹

Em 1946, em *Eclipse da razão* [já de posse dos conceitos de razão instrumental e indústria cultural], Horkheimer ampliou o arco da pesquisa sobre o indivíduo e considerou que o fio-condutor, da Antiguidade à era do capitalismo monopolista, era o “casamento entre a autopreservação e o autossacrifício.”⁴²² Na Antiguidade, conforme Horkheimer e Adorno haviam argumentado em *Dialética do Esclarecimento*, Ulisses

⁴¹⁷ Idem, pp. 219-220.

⁴¹⁸ “[...] Assim, é possível que, não só das camadas da alta burguesia, mas também de muitos grupos de trabalhadores e empregados, surjam sempre novas gerações que não questionem a estrutura do sistema econômico e social, mas o aceitem como natural e eterno e deixem ainda que seu descontentamento e rebelião se transformem em forças executantes da ordem vigente”. Idem, p. 221.

⁴¹⁹ Idem, p. 221.

⁴²⁰ Idem, p. 223.

⁴²¹ “Para a formação do caráter autoritário é especialmente decisivo que as crianças sob a pressão do pai aprendam a não atribuir cada insucesso a suas causas sociais, mas a deter-se nas razões individuais e a hipostasiar estas, ou religiosamente como culpa, ou naturalisticamente como falta de vocação. A má consciência formada na família capta inúmeras energias que, de outra forma, poderiam ser contrárias às circunstâncias sociais que influenciam o próprio fracasso. O resultado da educação paterna são pessoas que desde o princípio procuram a falha em si mesmas. Em outros tempos, isto era uma qualidade produtiva, isto é, na medida em que o destino dos indivíduos e o bem-estar de todos dependiam, pelo menos em parte, de sua capacidade. Atualmente, o coercivo sentimento de culpa, na forma de uma permanente predisposição ao sacrifício, impede a crítica da realidade, e o princípio mostra essencialmente seu lado negativo até tornar-se, corretamente, num princípio geral: como a consciência viva, em cada membro da sociedade humana autodeterminadora, de que toda felicidade é fruto do trabalho comunitário. Os tipos humanos que predominam hoje não foram educados para chegar à raiz das coisas e tomam a aparência pela essência. Por meio do pensamento teórico, eles não são capazes de ir, por conta própria, além da mera constatação, ou seja, a inclusão da matéria em conceitos convencionais: também as categorias religiosas e outras às quais se ousa chegar já se encontram prontas; aprendeu-se a servir-se delas sem crítica. A crueldade, o ‘remédio do orgulho ferido’, segundo Nietzsche, flui para outros canais que não os do trabalho e do conhecimento, aonde certamente poderia levá-la uma educação racional”. Idem, pp. 221-222.

⁴²² HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. 7^o ed. Trad. de Sebastião Uchoa Leite, São Paulo: Centauro, 2007, p. 135.

fora a figura que se sacrificava e se preservava, tal como o grego da *pólis*, descrito por Aristóteles, que combinou a coragem do europeu com a inteligência do asiático, “autopreservação com reflexão,”⁴²³ e tal como Sócrates, que ao afirmar a autonomia do indivíduo mediante a consciência individual também abriu o caminho para a resignação das doutrinas helenistas nele inspiradas e que afirmaram a fuga do sofrimento e a submissão à tirania em lugar da reforma social.⁴²⁴ Sob o cristianismo, Horkheimer argumenta que o homem fica pequeno e desamparado em relação ao Deus único, infinito e transcendente, mas, ao mesmo tempo, tem a individualidade reforçada à medida que a passagem na Terra, como um breve momento de uma alma eterna, prima pela renúncia aos impulsos da natureza, internalizando-os: “[...] A ideia de autopreservação se transforma num princípio metafísico que garante a vida eterna da alma.”⁴²⁵ Na Modernidade, a história do indivíduo foi vincada pela falta de coesão: de um lado, ainda há a doutrina da alma imortal, de outro, a revitalização da individualidade mortal e concreta que marca a diferença entre um indivíduo e a coletividade da qual faz parte – Hamlet é o indivíduo, concomitantemente, absoluto e fútil. A livre empresa da era liberal inclinou o indivíduo à autopreservação material e à competição com outros indivíduos, além de reforçar o ascetismo cristão:

Em seu alvorecer, o liberalismo se caracterizou por uma multidão de empresários independentes, que cuidavam de sua propriedade e defendiam-se das forças antagônicas. Os movimentos do mercado e a linha geral da produção estavam enraizados nas necessidades de suas empresas. Tanto os comerciantes quanto os fabricantes tinham de estar preparados para todas as eventualidades econômicas e políticas. Essa necessidade os estimulava a aprender o que podiam do passado e a formular projetos para o futuro. Tinham de pensar em si mesmos, e embora a muito propalada independência do seu pensamento fosse até certo ponto nada mais do que uma ilusão, tinha objetividade para servir aos interesses da sociedade de uma determinada maneira num determinado período. A sociedade dos proprietários de classe média, particularmente aqueles que atuavam como intermediários no comércio e certos tipos de fabricantes, era forçada a encorajar o pensamento independente, mesmo que este estivesse em desacordo com os seus interesses particulares. A própria empresa, que, presumia-se, devia ser transmitida à geração seguinte na família, permitira às deliberações de um homem de negócios um horizonte que ultrapassava de longe a sua expectativa de vida. A sua individualidade era a de um provedor, orgulhoso de si mesmo e de sua espécie, convencido de que a comunidade e o estado dependiam dele e de outros como ele, todos declaradamente animados pelos incentivos do lucro material. Esse senso de adequação aos desafios de um mundo de ambições expressava-se em seu próprio ego enérgico e apesar disso sóbrio, pela

⁴²³ Idem, p. 136.

⁴²⁴ Idem, p. 140.

⁴²⁵ Idem, p. 141.

manutenção dos interesses que transcendiam as suas necessidades imediatas.⁴²⁶

Sob a era dos monopólios, Marcuse argumenta que a instituição familiar e o indivíduo passaram por transformações consideráveis. Em *Eros e civilização*, mostra a formação do superego colonizada prematuramente pelas agências de socialização extrafamiliares: a pré-escola, o rádio e a televisão atuam na fixação de padrões sociais de forma que a família não consegue concorrer com essas instituições e, assim, os filhos sabem o que é adequado e o que é obsoleto diante dos padrões divulgados, não mediante aquela educação tradicionalmente operada pelos pais.⁴²⁷ Com efeito, a autoridade do pai é reduzida e substituída pela autoridade da administração racionalizada e burocratizada da empresa capitalista; as punições são impostas pelo anonimato da lei objetiva das coisas, impessoal e racionalizada, “de um sistema funcionando com alta produtividade,”⁴²⁸ não pelo antigo pai, senhor, chefe diretor ou padrão da era liberal. A dominação torna-se mais direta sobre os membros da sociedade e inicia-se em uma época em que ainda são jovens e sem um ego fortalecido, trata-se de uma dominação ainda mais autoritária à medida que o jovem, para se autopreservar, precisa mimetizar os gigantescos grupos poderosos que o rodeiam, conforme Horkheimer explicou em *Eclipse da razão*.⁴²⁹ Em termos pulsionais, Marcuse

⁴²⁶ Idem, pp. 144-145.

⁴²⁷ Adorno, em 1944, em *Minima moralia*, considerou que o processo de diminuição do poder da família também diminuía o poder de oposição à ordem: “[...] Na sociedade dos antagonismos, a relação entre as gerações é também uma relação de concorrência, atrás da qual se localiza a violência pura e simples. Nos dias de hoje, porém, começa-se a regredir a um estado que não se caracteriza pelo complexo de Édipo, mas pelo parricídio. Faz parte dos crimes simbólicos dos nazistas liquidar os anciãos. (...) Com a família desfez-se, enquanto o sistema subsiste, não somente a mais eficaz instituição burguesa, mas a resistência, que decerto reprimia o indivíduo, mas também o reforçava, se é que não o produzia pura e simplesmente. *O fim da família paralisa as forças de oposição*”. ADORNO, T. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. 2º ed. Trad. de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo: Ática, 1993, aforismo 2, pp. 16-17 [grifo nosso].

⁴²⁸ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 98.

⁴²⁹ “Nessa época nossa de grandes negócios, o empresário independente não é mais uma figura típica. O homem comum acha cada vez mais difícil planejar para os seus herdeiros e mesmo para o seu futuro remoto. O indivíduo contemporâneo pode ter mais oportunidades do que seus ancestrais, mas suas perspectivas concretas têm prazo cada vez mais curto. O futuro não entra rigorosamente em suas transações. Ele sente apenas que não estará perdido inteiramente se conservar a sua eficiência e a sua ligação com a sua corporação, associação etc. Assim, o sujeito da razão individual tende a tornar-se um ego encolhido, cativo do presente evanescente, esquecendo o uso de suas funções intelectuais pelas quais outrora era capaz de transcender a sua real posição na realidade. Essas funções são hoje assumidas pelas grandes forças sociais e econômicas da época. O futuro do indivíduo depende cada vez menos da sua própria prudência e cada vez mais das disputas nacionais e internacionais entre os colossos do poder. A individualidade perdeu sua base econômica. [...] O impacto das condições existentes sobre a vida do homem médio é tal que o tipo submisso mencionado anteriormente tornou-se esmagadoramente predominante. Desde o dia do seu nascimento, o indivíduo é levado a sentir que só existe um meio de progredir nesse mundo: desistir de sua esperança de autorrealização suprema. Isso ele só pode atingir pela

argumenta que o resultado é o impulso de Thanatos para o “vácuo.”⁴³⁰ a agressão é “introjetada”⁴³¹ à medida que o espaço mental do indivíduo foi invadido e coordenado pela administração, o ego, assim, foi contraído e a pulsão de morte canalizada:

O ódio encontra-se com sorridentes colegas, atarefados concorrentes, funcionários obedientes, prestimosos trabalhadores sociais, que estão todos cumprindo seus deveres e são todos vítimas inocentes.⁴³²

Em termos de estrutura psíquica, aquela divisão tripartite exposta por Freud foi abalada: a nova forma de parricídio substitutiva ao complexo de Édipo redundou em outro tipo de culpa, mais racionalizada, uma vez que em lugar de se sentir reprimido, o indivíduo se sente anestesiado.⁴³³ Marcuse argumenta que a administração e o progresso da civilização industrial elevaram o padrão de vida ao preço da perda do tempo livre, uma vez que ocorre a mobilização para o trabalho além do realmente necessário, da combinação entre maior facilidade para obtenção de mercadorias e labuta,⁴³⁴ da maquinização e do aumento da alienação à medida que tudo se automatiza e que o todo coordena seus membros.

[...] Com o declínio da consciência, com o controle da informação, com a absorção do indivíduo na comunicação em massa, o conhecimento é administrado e condicionado. O indivíduo não sabe realmente o que se passa; a máquina esmagadora de educação e entretenimento une-o a todos os outros indivíduos, num estado de anestesia do qual todas as ideias nocivas tendem a ser excluídas. E como o conhecimento da verdade completa dificilmente conduz à felicidade, essa anestesia geral torna os indivíduos felizes. Se a ansiedade é mais do que mal-estar geral, se é uma condição, um estado existencial, então esta chamada ‘idade da angústia’ distingue-se pelo grau em que a ansiedade desapareceu de qualquer forma de expressão.⁴³⁵

imitação. Ele reage continuamente ao que percebe sobre si, não só conscientemente mas com o seu ser inteiro, imitando os traços e atitudes de todas as coletividades que o rodeiam – seu grupo de jogo, seus colegas de turma, seu time esportivo, e todos os grupos que, como já foi indicado, forcem o conformismo mais estrito, uma entrega mais radical à completa assimilação, do que qualquer pai ou professor poderia impor no século XIX. Através da repetição e imitação das circunstâncias que o rodeiam, da adaptação a todos os grupos poderosos a que eventualmente pertença, da transformação de si mesmo de um ser humano em um membro das organizações, do sacrifício de suas potencialidades em proveito da capacidade de adaptar-se e conquistar influência em tais organizações, ele consegue sobreviver. A sua sobrevivência se cumpre pelo mais antigo dos meios biológicos de sobrevivência, isto é, o mimetismo”. HORKHEIMER, M. *Eclipse da razão*. 7º ed. Trad. de Sebastião Uchoa Leite, São Paulo: Centauro, 2007, pp. 145-146.

⁴³⁰ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 98.

⁴³¹ Idem, p. 98.

⁴³² Idem, p. 98.

⁴³³ Idem, p. 102.

⁴³⁴ Idem, p. 99.

⁴³⁵ Idem, p. 103.

Com efeito, Marcuse problematiza o termo “indivíduo”, uma vez que não mais descreve o que acontece com o homem da sociedade industrial avançada⁴³⁶, tal como Adorno também havia analisado em *Minima moralia*: “[...] Em muitas pessoas já é um descaramento dizerem ‘Eu’”⁴³⁷. Autômato como o mundo que o cerca, o membro da sociedade percebe a alienação a que está submetido? Ampliando a questão, há sentido em tratar a alienação tal como descrita por Marx no século XIX?

Antes da interpretação da Psicanálise freudiana, Marcuse, ao início da década de 1930 e início da de 1940, nos ensaios *Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo e Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*, já havia argumentado acerca do declínio da individualidade e o modo como a tecnologia contribuía para esse fenômeno, à medida que a coordenação de todos os “indivíduos” padronizava-os como meros instrumentos “atomizados”⁴³⁸ dentro de um sistema produtivo que contava com uma burocracia estatal que, ao combinar administração racional e terrorismo, reduzia a individualidade pela coordenação dos antigos conflitos peculiares à ordem liberal e não resolvidos por ela [interesses particulares sobrepostos aos públicos, competição infrene, desperdício e ineficiência na produção e distribuição]. O nazismo se propôs como meio de resolver os problemas, utilizando com eficiência máxima os recursos naturais e

⁴³⁶ Marcuse participa do espírito das pesquisas da Teoria Crítica acerca do declínio da subjetividade que, de acordo com Martin Jay, expressa o maior medo do Instituto de Pesquisa Social no Pós-guerra, a saber, a obliteração dos elementos de subjetividade. Tanto no trabalho do Instituto sobre a cultura de massa como no trabalho empírico sobre a personalidade autoritária, a existência da genuína individualidade estava declinando a um nível alarmante. O Instituto não desejava, obviamente, o retorno à velha individualidade burguesa com seu ego dominante, mas sentiu que a passagem ao homem manipulado de massas significava um perda da liberdade. Como Adorno escreveu a Benjamin, o indivíduo era um *Durchgangsinstrument*, um instrumento de passagem, que não poderia ser mitologizado, mas teve de ser preservado na alta síntese. A individualidade burguesa, como ele havia definido na oposição à totalidade, não era totalmente livre. Para Martin Jay, o objetivo da Escola de Frankfurt na liberdade positiva estava reduzido na unificação dos interesses particular e universal. Porém, de outro lado, a liberdade negativa era um momento da totalidade dialética. O sujeito burguês estava assim livre e não-livre, ao mesmo tempo. Na identidade forçada do homem de massa com a totalidade social não havia liberdade total. Pelo menos na primeira sociedade burguesa continuaram tangíveis as contradições que preservavam a negação das tendências dominantes. Aquilo que, na década de 1960, Marcuse chamou de “sociedade unidimensional”, o poder de negação estava ausente de modo quase completo. O Esclarecimento, que procurou o homem livre, ironicamente o escravizou mais efetivamente do que antes. Sem uma clara ação para o momento, o único caminho aberto para que alguns pudessem escapar do poder da indústria cultural era preservar e cultivar os vestígios de negação ainda restantes. JAY, M. *The dialectical imagination: a history of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996, pp. 275-276.

⁴³⁷ ADORNO, T. *Minima Moralia*: reflexões a partir da vida danificada. 2º ed. Trad. de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo: Ática, 1993, aforismo 29, p. 42.

⁴³⁸ MARCUSE, H. “Algumas implicações sociais da tecnologia” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 89.

humanos e submetendo as vontades particulares ao interesse de uma comunidade racial que poderia, assim, dominar o mundo com um conglomerado a monopolizar os mercados; em outros termos, sem que os indivíduos fossem transformados em *átomos* e o conjunto deles em “massa”⁴³⁹ administrável, o projeto não vingaria. De tal forma arregimentados e com ações marcadas pelo interesse da autopreservação, os átomos sociais, a despeito de formarem uma multidão, estavam isolados nas divisões internas das fábricas e não comunicavam suas condições de trabalho e vencimentos [segredos que deveriam ser mantidos para que não ocorressem punições], silenciados e manipulados por uma educação física, moral e intelectual que fragmentava-os em faixas salariais diferentes a partir do critério da eficiência, que ofertava instituições de entretenimento para gerenciar o trabalho e eliminar a privacidade no momento de lazer [organização dos momentos nos quais as pessoas estavam fora do trabalho em atividades ao ar livre para empreenderem algo conveniente ao Estado, tais como as desenvolvidas pela Frente de Trabalho Alemã e pela Força Através da Alegria]. Tratava-se de não deixar o átomo social sozinho consigo mesmo e de mobilizá-lo para a edificação de uma sociedade de eficiência total na qual ele poderia contar, graças à economia de guerra que aumentava a produtividade e exigia esforços de todos, com segurança econômica [pleno emprego] e uma nova forma de licenciosidade à medida que alguns tabus eram abolidos [fim da discriminação contra mães e filhos ilegítimos, encorajamento de relações extramatrimoniais, introdução do culto da nudez na arte e no entretenimento e dissolução de funções protetoras e educacionais da família]. Submetidos ao sistema, os átomos sociais ganharam, com o afrouxamento dos tabus sexuais, algo que antecipou o que Marcuse, em *Eros e civilização*, denominaria de “dessublimação repressiva”, conceito que, de acordo com Douglas Kellner, liga intensamente a gratificação pulsional do átomo social com a ordem repressiva⁴⁴⁰ e que

⁴³⁹ “Na ampla base da pirâmide social, a mudança mais evidente é a de que o indivíduo caiu para a posição de um número na ‘multidão’. O Terceiro Reich é, na verdade, um ‘Estado das massas’ no qual todos os interesses e forças individuais estão submersos em uma massa emocional humana, habilidosamente manipulada pelo regime. Essas massas, no entanto, não estão unidas por um interesse comum ou uma ‘consciência’ comum. Compõem-se, sim, de indivíduos cada um seguindo seu interesse próprio mais primitivo e a unificação destes se efetua pelo fato de este autointeresse próprio se reduzir ao simples instinto de autopreservação, que é idêntico em todos eles. A coordenação dos indivíduos em uma multidão intensificou, em vez de abolir, sua atomização e o isolamento entre eles, e seu igualamento apenas segue o padrão em que a individualidade foi previamente moldada”. MARCUSE, H. “Estado e indivíduo sob o nacional-socialismo” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 122.

⁴⁴⁰ KELLNER, D. “Introdução – tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos anos 40” In: MARCUSE, H. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 35.

seria empregado na explicação de como os átomos sociais estavam administrados na sociedade industrial avançada, em *O homem unidimensional*.

Eros e civilização e o terceiro capítulo de *O homem unidimensional*, “A conquista da consciência infeliz: dessublimação repressiva”, são trabalhos nos quais Marcuse trata da economia libidinal, sob a opulência das sociedades industriais avançadas do século XX, e sua relação com a administração dos átomos sociais: poderiam as sociedades industriais avançadas, por terem vencido a escassez, transformarem suas ordens sociais em não-repressivas e, assim, contarem com membros sem estrutura pulsional repressiva à medida que Eros e Thanatos seriam abalados?⁴⁴¹ Ao tratar dessa questão, Marcuse empreende uma nova extrapolação na teoria freudiana da civilização: a dominação fora explicada por Freud sob o contexto da escassez e esta exigia a sublimação e o ascetismo, universalizados para todas as formações sociais ao longo da história; Marcuse, por sua vez, argumenta que o contexto da opulência permitiu a dessublimação e formou, contudo, sociedades nas quais se tornou possível uma dessublimação não emancipatória, a “dessublimação repressiva”⁴⁴² historicamente explicável em virtude do contexto da opulência.

Em lugar da carência e do ascetismo, sob a dessublimação repressiva há a dominação mediante o que os átomos sociais consomem. Na esfera cultural, consomem os artigos do entretenimento que reduzem os construtos estéticos à forma mercadoria e, assim, partilham da arte, da literatura, da filosofia, da música, do cinema e, em suma, daquilo do que estavam excluídos outrora; porém, recebem tais bens sob a mobilização do *princípio de desempenho* que cooptou o princípio de prazer a eles constitutivos. Na esfera sexual, a cooptação foi de Eros e Thanatos: houve a dessublimação de antigos tabus sem que a repressão se extinguisse à medida que a mecanização, de um lado, consome menos energia libidinal no trabalho em relação a períodos de trabalho sem o gigantismo das grandes indústrias e, de outro, alterou a paisagem e a desertizou, uma vez que as viagens a pé, a produção artesanal, o tempo para as conversas desinteressadas deixaram de existir ou foram profundamente reduzidos – em conjunto,

⁴⁴¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 97. MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7^o ed. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar editores, 1978, 7^o edição, p. 175.

⁴⁴² MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 85.

tais alterações na paisagem foram fenômenos redutores da experiência erótica.⁴⁴³ Trata-se de, por um lado, na sociedade industrial avançada, localizar, contrair e circunscrever a libido à satisfação sexual e a intensificá-la dessa forma, de outro, diminuir a energia erótica. Em termos pulsionais, Eros é canalizado para a energia sexual e libera⁴⁴⁴ dessexualiza o restante do corpo para as atividades de trabalho que o princípio de desempenho exige.

Com efeito, sob a intensificação da sexualidade localizada acompanhada da deserotização da vida, aquela grande tensão, pensada por Freud, entre princípio de realidade e princípio de prazer foi reduzida e o novo quadro histórico de dessublimação repressiva contribuiu para adaptar o átomo social ao *status quo*: a dessublimação foi institucionalizada⁴⁴⁵ e colonizada pela forma mercadoria e, assim, usada como anúncio, estratégia de relações pessoais, satisfação socialmente permitida e que “enfraquece a racionalidade do protesto.”⁴⁴⁶ Eis uma comparação entre duas formas de sexualidade modernas: em uma, Marcuse argumenta que em Racine, Goethe, Baudelaire e Tolstói há uma sexualidade reflexiva, sublimada e mediata e, ao mesmo tempo, “absoluta, descomprometida e incondicional”⁴⁴⁷ – Eros e Thanatos transcendem a moralidade do princípio de realidade estabelecido e, com a alienação artística [ver adiante o Capítulo III] com a qual são pensados, chegam a se opor à ordem. A segunda forma de sexualidade é a vigente na sociedade industrial avançada:

[...] A sexualidade dessublimada é excessiva nos alcoólatras de O’Neil e nos selvagens de Faulkner, em *Uma rua chamada pecado* e em *A gata em teto de zinco quente*, em *Lolita*, em todas as histórias de orgias em Hollywood e Nova Iorque e nas aventuras das donas de casa suburbanas. Isso é infinitamente mais realista, ousado e desinibido. É parte integrante da sociedade em que isso acontece, mas de modo algum é negação. O que acontece é seguramente selvagem e obsceno, viril e saboroso, bastante imoral – e, precisamente por causa disto, perfeitamente inofensivo.

Liberada da forma sublimada que foi o verdadeiro símbolo de seus sonhos irreconciliáveis – uma forma que é o estilo, a linguagem na qual a história é contada – a sexualidade torna-se um veículo para os *best-sellers* da opressão. Não se poderia dizer de nenhuma das mulheres sensuais na literatura contemporânea o que Balzac diz da prostituta Esther: que a sua ternura era do

⁴⁴³ “Por exemplo, comparem-se o fazer amor em uma campina e em um automóvel, o passeio dos amantes fora dos muros da cidade e numa rua de Manhattan. Nos primeiros casos, o ambiente compartilha e convida à catexia libidinal e tende a ser erotizado. A libido transcende as zonas erógenas imediatas – um processo de sublimação não-repressiva. Em contraste, um ambiente mecanizado parece bloquear tal autotranscendência da libido. Impelida para o esforço de estender o campo de gratificação erótica, a libido torna-se menos ‘polimorfa’, menos capaz de erotismo além da sexualizada, e a última intensificada” Idem, pp. 98-99 [grifo do Autor].

⁴⁴⁴ Idem, p. 97.

⁴⁴⁵ Idem, p. 99.

⁴⁴⁶ Idem, p. 100.

⁴⁴⁷ Idem, p. 101.

tipo que floresce só no infinito. Essa sociedade transforma tudo o que toca em uma fonte potencial de progresso e exploração, de escravidão e satisfação, de liberdade e opressão. A sexualidade não é exceção.⁴⁴⁸

Em termos de economia libidinal, Marcuse argumenta que o antigo quadro no qual Freud havia considerado, sob a carência, a sublimação de Eros e o risco da resultante liberação de Thanatos para a existência da civilização, metamorfoseou-se, sob a opulência da sociedade industrial avançada, em uma liberalização da sexualidade socialmente permitida [parcial, localizada genitalmente] e pela colonização de Thanatos para a conquista da natureza e para a proteção em relação a inimigos internos e externos [guerras, conquistas coloniais, repressão a dissidentes] – trata-se de uma dessublimação que mantém a repressão e que está combinada com a sublimação mantida e usada no progresso técnico vigente, aliando agressividade e aperfeiçoamento produtivo.⁴⁴⁹ A pulsão de morte, assim, contribui para inclinar os átomos sociais a aprovarem mesmo a destruição causada em guerras e a participarem delas; a destruição gigantesca tornou-se “aparato normal tanto da economia mental quanto material das pessoas,”⁴⁵⁰ uma vez que economia, política e vida psíquica estão combinadas pela mobilização contra o inimigo e pela elevação do padrão de vida: como Thanatos é parte da energia necessária à conquista da natureza, ela é manipulada e intensificada à medida que o progresso técnico aumenta e garante uma produtividade satisfatória, eis uma “dessublimação controlada”⁴⁵¹ e que garante a aprovação pulsional aprovada pelas próprias vítimas.

Se Eros é liberalizada ao que é socialmente útil e se Thanatos é canalizada para o mesmo fim, há, para Marcuse uma dessublimação repressiva que expressa a diminuição da tensão entre o átomo social e a sociedade em que vive e, com efeito, que mina a oposição ao *status quo*: além de racional, política, cultural, linguística, as novas formas de controle operam também psiquicamente e colonizam a subjetividade.⁴⁵² Há uma

⁴⁴⁸ Idem, p. 102 [grifo do Autor].

⁴⁴⁹ “[...] Os poderes antifascistas, que venceram o fascismo nos campos de batalha, colheram os benefícios dos cientistas, generais e engenheiros nazistas: eles têm a vantagem histórica dos que chegaram depois. O que começa com o horror dos campos de concentração transforma-se em práticas de treinamento de pessoas para condições anormais – uma existência humana subterrânea e a ingestão diária de alimentos radioativos. Um líder religioso cristão declara que evitar por todos os meios disponíveis que seu vizinho entre em seu abrigo antibomba não vai contra os princípios do cristianismo. Outro ministro cristão contradiz seu colega e diz que sim. Quem está certo? Novamente, a neutralidade da racionalidade técnica se sobrepõe à política e novamente se manifesta como espúria, porque, em ambos os casos, ela serve à política de dominação”. Idem, pp. 103-104.

⁴⁵⁰ Idem, p. 102.

⁴⁵¹ Idem, p. 103.

⁴⁵² “A tese de Marcuse é a de que ocorreu uma mudança fundamental na sociedade contemporânea, na forma como se dá a ‘dominação social’. O controle não se exerce mais somente pela força bruta, mas também por uma *interferência no âmbito subjetivo*. Marcuse quer desvendar o ‘aspecto subjetivo da

“*Consciência Feliz*”⁴⁵³ isenta daquela culpa descrita por Freud, uma vez que é [1] alheia-se da percepção de contradições presentes na realidade e mesmo as aceita quando as percebe, tal como as bombas que caíram sobre Hiroshima e que não perturbaram o funcionamento da sociedade norte-americana e tal como jogos de tabuleiro que mimetizam a destruição em massa,⁴⁵⁴ combinada com [2] a gratificação das pulsões.⁴⁵⁵ A extrapolação marcusiana – sublimação em dessublimação repressiva – ocorre sob uma era na qual a autonomia e o espaço privado foram invadidos, mas sob a forma da gratificação, e não da opressão ascética e resignada [liberal], cujo significado é uma liberalização das pulsões ao que seja socialmente útil, isto é, caracteriza-se como um bloqueio à emancipação que ocorre de forma palatável⁴⁵⁶ à medida que se trata de um bloqueio permeado de liberalização sexual e consumo de mercadorias; eis a base material que exigiu de Marcuse as torções conceituais que ele empreendeu nas categorias da Psicanálise freudiana.

Os membros da sociedade industrial avançada passam por um enfraquecimento do ego, explicado por Marcuse em duas vias: em uma, ele não se distingue do id e do

dominação objetiva””. PISANI, M. M. “Marcuse e Freud: uma interpretação polêmica” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 03.

⁴⁵³ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*.

Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 103 [grifo do Autor].

⁴⁵⁴ Idem, p. 105.

⁴⁵⁵ Esta é a análise de Sérgio Paulo Rouanet: “[...] Se a estratégia pulsional do capitalismo clássico se baseava na frustração e na sublimação, a estratégia pulsional do capitalismo contemporâneo se baseia na gratificação e na dessublimação. A primeira era pluridimensional, comportando, assim, um elemento de incerteza, que se traduzia numa perspectiva de autonomia possível. A segunda implica na absorção de todos os conteúdos psíquicos suscetíveis de alimentar a consciência crítica. Ela se funda na dessublimação institucionalizada, cujo efeito final é a aceitação incondicional do *status quo* capaz de gratificar todos os impulsos”. ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo brasileiro/UFC, 1983, p. 235.

⁴⁵⁶ De acordo com Inara Luisa Marin, “a terceira extrapolação tange ao processo descrito pela psicanálise como sublimação [processo psíquico no qual a pulsão sexual substitui o objeto sexual de sua satisfação por um objeto não-sexual, sendo responsável pela produção artística e pelo progresso], que fora outrora autônomo e privado, é no presente absorvido pelo papel do indivíduo completamente alienado ao sistema capitalista. Isso porque, na sua forma capitalista, a opressão assume a forma da gratificação e não da privação, ou seja, dessublimação, pois não visa promover uma libertação do real, uma transformação, mas aprisionar o sujeito na ordem existente. O sujeito acha que sublima, mas na verdade se aliena. Esse processo psicossocial descrito por Marcuse como dessublimação repressiva pode ser identificado ao momento do narcisismo na teoria freudiana. Nas sociedades nas quais a base social se dá pela mediação capitalista, toda e qualquer forma de emancipação está bloqueada. Na sociedade capitalista, o bloqueio assume a forma da dessublimação repressiva, que acompanha as tendências contemporâneas: a introdução do totalitarismo no trabalho e nos lazeres cotidianos, ou seja, na esfera pública [trabalho] e também na esfera privada (felicidade)”. MARIN, I. L. “Psicanálise e emancipação na Teoria Crítica” In: NOBRE, Marcos (org.) *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008, p. 240.

superego; em outra, não se distingue do ego coletivo. O resultado de ambas é a anulação do poder da oposição. Em *A obsolescência da Psicanálise* [1963], Marcuse escreve seu ensaio evitando o termo “indivíduo” e, em seu lugar, usa a expressão “átomo social”⁴⁵⁷ [a mesma usada em *Algumas implicações sociais da tecnologia moderna*]: foi a solução teórica encontrada por ele para descrever a vida sob o capitalismo monopolista, que reduz a autonomia das pessoas à medida que ficam subsumidas diante do gigantismo do aparato produtivo e distributivo, sob as transformações pelas quais passa a instituição familiar e o modo como ela perde papel no processo de socialização de seus membros, que, assim, crescem com um ego enfraquecido e anexado pelas agências extrafamiliares, sob o contexto de ausência do conflito entre os membros que compõem a sociedade [unidimensional, conforme considera o livro de 1964]. Trata-se de um processo que ocorre, para usar expressões expostas em *Marxismo soviético*, “em surdina”, “pelas costas dos indivíduos,”⁴⁵⁸ administrando-os e encolhendo seus egos, minando o projeto ocidental de constituição do sujeito mediante a autonomia.

Aquele indivíduo descrito por Freud – com id, ego e superego, que crescia sob a oposição entre princípio de prazer e princípio de realidade, que vivia sob a tensão da luta entre Eros e Thanatos e que o deixava na condição de paciente – desaparecia: Marcuse argumenta que Freud havia pensado fatores históricos como essenciais e, assim, universalizou o conflito entre indivíduo e sociedade e a necessidade de reconciliação entre ambos. Filogeneticamente, Freud estabelecera a universalização da opressão do homem pelo homem; ontogeneticamente, a situação edipiana que socializava os filhos sob o princípio de realidade e reprimia as pulsões primárias. O psicanalista, assim, seria aquele que tornava a consciência do paciente esclarecida acerca da culpa diante do parricídio e do modo como as autoridades seriam extensão e ampliação do trabalho do pai, aquele que ajudaria o paciente a alcançar “uma autonomia [relativa] no mundo da heteronomia.”⁴⁵⁹ Contudo, Marcuse evita o recurso essencialista de Freud e argumenta que a hipótese psicanalítica era válida para eventos históricos localizados e, assim, não estavam isentos de alterações: o conflito entre pai e filho, com o primeiro impondo o princípio de realidade ao segundo e nele promovendo o domínio

⁴⁵⁷ MARCUSE, Herbert. “A obsolescência da psicanálise” In: *Cultura e Sociedade vol. II*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 91.

⁴⁵⁸ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 233.

⁴⁵⁹ MARCUSE, Herbert. “A obsolescência da psicanálise” In: *Cultura e Sociedade vol. II*. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 93.

e a interiorização da repressão, a maturidade e a rebelião do segundo em relação ao primeiro, tornaram-se obsoletos na sociedade industrial avançada cujas características, diferentemente da ordem liberal, estavam vincadas por:

[...] Passagem da livre concorrência à concorrência organizada, concentração do poder nas mãos de uma administração técnica, cultural e política onipresente, produção e consumo que se expandem automaticamente, sujeição de dimensões outrora privadas e antissociais da existência ao adestramento, manipulação e controle metódicos.⁴⁶⁰

A estrutura psíquica dos indivíduos está compassada com as mudanças sociais: a socialização primária e a empresa familiar declinam e a socialização secundária e os monopólios gigantescos alcançam apogeu; com efeito, a indústria cultural, a escola, o esporte, os bandos de jovens e o gigantismo das empresas socializam os filhos não mais na luta contra o pai e contribuem para que o ideal do ego [*Ichdeal*] aja diretamente de fora sobre o ego antes que este tivesse se formado e fizesse com que seu portador fosse um sujeito autônomo para relacionar-se com outros e dispensasse tutores, como apregoara Kant, no século XVIII. Em lugar de relação autônoma do membro da sociedade industrial avançada com outros membros, particularmente, e com a sociedade, de modo geral, há *identificação*, e não uso crítico da razão, como propôs Hegel:

Na estrutura da sociedade, o indivíduo torna-se um objeto administrado, consciente e inconsciente, e obtém liberdade e satisfação em seu papel *como* um tal objeto; na estrutura psíquica o ego se contrai de tal maneira que já não parece capaz de se manter como um eu distinto do id e do superego. A dinâmica pluridimensional, em virtude da qual o indivíduo alcançava e mantinha seu equilíbrio entre a autonomia e a heteronomia, a liberdade e a repressão, o prazer e a dor, deu lugar a uma dinâmica unidimensional, a uma identificação estática do indivíduo com seus semelhantes e com o princípio de realidade administrado. Nessa estrutura unidimensional, o espaço onde os processos psíquicos descritos por Freud podem desenvolver-se já não existe; conseqüentemente, o objeto da terapia psicanalítica já não é o mesmo, e a função social da psicanálise muda em conseqüência das mudanças na estrutura psíquica – a qual, por seu lado, é produzida e reproduzida pela sociedade.⁴⁶¹

O conflito entre indivíduo e sociedade, em Freud, é supra-histórico, não desaparece e é insolúvel: para explicar a relação entre a Psicologia individual e a de grupo, Freud teve, assim, de, em *Psicologia das massas e análise do ego*, aplicar na análise política as ferramentas de análise da estrutura psíquica e considerar que o líder

⁴⁶⁰ Idem, p. 94.

⁴⁶¹ Idem, p. 95 [grifo do Autor].

[*Fürher*] encarna o ideal do ego, pois a consciência e a responsabilidade foram extraídos do domínio individual e aplicadas ao agente externo que recebe funções do ego e do superego. Por sua vez, Marcuse argumenta que fica transparente a obsolescência das ferramentas psicanalíticas: Freud supôs a unificação dos indivíduos pelo líder que seria o ideal coletivo dos indivíduos, aquele que os reuniria por vínculos sentimentais, por “impulsos inibidos quanto à meta”⁴⁶² que representariam a regressão a estágios primitivos do desenvolvimento [horda primitiva], uma vez que evidenciaria a forma enfraquecida e empobrecida do ego. O que Freud elaborara para explicar os vínculos de membros da igreja e do exército com essas instituições não explica os vínculos entre os membros da sociedade industrial avançada e essa sociedade: as massas vinculam-se à civilização desenvolvida, em Freud, por uma regressão à atitude primitiva da alma [horda primitiva] que adotaria um comportamento passivo diante do pai despótico temido por todos; assim, os membros não desenvolveriam o ego e o ideal do ego, viviam sob abstinência sexual e os vínculos de identificação formavam-se sob a repressão. Uma massa, com energia erótica inibida, produziu energia destrutiva e a aplicou em um alvo exterior ao grupo. De acordo com Marcuse, é possível encontrar esse comportamento na sociedade industrial avançada,⁴⁶³ tanto pela renúncia do indivíduo ao ideal do ego e sua substituição pelo ideal do ego do grupo [encarnado no líder], como pela regressão do ego que afetou as faculdades críticas da psique, tais como as consciências psicológica e moral [não há consciência moral sem desenvolvimento do saber, sem conhecimento de bem e mal, ambos corrompidos pela burocratização⁴⁶⁴]. Marcuse também considera que as ferramentas oriundas de *Psicologia das massas e análise do ego* também contribuem para explicar como os membros da civilização se despreocupam em submeterem-se à administração total, mas sob um contexto que demanda alteração nas mesmas ferramentas:

Liberado da autoridade do pai fraco, emancipado da família centrada na criança, bem equipado com as representações e os fatos da vida tais como são transmitidos pelos *mass media*, o filho [a filha num grau menor até agora] entra num mundo feito, com o qual é preciso entender-se. Verifica-se paradoxalmente que a liberdade de que desfrutou na família, de onde a

⁴⁶² Idem, p. 96.

⁴⁶³ “[...] Desaparecimento da personalidade individual consciente, orientação dos pensamentos e sentimentos na mesma direção, preponderância da afetividade e da vida psíquica inconsciente, tendência a executar imediatamente as intenções que surgem”. Idem, p. 97.

⁴⁶⁴ “Nas sociedades industriais avançadas a administração das coisas encontra-se ainda sob o domínio da burocracia: aqui a transferência inteiramente racional e progressista de funções individuais para o aparato é acompanhada pela transferência irracional da consciência moral e pela repressão da consciência psicológica”. Idem, p. 98.

autoridade havia largamente desaparecido, é mais um inconveniente que uma bênção: o ego, tendo-se desenvolvido sem muita luta, aparece como uma entidade bastante fraca, pouco apropriada a tornar-se um eu com os outros e contra eles, a opor uma resistência eficaz às forças que impõem agora o princípio de realidade e que são extremamente diferentes do pai [e da mãe] – mas também muito diferentes dos modelos fornecidos pelos *mass media*. [No contexto da teoria freudiana o paradoxo desaparece: numa cultura repressiva o enfraquecimento do papel do pai e sua substituição por autoridades externas enfraquecem necessariamente a energia pulsional no ego e, por conseguinte, seus instintos vitais.].⁴⁶⁵

Marcuse argumenta que o ego autônomo foi enfraquecido tanto pela socialização imediata quanto pelo controle e pela manipulação do tempo livre que dissolveu a esfera privada dos membros da sociedade industrial avançada reunidos em massa;⁴⁶⁶ ademais a educação formal, mediante as instituições acadêmicas como agências de socialização secundária, também são fatores explicativos da intensificação das formas de controle à medida que emulam a sociedade e socializam os jovens como futura força-de-trabalho a ser absorvida pelas instituições privadas e públicas – mesmo assim, tais instituições são ambivalentes e portam artifícios que questionam o *status quo* [ver abaixo em 2.3 – *Educação*]. Pulsional e psiquicamente, os átomos sociais aceitariam fazer das necessidades sociais e políticas do sistema as *suas* necessidades e, com um ego sem poder de negação e à procura de identidade, são vitimados por patologias psíquicas ou alinham seus comportamentos aos do demais; com efeito, a energia agressiva é liberada contra os inimigos do sistema à medida que o ideal do ego de cada Eu encontra-se exteriorizado e identificado com o ideal do ego coletivo e não se orienta por uma moral própria.⁴⁶⁷

Para Marcuse, a sociedade sem pai demarca a obsolescência da Psicanálise e invalida a forma com a qual Freud interpreta a redução da autonomia individual em relação à dimensão coletiva: os argumentos de que um líder seria a imagem do pai e

⁴⁶⁵ Idem, pp. 98-99.

⁴⁶⁶ “A identificação com o ideal do ego coletivo ocorre na criança, ainda que a família já não seja o agente primário da socialização. A determinação na família é muito mais uma determinação negativa: a criança aprende que não é o pai, e sim os companheiros de brincadeiras, os vizinhos, o chefe do bando, o esporte, o cinema que são autoridades no que se refere ao comportamento intelectual e corporal adequado. Enfatizou-se o quanto essa mudança decisiva está ligada às transformações na estrutura econômica: o declínio da empresa individual e familiar, das capacidades e profissões tradicionais ‘herdadas’, a necessidade de uma cultura geral, a função cada vez mais importante e abrangente, para a vida, das organizações profissionais, patronais e de trabalhadores – tudo isso minou o papel do pai e a teoria psicanalítica do superego como herdeiro do pai. Nos setores avançados da sociedade moderna o burguês já não é seriamente atormentado pela imagem do pai”. Idem, p. 100.

⁴⁶⁷ “Os indivíduos estão assim psíquica e pulsionalmente predestinados a aceitar e a fazer suas as necessidades políticas e sociais, necessidades que, dada a contínua mobilização com as armas de destruição atômica e contra elas, requerem familiaridade organizada com a morte, a crueldade e a injustiça”. Idem, p. 99.

uniria o ideal do ego de cada Eu e atualizaria as relações da horda primitiva não explicam a realidade na qual os líderes fascistas e pós-fascistas, por não portarem os traços do pai primitivo e por não amarem seus liderados, exercem seus domínios de outra forma, uma vez que, sob a sociedade industrial avançada, outras agências de socialização tomaram o lugar do pai e, de maneira não menos eficaz, inclinam as ações dos átomos sociais não pela imagem tradicional da figura paterna.⁴⁶⁸

Há um aparato de produção e distribuição de mercadorias que reduz a autonomia individual e altera profundamente o ideal do ego em relação ao que Freud apregoara:

Esse processo é naturalmente dirigido e organizado por homens, mas seus fins e os meios para alcançá-los são determinados pelas exigências de manter, aumentar e proteger o aparato – uma perda de autonomia que parece qualitativamente diferente da dependência em relação às ‘forças produtivas’ disponíveis, característica de estágios históricos anteriores. No sistema de trustes [*Konzernsystem*], com suas burocracias abrangentes, a responsabilidade individual está mesclada e confundida com a dos outros, tal como a empresa individual com a economia nacional e internacional. Nessa confusão, o ideal do ego universal impõe-se, unificando os indivíduos em cidadãos da sociedade de massas: ao impor-se contra as diferentes elites do poder, líderes e chefes em concorrência, ele se ‘encarna’ em leis bem sólidas, que movem o aparato e determinam o comportamento do objeto, tanto material quanto humano; o código técnico, o código moral e o da produtividade lucrativa fundem-se num todo efetivo.⁴⁶⁹

Da base produtiva caracterizada pelo monopólio das atividades produtiva e distributiva, da socialização direta e do encolhimento do ego individual e identificado ao ego coletivo, forma-se uma administração dos átomos sociais racional, impessoal e canalizada para fins socialmente úteis e que dão coesão à sociedade industrial avançada, diferentemente daquela repressão pessoal, irracional e com a carência como pano-de-fundo, tal como exposta por Freud.⁴⁷⁰

A produção e a distribuição de mercadorias de modo incessante conduzem a um tipo de progresso, caracterizado por Marcuse como quantitativo, uma vez que aumenta a

⁴⁶⁸ Idem, p. 101.

⁴⁶⁹ Idem, p. 102-103.

⁴⁷⁰ Sérgio Paulo Rouanet, argumenta que, “[...] anteriormente, a repressão podia ser localizada em pessoas: em primeiro lugar o pai, e mais tarde os pais ‘secundários’, como o professor, o patrão, a autoridade policial, o líder político. Hoje, a dominação se despersonaliza, e se encarna num sistema de administração: torna-se, portanto, racional, e enquanto racionalidade abstrata e impessoal, não pode ser objeto de agressividade. Esta, como vimos, é canalizada para fins socialmente úteis, que reforçam a coesão social, em vez de dissolvê-la: introjeção [alimentando uma submissão masoquista], extroversão [perseguição contra os inimigos socialmente designados, internos e externos] e sublimação [intensificação da conquista da natureza, através do progresso técnico]”. ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo brasileiro/UFC, 1983, p. 239.

dominação sobre a natureza e o homem, propicia, de forma tautológica, abundância de mercadorias a serem consumidas e contribui na formação de necessidades e modos de satisfazê-las. Trata-se de um progresso técnico e automático, oposto ao progresso qualitativo,⁴⁷¹ e que se move em círculo vicioso à medida que reprime as pulsões [sublimação] para que o movimento não cesse, tal como Freud pensou ao argumentar que o princípio de prazer foi submetido ao princípio de realidade – a carência impôs a renúncia aos prazeres para que, mediante a labuta e o embargo de Eros e Thanatos, as pessoas fossem transformadas, de portadoras de princípio de prazer em “instrumentos de trabalho socialmente utilizáveis.”⁴⁷² Sob a civilização, o itinerário de Eros – proibição do incesto, complexo de Édipo, interiorização da autoridade paterna – redundou na dessexualização do organismo, na sexualidade localizada, e na desvalorização da felicidade e do prazer como fins em si mesmos; o itinerário de Thanatos – proibição do incesto, interdição da mãe como perda definitiva do princípio de Nirvana, subordinação a Eros – redundou na canalização da energia destrutiva ao que

⁴⁷¹ Marcuse considera que progresso qualitativo, ideia presente no idealismo de Hegel, caracteriza-se pela realização da liberdade humana e da moralidade: um número cada vez maior de pessoas tornar-se-ia livre e a consciência da liberdade incitaria a ampliação dela. Em lugar de deixar os dois tipos de progresso no campo das antinomias, Marcuse aponta para uma conexão entre ambos: parece que o progresso técnico, quantitativo, é pré-condição para o progresso humanitário, qualitativo; afinal, o domínio maior da natureza e a riqueza social por meio de necessidades humanas satisfeitas superariam a miséria e a escravidão. No entanto, a falácia a ser refutada é a ideia de que o progresso técnico leve *automaticamente* ao progresso humanitário. Duas questões problematizam essa tese: de que modo a riqueza social é repartida? A serviço de quem os crescentes conhecimentos e capacidades dos seres humanos estão? Ademais, na realidade social analisada por Marcuse, a saber, a sociedade industrial avançada, o estado de bem-estar totalitário tem necessidades humanas satisfeitas, mas os seres humanos “são administrados do berço ao túmulo” – vivendo sob uma “felicidade administrada”. A falácia passa também pelo estabelecimento de uma hierarquia entre os dois tipos de progresso: historicamente, houve um momento no qual o progresso técnico e o progresso humanitário se separaram. Até a Revolução Francesa, o conceito de progresso técnico era concebido também qualitativamente, mas no XIX isso muda – Comte e Mill definem progresso tentando não recorrer a valores e deixando o aspecto qualitativo do progresso relegado para o domínio da utopia. Porém, esta tentativa de reduzir o progresso apenas à produtividade [aumento de bens e domínio sobre a natureza] é reduzida ao absurdo por Marcuse na medida em que, segundo ele, esta produtividade é um valor já determinado pela sociedade industrial que pretendeu não valorar a ideia de progresso, mas que, por este, procura apenas aumentar a produtividade, o que corresponde a interesses de grupos individuais de dentro da sociedade industrial. Trata-se de produzir, da maneira mais intensa possível, valores de uso para o atendimento das necessidades humanas: se produz, então, alimentação, roupa, moradia, bombas, máquinas caça-níqueis e destruição de produtos invendáveis: este conceito de atendimento a “necessidades” é, portanto, desonesto e inútil para determinar uma produtividade legítima. Coloca-se em dúvida a necessidade de muitos produtos feitos pela sociedade industrial e, ainda, nota-se que esta produtividade é um fim em si mesma, fazendo das pessoas que trabalham, produzem, que fazem do trabalho as suas próprias vidas, que não realizam suas capacidades e necessidades humanas [e quando realizam, isto ocorre apenas posteriormente ao trabalho e de modo passageiro], pessoas que realizam a eficácia da produtividade, mas que não encontram neste progresso da sociedade industrial satisfação, realização, paz, felicidade – estas são ideias/necessidades que não são fins, são ideias/necessidades subordinados à produtividade. MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da Psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro, São Paulo: Paz e Terra, 2001, p. 112 *et seq.*

⁴⁷² Idem, p. 122.

era considerado socialmente útil, tal como a destruição não de si mesmo, mas do outro [a natureza, os inimigos de dentro e de fora da nação, a internalização da destrutividade como produção da moral que “se localiza no superego e impõe ao ego as pretensões e exigências do princípio de realidade”⁴⁷³].

Com efeito, a transformação repressiva das pulsões abre a possibilidade do progresso automático e caminha em círculo vicioso:

Proíbe a fruição de seus próprios frutos e, justamente por meio dessa proibição, aumenta de novo a produtividade e, com isso, o progresso. [...] O progresso só é possível por meio da transformação da energia pulsional em energia socialmente útil para o trabalho, quer dizer, o progresso só é possível por meio da *sublimação*. Por sua vez, a sublimação só é possível como sublimação ampliada. Pois, para ser eficaz, ela deve submeter-se à sua dinâmica que amplia a extensão e a intensidade da própria sublimação. Ao contato com o princípio de realidade, a libido se desvia de seus fins pulsionais originários, plenamente prazerosos mas socialmente inúteis, até mesmo nefastos, e se transforma em produtividade social. Sob essa forma contribui para a melhoria dos recursos materiais e intelectuais visando a satisfação das necessidades humanas. Mas ao mesmo tempo ela recusa aos homens a plena fruição desses recursos, pois sendo energia pulsional *repressiva* já os pré-formou de tal modo que eles não conseguem conceber a própria vida senão mediante uma ordem de valores que recusa a fruição, o repouso (*Ruhe*), a satisfação enquanto fins, ou os subordina à produtividade. O aumento da quantidade de energia acumulada na renúncia é acompanhado de um aumento da produtividade, a qual não leva à satisfação individual. O indivíduo, ao privar-se da fruição da produtividade, acumula o potencial de nova produtividade, levando o processo a um nível sempre mais alto, em que ao mesmo tempo aumenta a produção e a renúncia em relação ao que é produzido. Essa estrutura psíquica reflete a organização específica do progresso na sociedade industrial avançada. Podemos falar aqui de um *círculo vicioso do progresso*. A crescente produtividade do trabalho social permanece vinculada a uma crescente repressão que, por sua vez, contribui para o aumento da produtividade. Ou ainda: o progresso deve continuamente negar-se a si mesmo para poder continuar sendo progresso. As inclinações dos homens devem ser continuamente sacrificadas à razão, a felicidade à liberdade transcendental para que os homens, por meio da promessa da felicidade, sejam mantidos no trabalho alienado, permaneçam produtivos, se proibam fruir plenamente de sua produtividade e perpetuem assim a própria produtividade.⁴⁷⁴

Para Marcuse, a autorrenúncia encontra-se por trás da teoria freudiana da civilização: a dialética da dominação paterna inicia-se com o pai primitivo impondo o monopólio do princípio de prazer e subtraindo-o em nome do progresso; em seguida, há maior distribuição do princípio de prazer com a rebelião dos filhos, mas a dominação se mantém com o retorno do pai primevo mediante a moral [interiorização da dominação paterna] que restringe as pulsões e faz a cultura e a civilização progredirem.

Em *Freedom and Freud's theory of instincts*, Marcuse argumenta:

⁴⁷³ Idem, p. 125.

⁴⁷⁴ Idem, pp. 125-127 [grifo do Autor].

Primeiramente, modificações repressivas da sexualidade tornam o organismo livre para ser usado como instrumento útil de trabalho social, instrumento de desprazer. Em segundo lugar, se esse trabalho é de longa duração, isto é, se se tornou o significado universal da vida, então a direção original dos instintos foi tão distorcida que o conteúdo da vida está longe da gratificação. Em terceiro lugar, de acordo com o modo como a civilização se reproduzir crescentemente, a energia vencida da sexualidade e sublimada constantemente aumenta o “fundo de investimento” psíquico para o aumento da produtividade [progresso técnico]. Em quarto lugar, crescer a produtividade de trabalho aumenta a possibilidade de gozo e assim o reverso potencial das relações compelidas socialmente entre trabalho e gozo, tempo de trabalho e tempo livre; porém, a dominação reproduzida nas relações existentes também reproduz a sublimação em escala crescente: os bens produzidos para o prazer mantém as comodidades, o gozo de que pressupõe especialmente trabalho com as relações existentes. Gratificação mantém-se por produtos de trabalho de não-gratificação. A própria produtividade crescente torna necessário que isso fosse eliminado. Assim, em quinto lugar, o sacrifício imposto ao indivíduo socializado desde a culpa do pai primeiro tornou-se crescentemente irracional e mais obviamente tem cumprido seu propósito e eliminado o estado original de necessidade. E a associação que o sacrifício foi expiado completa a deificação e internalização do pai [religião e moralidade] continua não-expiado, porque com o restabelecimento da autoridade patriarcal, embora na forma da universalidade racional, o – suprimido – desejo para sua aniquilação continua vivo. De fato, a associação torna-se crescentemente opressiva como essa dominação revela sua característica arcaica à luz das possibilidades históricas para libertação.⁴⁷⁵

Forma-se, assim, de acordo com Marcuse, o termidor histórico-social e o termidor psíquico: ao longo da história [filogênese], restabelece-se o pai primevo sob a forma interiorizada, universal, racional, impessoal e revoluções feitas em nome da liberdade, mas que a negam; em âmbito ontogenético, ocorrem fenômenos como o da puberdade, de rebelião contra os pais e recuo/adaptação, na vida adulta, ao *status quo*,

⁴⁷⁵ “*First, repressive modifications of sexuality make the organism free to be used as an instrument of unpleasurable but socially useful labor. Second, if this labor is a lifelong chief occupation, that is, has become the universal means of life, then the original direction of the instincts is so distorted that the content of life is no longer gratification but rather working toward it. Third, in this way civilization reproduces itself on an increasingly extended scale. The energy won from sexuality and sublimated constantly increases the psychic ‘investment fund’ for the increasing productivity of labor [technical progress]. Fourth, increasing productivity of labor increases the possibility of enjoyment and thus the potential reversal of the socially compelled relationship between labor and enjoyment, labor time and free time. But the domination reproduced in the existing relationships also reproduces sublimation on an increasing scale: the goods produced for enjoyment remain commodities, the enjoyment of which presupposes further labor within existing relationships. Gratification remains a by-product of ungratifying labor. Increasing productivity itself becomes the necessity which it was to eliminate. Thus, fifth, the sacrifices that socialized individuals have imposed on themselves since the fall of the primal father become increasingly more irrational the more obviously reason has fulfilled its purpose and eliminated the original state of need. And the guilt which the sacrifices were to expiate through the deification and internalization of the father [religion and morality] remains unexpiated, because with the reestablishment of patriarchal authority, although in the form of rational universality, the – suppressed – wish for its annihilation remains alive. Indeed, the guilt becomes increasingly oppressive as this domination reveals its archaic character in the light of historical possibilities for liberation”.* MARCUSE, H. “Freedom and Freud’s theory of instincts” In: *Five Lectures: Psicanalysis, politics and utopia*. 2º printing. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970, pp. 21-22

“numa submissão voluntária à renúncia pulsional exigida pela sociedade, e os filhos se tornam eles mesmos pais.”⁴⁷⁶ Para Marcuse, há compasso entre o termidor histórico-social e o termidor psíquico:

Com a vitória da insurreição, determinadas forças procuram levar a revolução ao seu ponto mais extremo, àquele em que talvez fosse possível passar a uma nova situação, não apenas quantitativamente mas qualitativamente diferente – e nesse ponto a revolução é habitualmente derrotada, sendo a dominação interiorizada, reinstituída e levada adiante num patamar superior. Se a hipótese freudiana estiver de fato correta, podemos então ousar perguntar: junto com o Termidor histórico-social, que aparece em todas as revoluções passadas, não existira também um Termidor *psíquico*? Será que as revoluções são apenas vencidas do exterior, ou, ao contrário, não existirá já nos próprios indivíduos uma dinâmica que nega internamente a libertação e a satisfação possíveis fazendo que os indivíduos se dobrem à negação não apenas do exterior?⁴⁷⁷

O átomo social dispõe de um aparelho psíquico correlato aos fenômenos da ordem social e, assim, os interioriza.⁴⁷⁸ Se em *Eros e civilização* Marcuse considerava o átomo social anestesiado ao portar uma consciência feliz decorrente da dessublimação repressiva, em *O homem unidimensional* e em *Freedom and Freud's theory of instincts* Marcuse atribui um Termidor na estrutura psíquica do átomo social que legisla em favor do *status quo*, não de si mesmo. Historicamente, a liberdade poderia se ampliar à medida que condições materiais e espirituais [forças produtivas] da civilização ampliariam a liberdade individual, reduziriam a dominação mediante uma divisão racional do trabalho e da experiência que esgotasse menos os membros da sociedade. Contudo, como as liberdades social e individual encontram-se separadas, ocorrem fenômenos que mantêm a dominação: sob o nazismo e sob as democracias ocidentais, a cultura foi organizada para atender os grupos dominantes e limitar os grupos dominados, seja sob a forma de totalitarismo ou de manipulação do bem-estar com a “desprivatização”⁴⁷⁹ do tempo livre, com a indiscernibilidade de construção e destruição no trabalho social, com a progressiva dominação da natureza concomitante ao aprisionamento individual – eis uma racionalidade “regressiva”⁴⁸⁰ que embarga uma nova forma de liberdade e oferece conforto ao mesmo tempo em que dominação. A

⁴⁷⁶ MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da Psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira e Isabel Loureiro, São Paulo: Paz e Terra, 2001, p. 129.

⁴⁷⁷ Idem, p.130 [grifo do Autor].

⁴⁷⁸ Idem, p. 150.

⁴⁷⁹ “*De-privatization*”. MARCUSE, H. “Freedom and Freud's theory of instincts” In: *Five Lectures: Psicanalysis, politics and utopia*. 2º printing. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970, p. 3.

⁴⁸⁰ “*Regressive*”. Idem, p. 4.

própria liberdade torna-se uma “forma de dominação”⁴⁸¹ à medida que o átomo social é livre para desempenhar o que é prescrito e imposto a ele, argumento que Marcuse também desenvolvera em *O homem unidimensional*.⁴⁸²

Em *Freedom and Freud's theory of instincts*, Marcuse argumenta que, em termos psíquicos, a dominação vigente engendra um dispêndio excessivo de energia, uma vez que as tarefas não são autônomas, mas desviadas para o trabalho alienado, orientando o organismo a sublimar o prazer e submetendo-o ao princípio de realidade. Trata-se de uma liberdade vincada de não-liberdade e que se expressa na luta entre três forças, a saber: Eros, cujo princípio básico é o prazer, pressiona para a gratificação ilimitada; Thanatos, cujo princípio básico é o Nirvana, pressiona pelo aniquilamento da vida; o mundo externo, cujo princípio básico é progresso como círculo vicioso, pressiona pela continuação das atividades impostas. Eros é desviado para algumas partes do corpo de modo a liberar as outras para o trabalho, dessensualizando-as e edificando a ética necessária ao estabelecimento da família monogâmica e patriarcal; Thanatos é canalizado para o mundo externo como agressão socialmente útil, como Marcuse argumentara em *Eros e civilização* e em *A noção de progresso à luz da Psicanálise*. Em suma, as duas pulsões primárias não estão livres, mas modificadas repressivamente e, assim, o átomo social ao legislar a respeito de si mesmo o faz de acordo com os imperativos da sociedade industrial avançada: a não-liberdade aparece transfigurada como autonomia e liberdade.

Contudo, caracterizada como repressão às pulsões, trata-se de uma liberdade que é compulsão ao circunscrever o átomo social ao princípio de realidade estabelecido. A compulsão física e a psicológica tem a “dominação”⁴⁸³ como denominador comum, mas a segunda tem a potência de reproduzir o princípio de realidade no interior dos átomos sociais [termidor psíquico, como Marcuse argumentou em *A noção de progresso à luz*

⁴⁸¹ “*Form of domination*”. Idem, p. 2.

⁴⁸² “[...] A liberdade econômica significaria a libertação da economia – de ser controlado pelas forças e relações econômicas; libertação da luta diária pela existência, de ganhar a vida. Liberdade política significaria a libertação dos indivíduos em relação às políticas sobre as quais eles não têm qualquer controle efetivo. De maneira similar, a liberdade intelectual significaria a restauração do pensamento individual que foi agora absorvido pelos meios de comunicação e doutrinação, representa a ‘abolição pública’ junto com seus autores. [...] A mais efetiva e duradoura das guerras contra a libertação é a inculcação das necessidades materiais e intelectuais que perpetuam formas obsoletas da luta pela existência”. MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 06.

⁴⁸³ “*Domination*”. MARCUSE, H. “Freedom and Freud's theory of instincts” In: *Five Lectures: Psicanalysis, politics and utopia*. 2º printing. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970, p. 11.

da *Psicanálise*] ao delimitar Eros a uma sexualidade socialmente conveniente e ao canalizar Thanatos ao socialmente útil; assim, os átomos sociais constituem-se não só em objetos, mas em sujeitos da própria dominação a que estão submetidos, uma vez que seus sentidos estão embargados de toda e qualquer gratificação, que há um trabalho que aliena e disciplina cada um dos átomos sociais, que a sociedade na qual estão domina com êxito científico e tecnológico a natureza e outros homens e que todos os átomos sociais contam com a interiorização da dominação e esta os inclina à compulsão à repetição de submeterem-se ao princípio de realidade estabelecido. O átomo social é livre moralmente para satisfazer as necessidades dirigidas [renúncia às gratificações não incentivadas socialmente]; livre politicamente para lutar com violência pela existência a partir de um local na divisão do trabalho, de direitos relativos a ele e de impostos a serem pagos; livre intelectualmente para dominar a natureza e usá-la como matéria de controle: sob o véu da liberdade, a não-liberdade opera como dominação das pulsões e como produção de uma “segunda natureza”⁴⁸⁴ cuja característica é perpetuar as instituições de controle social.

A correlação entre dominação social e individual se expressa, por exemplo, na democracia de massas: a produção e a distribuição em massa de mercadorias conta com uma elite dirigente que controla todo o aparato e as próprias massas, pois se trata de um controle que parece resultar da divisão do trabalho, ser seu resultado técnico, e que estende a racionalidade do aparato à sociedade – a dominação aparece como uma *administração técnica* que tem o povo como objeto, que é manipulado, corrigido e calculado conforme a demanda de melhoria do aparato. Trata-se de uma coletivização técnico-administrativa que aparece como expressão de uma razão objetiva oriunda do todo. As liberdades são pré-formadas, determinadas e subordinadas ao aparato técnico que invade o tempo livre, a personalidade, as pulsões, a inteligência e coordena-os segundo os critérios da razão objetiva e metódica – coordenação legitimada por ser racional. Por isso, “a dominação tende a tornar-se neutra,”⁴⁸⁵ sua empresa consiste em manter e estender o aparato como um todo e, como expressão desse processo, partidos outrora de oposição agora usam a mesma linguagem e símbolos políticos da ordem, unificando-se com ela regional e continentalmente. O argumento de Marcuse encontra correlação entre a neutralização da estrutura psíquica com a neutralização existente na política: tal como o ego e o superego foram absorvidos pela razão social e foram

⁴⁸⁴ “*Seconde nature*”. Idem, p. 12.

⁴⁸⁵ “*Domination tends to become neutral*”. Idem, p. 16.

automatizados e reificados, a dominação técnico-administrativa também automatiza e reifica as massas objetivamente.

II – O PROJETO EMANCIPATÓRIO DE HERBERT MARCUSE NAS DÉCADAS DE 1960 E 1970: POLÍTICA

A caracterização da sociedade administrada e a consideração acerca do bloqueio do projeto emancipatório, tal como empreendidas por Herbert Marcuse em escritos que contemplam um arco compreendido de sua entrada no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt [metade da década de 1930] à publicação de *O homem unidimensional* [1964], não foram o ponto final da produção teórica do Autor. Analisar as possibilidades e as propostas de época para a superação da sociedade estabelecida foi uma atividade intensa e profícua que motivou Marcuse à escrita de ensaios importantes, no final da década de 1960 e durante toda a década de 1970, tais como *Tolerância repressiva*, *O fim da utopia*, *Ensaio sobre a libertação*, *Contrarrevolução e revolta*, *Teoria e prática*, *Fracasso da Nova esquerda* [*Scheitern der Neuen Linken?*], *Marxismo e feminismo*, *Ecologia e crítica da sociedade moderna*, entre outros. Tratam-se de trabalhos que mostram posições diferentes de Marcuse em relação à possibilidade de realização do projeto de emancipação em países de capitalismo avançado do século XX e apontam para, em lugar de tal fechamento, reabertura e possibilidade concreta de tal projeto. *Contrarrevolução e revolta*, ensaio escrito ao início dos anos 1970, por exemplo, de acordo com a leitura de Douglas Kellner,¹ diagnóstica, ao contrário de *O homem unidimensional*, que apontava para uma integração da sociedade mediante as necessidades de consumo e as novas formas de controle social explicadas no capítulo anterior, uma desintegração da sociedade de consumidores felizes, pois tal realidade seria fonte de frustrações e de expectativas irrealizáveis para a maioria, conseqüentemente, fator de expansão do descontentamento entre a população subjacente.

Nada disso significa que, no período precedente, Marcuse não tivesse deixado aberta a porta da emancipação e nem que, nos seus últimos escritos, rompesse com sua obra anterior: neste sentido, a produção do filósofo não se divide em dois períodos opostos. Muitas das questões tratadas durante as décadas de 1960 e de 1970, estavam implícitas no período anterior e não em contradição; em contrapartida, conceitos de *Eros e Civilização* e de *O homem unidimensional*, para limitar a questão a apenas dois livros, são constantemente empregados nos escritos das últimas décadas da vida do

¹ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 276 et seq.

Autor. Para citar um caso, logo na “Introdução” de *O homem unidimensional*, Marcuse deixa claro que há uma “ambiguidade”² na sociedade unidimensional: nela há tendências [prevalentes] que sustentam a transformação qualitativa, mas há outras que procuram romper a contenção. O Capítulo I desta tese explorou a primeira tendência; neste, há um exame da segunda.

Em termos de método, a Teoria Crítica trata a história como indispensável para a análise da sociedade, assim, novos conceitos precisam ser formulados de acordo com mudanças na realidade; com efeito, o fechamento e a reabertura da possibilidade de materialização do projeto emancipatório é uma avaliação que se faz em todos os períodos – o século XX foi um momento dinâmico e que exigiu muito dos pensadores que viveram nele [capitalismo industrial, capitalismo monopolista, capitalismo financeiro, fordismo, toyotismo, Revoluções socialistas (1917, 1949, 1959), contrarrevoluções (como a de 1918, na Alemanha), fascismos, totalitarismos, neocolonialismo, I Guerra Mundial, II Guerra Mundial, Guerra Fria, 1968, emergência de novos movimentos sociais, ascensão e queda do Muro de Berlim – esses foram alguns dos eventos que ocorreram com Marcuse em vida]. De sua parte, o filósofo frankfurtiano, em *Ensaio sobre a libertação* [*An essay on liberation*, 1969], esclareceu que o fim da década de 1960, ao mostrar que a Grande Recusa à sociedade estabelecida ocorria de múltiplas formas, exigia que a Teoria Crítica denunciasse a irracionalidade dentro da racionalidade do *status quo* e examinasse a potencialidade da emergência de uma sociedade qualitativamente diferente da constituída.³ Assim, trata-se de aproximar a Teoria Crítica da utopia, ao invés de relegar a última ao âmbito do irreal e do não-lugar, como havia feito, até o momento, o marxismo ortodoxo:⁴ se a dinâmica da produtividade alcançada na sociedade estabelecida permitia pensar em uma ordem mais racional, com melhor uso dos recursos disponíveis, com a minimização dos conflitos e

² MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 35 [grifo nosso].

³ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. VIII.

⁴ A expressão “marxismo ortodoxo” não é usada tal como em Lukács, que versa acerca da questão metodológica no primeiro capítulo de *História e consciência de classe* e que, ao tratar das análises de Rosa Luxemburgo e Lênin em torno do marxismo e na polêmica contra o revisionismo, termina por revitalizar o marxismo à medida que recupera elementos da dialética hegeliana, deixada, na época, em segundo plano, em virtude do cientificismo, da metafísica, da negligência da história e da totalidade, do divórcio entre teoria e prática que muitos intérpretes – inclusive Engels – faziam da obra de Marx, como explica Ricardo Musse em *A dialética como discurso do método*. “Marxismo ortodoxo” era, assim, a maneira de evitar tais interpretações. Da forma que e a expressão aparece nos textos de Marcuse, ela aponta para a doutrina e a prática de partidos comunistas oficiais, suas burocracias e intelectuais a eles filiados.

com a majoração da liberdade real, a utopia mostrava-se, em tal sociedade, uma possibilidade inerente às forças produtivas por permitir derrotar a escassez.⁵ Utopia no sentido que Marcuse dava ao termo, desde a década de 1930, em *Filosofia e Teoria Crítica*: se a ordem social é impeditiva da verdade, a utopia tem a virtude de denunciar a primeira, de se aproximar da segunda, portanto, de se caracterizar como “elemento progressivo.”⁶ Com efeito, o próprio marxismo ortodoxo pode ser considerado parte da Teoria Tradicional à medida que subsumia o indivíduo no partido, na vanguarda revolucionária, no Estado, no “socialismo em um só país”: a Teoria Crítica de Marcuse insiste na perspectiva utópica e aponta que apenas nacionalizar a economia, racionalizar os recursos e impedir que os trabalhadores façam a autogestão não significa efetivação da emancipação, de acordo com que o Autor explicou em *Libertando-se da sociedade opulenta*⁷ [1967], palestra proferida em Londres; ao contrário, pereniza-se a alienação e repete-se o procedimento da racionalidade instrumental de sacrifício do sujeito, tal como feito pelo objetivismo do positivismo e da totalidade do sistema hegeliano, tal como observou Olgária Matos.⁸

Subjacente à aproximação entre Teoria Crítica e utopia, há a necessidade de mudança do centro de gravidade da denúncia dos problemas da sociedade industrial avançada, tal como Marcuse indica na “Introdução” de *O homem unidimensional*: a crítica encontrava-se em “paralisia”⁹ diante das realizações irracionais de uma sociedade rica e que se perpetuava produzindo armas de destruição em massa, artigos que combinavam crescimento do padrão de vida com desperdício e gigantesco impacto ambiental, superimposição de falsas necessidades, meios de comunicação que colonizavam a esfera pública com interesses particulares. A paralisia da crítica ocorria porque aceitava o império dos fatos, conseqüentemente, resignava-se com a ordem e desinteressava-se por alternativas históricas que a superassem; materialmente, o fenômeno ocorrera pelo avanço alcançado do progresso técnico, viabilizador da organização da vida com a integração de opostos e embargo da mudança qualitativa

⁵ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 04.

⁶ MARCUSE, H. “Filosofia e Teoria Crítica” In: *Cultura e sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 145.

⁷ MARCUSE, H. “Liberándose de la sociedad opulenta” In: *La sociedad carnívora*. Trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires: Godot, 2011, p. 37.

⁸ MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro*: a Escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução. São Paulo: Brasiliense, 1980, p. 231.

⁹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional*: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 31.

[bipartidarismo, conluio entre associações de capitalistas e sindicatos de trabalhadores...]. A crítica estava paralisada, outrossim, por operar com as categorias oriundas da primeira metade do século XIX, quando a relação entre teoria e prática, possibilitada por um contingente de operários ainda não objeto de uma administração comparável ao do século XX, permitia colocar uma revolução socialista no programa emancipatório, tal como expressa o primeiro capítulo do *Manifesto do partido comunista*, de Marx e Engels;¹⁰ ademais, o século XX ainda contou com a integração e os acordos de “coexistência pacífica” entre sociedades de socialismo real e capitalistas, fazendo retroceder tanto a crítica à ordem estabelecida quanto a mudança qualitativa. Contudo, a sociedade industrial avançada continua a ser irracional, a não resolver muitos de seus problemas e, ainda, a produzir novos; por isso, a crítica precisa sair da paralisia e voltar a ser profícua, esclarecendo os vínculos reinantes na sociedade industrial avançada entre produtividade e destrutividade, paz e risco de aniquilação da vida no planeta, miséria e riqueza produzida. Sem a base material do século XIX e atuando em uma sociedade de integração de opostos, a Teoria Crítica precisa, de acordo com Marcuse, denunciar o *status quo* e atacar a falsa consciência, conduzir-se pela Filosofia, não pela Economia Política: somente a primeira alcança as “raízes”¹¹ do tipo de desenvolvimento da sociedade industrial avançada, recusa-a em seu todo e identifica possibilidades de superá-la a partir de “alternativas históricas”¹² possíveis, à medida que compreende suas capacidades técnicas materiais e intelectuais e propõe a reorientação destas para a manutenção da vida e sua melhoria, reduzindo a labuta, a miséria e

¹⁰ A emergência da hegemonia burguesa e da sua necessidade de “revolucionar incessantemente os meios de produção”, a dissolução das relações antigas, a mundialização do mercado, o progresso da comunicação, a submissão do campo à cidade, a concentração dos meios de produção, a centralização política, a criação e o avanço de forças produtivas potentes, mas acompanhadas da “epidemia de superprodução” e do conflito com as relações sociais, mostram que a burguesia não empreendeu apenas uma “torrente civilizatória”, mas forjou armas que voltaram-se contra ela, a saber, o *proletariado*: este vive apenas se encontra trabalho, perde a autonomia de sua atividade à medida que se torna apêndice das máquinas, cresce contingencialmente como classe à medida que as camadas inferiores da classe média são proletarizadas e dominadas pela grande indústria. O proletariado, a novidade da sociedade burguesa e formado intrinsecamente por ela, é, assim, a classe que enfrenta e disputa a hegemonia da sociedade com a burguesia, que tornou-se classe dominante e conservadora; primeiramente, o proletariado agiu de forma ludista e, em seguida, formou associações nacionais e internacionais que adotaram um projeto revolucionário, uma vez que somente ele é revolucionário por crescer, e não se degenerar, com o “desenvolvimento da grande indústria”. Despidos de propriedade, os proletários “nada têm de seu para salvar”, formam um movimento de uma “imensa maioria” e são os “coveiros” que a burguesia inventou para enterrá-la. MARX, K.; ENGELS, F. *Manifesto do partido comunista*. 7ª ed. São Paulo: Global, 1988, p. 82 *et seq.*

¹¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 32.

¹² Idem, p. 32.

almejando pacificar a existência. Para Marcuse, Filosofia e política são inseparáveis e a própria “dialética é libertação”¹³ [libertação em sentido psíquico, somático, existencial, libertação em relação ao sistema repressivo, à maldade, à falsidade, às contradições criadas pelo sistema]: Platão pensou a libertação em relação às cavernas; Hegel pensou a libertação no sentido de progresso e de liberdade em escala histórica; Marx refletiu acerca da libertação em relação ao capitalismo. Com efeito, Filosofia e política entrelaçadas, a “dialética da libertação,”¹⁴ justificam os usos dos valores morais, a luta pelo estabelecimento de uma sociedade diferente da constituída, com novas metas e necessidades conscientes e inconscientes, mentais e corporais, sociológicas e políticas, o fim do casamento entre progresso e servidão.

Ainda em termos de método, entender as torções conceituais desenvolvidas por Marcuse demanda, assim, [1] considerar o que há de novo e que fere gravemente as categorias canônicas do projeto emancipatório [tal como o fenômeno do proletariado não mais ser um sujeito desejoso do própria emancipação], relacionando os conceitos com a nova fase da realidade social e verificando como as alterações ocorrem – somente assim a teoria é [re]fortalecida e não se torna dissimulação da realidade; [2] observar o que preserva elementos dos conceitos anteriormente expostos até *O homem unidimensional*, à medida que o modo de produção continuou o mesmo até o fim do século XX; [3] lidar com a negação como algo tão importante quanto o que foi positivado [conforme Hegel argumentou na *Fenomenologia do espírito*] e, com efeito, considerá-la como aquilo que pode ser tendência libertadora e atuante dentro da sociedade estabelecida e contra ela; [4] não operar segundo os procedimentos do pensamento unidimensional, que mediante um empirismo radicalizado e subserviente aos “fatos”, traduz e reduz sentenças universais em formulações “concretas”, mas reconhecer os “universais substantivos”¹⁵ [“históricos e supra-históricos,”¹⁶ elaborados por uma posição particular dentro de uma sociedade específica, caracterizando-se como produto de um projeto filosófico específico, mas ainda sim, empreendedor de critérios universais, uma vez que todo filósofo usa o material (a *matéria* e a *forma* que a ação histórica ofereceu) compartilhado por sua sociedade, seus fatos e suas possibilidades],

¹³ “*Dialéctica es liberación*”. MARCUSE, H. “Liberándose de la sociedad opulenta” In: *La sociedad carnívora*. Trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires: Godot, 2011, p. 26.

¹⁴ “*Dialéctica de la liberación*”. Idem, p. 26.

¹⁵ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 202.

¹⁶ Idem, p. 208.

chamá-los pelos seus nomes: eles não são apenas abstrações em relação ao concreto, permitem pensar em entidades diferentes e em descobrir o que cada particular *é e não é* – a continuidade de existência de universais como “beleza,” “justiça” e “felicidade” mostram que o mundo hodierno separa e opõe o que é daquilo que deve ser, o particular do universal, o potencial do real, de modo a embargar a realização de possibilidades que não são interessantes aos grupos particulares que dominam a ordem. Mas, apenas traduzir o universal substantivo para o particular emasculado do senso comum, como desejam a Sociologia, a Psicologia, a Linguística e a Filosofia positivistas e operacionais, eliminando a negação e, assim, abreviando/mutilando o pensamento e não permitindo o conhecimento de alcance mais elevado, desconsidera que “beleza,” “justiça” e “felicidade” são, também, as “beleza”, “justiça” e “felicidade” ainda não efetivadas.

2.1 – PERSONAGENS DA GRANDE RECUSA

Em *O homem unidimensional*, o diagnóstico da integração do proletariado industrial à sociedade vigente mostrou que a classe social que poderia, de acordo com o marxismo ortodoxo, empreender o projeto emancipatório, fora assimilada ao *status quo*, havia deixado de ser uma classe revolucionária nos países avançados sob o modo de produção capitalista e agia para alcançar seus interesses “imediatos”, e não os “reais.”¹⁷ Com efeito, sob tal conjuntura, o projeto emancipatório pensado pelo marxismo ortodoxo não encontrava, durante a segunda metade do século XX, um grupo que veiculasse a materialização da superação do capitalismo. Ademais, o projeto também não poderia esperar que forças imanentes ao *status quo* e independentes da práxis resolvessem, naturalmente, o problema dos trabalhadores: no capítulo “O fechamento do universo político” de *O homem unidimensional*, Marcuse mostra que uma tendência centrífuga, inerente à ordem, opera de maneira a colocar em risco sua continuidade: a automação nas forças produtivas que atingisse o limite inviabilizaria a exploração da força produtiva humana e catalisaria a mudança qualitativa em toda a sociedade à

¹⁷ “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 própria luta de classes, ou seja: só pode ser invertida se o proletariado torna-se de novo um força política e, como tal, agir como um catalizador dentro da economia capitalista.” MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 32.

medida que a máquina, *per si*, garantiria a produção material e libertaria a força humana da subserviência ao maquinário e deixaria o homem ao desfrute do tempo livre – a sociedade ou o país que se atrasar no processo de automação total da produção [em virtude, também, da oposição do trabalho organizado] poderia se enfraquecer perante a concorrência nacional e internacional [inclusive com o ex-mundo soviético]. Contudo, mesmo uma automação ilimitada – argumento retomado por Marcuse em *O fim da utopia* e que deságua na redução ao absurdo, pois mostra que capitalismo e automação ilimitada são inconciliáveis – apenas enfraquece a oposição à medida que reduz o número de trabalhadores na produção e aumenta o número de trabalhadores de colarinho-branco, que o padrão de vida ofertado às massas que vivem sob o estado de bem-estar social é elevado, que estas vivem administradas também em seu “tempo livre” e em luta ininterrupta para atenderem as falsas necessidades, que, a despeito da implantação das novas tecnologias, perpetuam a labuta e repõem a carência.

Assim, Marcuse analisou, no mesmo livro, uma hipótese de projeto emancipatório que recusasse a ingenuidade e a ideologia liberal de creditar a emancipação ao *status quo* e que não dependesse das massas de trabalhadores integrados à ordem. Outros grupos de oposição ao sistema [grupos étnicos, populações de gueto, desempregados, *outsiders*, intelectuais radicais, estudantes, mulheres, ecologistas, pacifistas], ao irem às ruas, sem armas e sem proteção, questionavam os privilégios dos direitos civis não distribuídos para todos, sabiam que não eram tolerados pela polícia, mas contribuíam para formar uma mudança de consciência entre a população subjacente e originar novas possibilidades de mudança social qualitativa; Marcuse imaginou que tais grupos poderiam, ao menos, formar uma coalizão que mantivesse viva a negação ao sistema. Trata-se da “*Grande Recusa*”¹⁸ que articularia o presente ao futuro – recusa dos atuais modos de vida, valores e instituições – e que precisa ser absoluta para edificar um modo de oposição verdadeiramente revolucionário. Em uma era na qual os antigos setores de oposição estavam integrados ao sistema e de

¹⁸ “*Refusal Great*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. VII, IX. Douglas Kellner considera que a expressão *Grande Recusa* foi inspirada em André Breton, cujo conteúdo contemplava a recusa total de instituições, de valores e de modos de vida da sociedade burguesa. Tratava-se de uma recusa individual – talvez uma marca inerradicavelmente heideggeriana – mais do que de uma posição anarquista de ajuda mútua, de revolta de massas e de formas de organização autogestionárias. Contudo a expressão não pode ser compreendida como uma capitulação marcusiana ao individualismo burguês; em verdade, ela expressaria a crise do marxismo em um período no qual o proletariado estava integrado à sociedade industrial avançada e, por isso, representava a demanda de que uma verdadeira mudança social seria a que contribuísse para que os indivíduos deixassem de ser vitimados pelas consciência e necessidade capitalistas. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, pp. 277-281.

consequente travamento da luta de classes,¹⁹ negar o *status quo* demandava, para Marcuse, o recurso individual que restava aos não-integrados. As palavras do filósofo, na “Conclusão” de *O homem unidimensional*, expressam a preocupação em encontrar agentes da mudança social qualitativa:

[...] Abaixo da base popular conservadora está o substrato dos proscritos e marginalizados, os explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, o desempregado e o não-empregável. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade pelo fim das condições e instituições intoleráveis. Assim, sua oposição é revolucionária ainda que sua consciência não seja. Sua oposição atinge o sistema de fora para dentro e, portanto, não é bloqueada pelo sistema; é uma força elementar que viola as regras do jogo e, ao fazer isso, revela-o como um jogo viciado. Quando ficam juntos e vão às ruas, sem armas, sem proteção, de modo a pedir pelos mais primitivos direitos civis, eles sabem que têm de enfrentar cães, pedras, bombas, cadeia, campos de concentração e mesmo a morte. Sua força está por trás de toda manifestação política pelas vítimas da lei e da ordem. O fato de eles começarem a recusar a jogar o jogo pode ser o fato que marca o início do fim do período. [...] O paralelo histórico simplório com os bárbaros ameaçando o império da civilização cria um preconceito sobre a questão; o segundo período de barbarismo pode muito bem ser o império continuado da própria civilização²⁰.

O mesmo ocorreu com os ensaios que se seguiram ao seu livro de 1964: em *Contrarrevolução e revolta* [1972], por exemplo, o próprio argumento da integração dos trabalhadores com o capitalismo fora problematizado: foi considerado “superficial”²¹ por esconder as tendências “desintegradoras e centrífugas”²² que operam dentro do *status quo* – a economia monopolista gera condições e necessidades que ameaçam explodir a moldura capitalista e, assim, a *sociedade de consumo* poderia ser a última fase do capitalismo. Enquanto *O homem unidimensional* foi um livro que focou a análise na questão “o que é”²³ a sociedade industrial avançada e quais as formas de controle social a ela correlatas, outros trabalhos, inclusive anteriores a 1964, como *Eros e civilização*, mas, sobretudo, aqueles escritos a partir da segunda metade da década de 1960, debruçaram-se na questão “o que poderia ser.”²⁴ Um destes foi *Teoria e Prática* [1974], no qual há a argumentação acerca de “tendências” e de

¹⁹ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 07.

²⁰ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 240.

²¹ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 16.

²² MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 16.

²³ “What is”. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 271.

²⁴ “What could be”. Idem, p. 271.

“contratendências”²⁵ que operam objetiva [em partidos, por exemplo] e subjetivamente [nas próprias pessoas e, notadamente, a classe trabalhadora sob os países desenvolvidos do capitalismo, integradas e que deixaram de se constituir como negação ao *status quo*] na realidade social, que fazem pensar tanto no impulso ao desmoronamento do capitalismo [a tese canônica da contradição entre o desenvolvimento das forças produtivas e as relações sociais de produção ganha sobrevida em fenômenos como a saturação dos mercados nas metrópoles em contradição com a necessidade de crescente acumulação, a distribuição de artigos de luxo sem que necessidades vitais estejam satisfeitas e a miséria eliminada, a necessidade de tempo de trabalho necessário à reprodução se reduz sem que a quantidade total de trabalho assalariado diminua – o reino da liberdade se converte em reino das necessidades, pois as mercadorias dispostas no mercado são feitas com a intensificação da exploração de trabalho e dão continuidade à escassez em um ambiente de opulência] como na “estabilização contrarrevolucionária preventiva do neocapitalismo”²⁶ [satisfação e manipulação de necessidades, pseudodemocratização da esfera do consumo, controle da informação, hegemonia norte-americana do capitalismo internacional e coexistência pacífica com o ex-mundo soviético, neutralização dos conflitos no Terceiro Mundo em virtude dos acordos EUA-URSS e toda a sorte de artifícios para refrear revoltas sob o capitalismo de monopólios e imperialista, tais como os do neocolonialismo e do fascismo, a preparação infrene de novas guerras e/ou de novas intervenções militares, assassinatos e tentativas de assassinatos políticos, violação de direitos civis, racismo, exploração maior da força de trabalho – de tal modo a contrarrevolução é agressiva que, de acordo com Marcuse, em *Fracasso da nova esquerda (Scheitern der Neuen Linken?)*,²⁷ torna-se impossível não defender os procedimentos da democracia liberal e do que antigamente era condenado como “reformismo” pelas organizações políticas do marxismo ortodoxo]. Se, de um lado, a classe trabalhadora é descrita como integrada e não desejosa de mudança qualitativa; de outro, grupos políticos à esquerda dos Partidos Comunistas tradicionais, que apareceram em momentos de explosão libertária e antiautoritária, redefiniram o conceito de revolução e abriram novas possibilidades de liberdade, novas potencialidades de desenvolvimento socialista, pensavam em transcender a sublevação

²⁵ “*Contre-tendances*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 63.

²⁶ “*Stabilisation contre-révolutionnaire du néocapitalisme*”. Idem, p. 68.

²⁷ MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 30.

meramente econômica e política; para isso, apoiavam-se e mobilizaram necessidades e modos de vida qualitativamente diferentes do vigente, perceberam a potencialidade catalisadora de rebelião que existia em grupos anteriormente negligenciados pela teoria e pela prática marxistas, consideraram que a mudança na consciência e no inconsciente dos indivíduos era tão importante quanto as lutas dentro das instituições infra e superestruturais.²⁸ Tratam-se dos que entenderam que as questões ambientais, morais, étnicas, de gênero e estéticas, contempladas pela Revolução Cultural, ajudavam a formar a consciência das pessoas de que outra realidade, diferente da que reduz tudo a trocas mercantis, seria possível. Bandeiras de luta como a denúncia da violência em questão de gênero, da agressão ao meio-ambiente, da precariedade da qualidade de vida aglutinavam pessoas em movimentos contestatórios.²⁹ Com efeito, houve entusiástico apoio da Nova Esquerda [caracterizada abaixo à medida que este Capítulo expõe os grupos e suas formas de atuação] ao Maio de 1968 e as suas palavras de ordem, elas mostravam que o *status quo* era justamente a repressão de um mundo qualitativamente diferente: “*L’imagination au pouvoir*”! “*Soyons realistes, demandons l’impossible*”!

Em *Contrarrevolução e revolta* e em *Teoria e prática*, Marcuse tece argumentos nos quais transparecem a ambiguidade conjuntural que caracteriza os anos 1970 acerca da possibilidade de mudança qualitativa: a mesma sociedade na qual a revolução parece ser improvável constrói, por dentro de si mesma, contradições que podem corroê-las até o fim e levá-la à revolução “total” – tal foi o impacto da Revolução de 1918 e de Rosa Luxemburg em Marcuse que ele pensava a Grande Recusa como mudança completa da estrutura e dos valores da sociedade e dos indivíduos, jamais aderiu às perspectivas reformistas.³⁰ De um lado, o controle do capital monopolista estendeu-se para além das fábricas e da classe operária tradicional, todas as camadas sociais foram submetidas ao controle dos monopólios, a *intelligentsia* funcional foi cooptada na produção e uma “nova classe trabalhadora”³¹ [caracterizada por atividades que vão além das manuais, tal como as feitas por pesquisadores e engenheiros] colocada em dependência;³² de outro,

²⁸ Idem, pp. 13-17.

²⁹ BRONNER, S. E. *Da Teoria Crítica e seus teóricos*. Trad. de Tomás, R. Bueno, Cristina Meneguelo, Campinas: Papirus, 1997, p. 306.

³⁰ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 276.

³¹ [Entre aspas no original: Marcuse cita que a expressão é oriunda da análise de Serge Mallet em *La nouvelle classe ouvrière* (1963)]. MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 19.

³² Em *O capital*, mais precisamente nos capítulos 6 e 16, Marx havia explicado que a força de trabalho participa de muitas formas do processo de trabalho coletivo – seja um trabalho manual ou intelectual, e

quando tudo parece dominado, eis uma oposição que vem de baixo [as populações indígenas do Terceiro Mundo], que desencadeia a dissidência nas metrópoles, uma vez que não apenas as populações dos países subdesenvolvidos, mas também os educados e os privilegiados tornaram-se dependentes do capital monopolista e podem questionar tal dependência. Trata-se daquele átomo social reivindicado totalmente [corpo e espírito] pelo *status quo* como instrumento ou parte de um instrumento, no trabalho e no lazer, que participa da riqueza e vive com satisfações guiadas pelas metas do próprio sistema. Para Marcuse, o fio condutor que conduz as pessoas, as privilegiadas e as desprivilegiadas, à insatisfação é a universalização da forma mercadoria e o controle monopolístico sobre toda a sociedade. Tudo passou a ser definido em termos mercantis e reduzido a categorias da economia política, mesmo o bom e o mau, o verdadeiro e o falso, as coisas e os homens; a era dos monopólios fez desaparecer a livre concorrência: o anúncio de um automóvel ou de um presidente se equivalem, a cultura “superior” é anexada e perde sua independência. O mundo passou a se dividir entre o capital, de um lado, e a massa, de outro [massa dependente, disposta no processo de produção hierarquicamente (que, por isso, facilita os conflitos de classe entre os *experts* e os trabalhadores vitimados pela tecnologia, entre os sindicalizados e o subproletariado) e unida pelo assalariamento a que foi submetida – eis a realidade por trás da fachada da *sociedade de consumo e da superfície da integração*], conforme Marcuse argumenta em *Contrarrevolução e revolta*. A força integradora do capital monopolista é desintegradora, pois o capitalismo não satisfaz as necessidades [as de consumo (artigos de toda sorte propagados em massa e que, se não consumidos, geram frustração) e as *transcendentes* (liberdade, individualidade, felicidade – impossíveis de serem efetivadas sob o modo de produção capitalista)]; assim, o quão maior for a universalização da forma mercadoria, maior o empobrecimento. Nas palavras do Autor:

[...] O progresso técnico e a vasta produção de ‘artigos supérfluos’ criam e recriam, a par do mundo do trabalho alienado [na publicidade diária e na exibição gritante da riqueza das mercadorias], as imagens de um mundo de facilidade, satisfação, deleite e conforto que deixou de parecer um privilégio exclusivo de uma elite e estar, pelo contrário, ao alcance das massas. As realizações técnicas do capitalismo introduziram-se no mundo da frustração, infelicidade e repressão. O capitalismo inaugurou uma dimensão que é, ao mesmo tempo, o seu espaço vital e a sua negação. A produção de bens e

que se o trabalho produtivo ampliado e o trabalhador ampliado ocorrem, a mudança não é apenas quantitativa, ela altera a própria dinâmica do capitalismo.

serviços numa escala ampliada reduz a base para a continuação do desenvolvimento capitalista.³³

As carências que poderiam ser resolvidas a partir da redução progressiva do trabalho alienado sobreviveram sob a sociedade vigente. Para gerar mais-valia, o capitalismo demanda intensificação do trabalho, de investimento ampliado em serviços supérfluos e redução ao limite de serviços públicos não lucrativos. Assim, a ameaça ao capitalismo monopolista se configura pela saturação no investimento e no mercado de artigos para aumentar incessantemente o consumo competitivo – alta de padrão de vida a manter a vida desumanizada e irracional. A consciência dessa irracionalidade pode contribuir para comprometer o funcionamento do sistema: se ocorrer dissipação do fetichismo da mercadoria e, com isso, se as pessoas enxergarem a estrutura e o poder na tecnocracia [que se pretende neutra], poderiam convocar e manter greves não-autorizadas pelas burocracias sindicais, ocupar fábricas e, em suma, colocarem-se contra a *totalidade* [notadamente jovens, em universidades, fábricas e em assembleias]. Protestando, os jovens sabem que é possível viver em um mundo diferente: seja com sabotagens, com absenteísmo, com indiferença, com hostilidade em relação ao emprego, as formas de recusar a sociedade estabelecida são múltiplas e visíveis. Sob o capitalismo de monopólios, há irracionalidade e falta de legitimidade por parte da repressão ao corpo e ao espírito: estes sempre foram instrumentos de desempenhos penosos e socialmente necessários para vencer a escassez. Mas Marcuse argumenta que a repressão ao corpo e ao espírito perderam a racionalidade; assim, o ascetismo não se coaduna com a sociedade de consumo e é substituído por um “keynesianismo extremado”³⁴ [permite o contínuo crescimento do capitalismo, mas agrava suas contradições; nos EUA, líder do controle do capital, a expansão global é empurrada aos limites extremos]. Eis, por isso, um quadro no qual a sociedade de consumo mostra-se como a tendência inversa ao keynesianismo: os protestos e o questionamento da labuta interminável apontam que há declínio nos salários reais, inflação, desemprego, crise monetária. Há base potencial de massa para a transformação social, mesmo que seja difusa, pré-política, ao contestar os valores operacionais do capitalismo. É possível viver sem desperdício e labuta intermináveis? Trata-se de uma pergunta que deixou de

³³ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 28.

³⁴ *Idem*, p. 31.

ser abstrata e converteu-se em realista e subversiva. Para Douglas Kellner³⁵, a necessidade de respondê-la foi uma motivação que inclinou Marcuse a ser mais detalhista, a partir dos escritos da segunda metade da década de 1960, ao tratar da Grande Recusa: em *O homem unidimensional*, havia apenas indicações gerais de que se tratava de uma recusa total à ordem e a citação de quem seriam os *outsiders*; posteriormente, os ensaios e livros do Autor traziam considerações programáticas, delineamento de grupos, caracterização de perfis e perspectivas de como suas ações poderiam contribuir para catalisar a classe operária tradicional à mudança qualitativa.

Anteriormente pensado como predominantemente unidimensional, o quadro, dessa vez, é considerado como vincado por “*ambiguidade*.”³⁶ de um lado, é possível uma contrarrevolução recrudescedora das formas de controle a ponto de suspender e/ou eliminar a democracia parlamentar e edificar um neofascismo em defesa do *status quo*. Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse, ao analisar a contrarrevolução em andamento nos EUA, não a diagnostica como algo semelhante ao que ocorreu à República de Weimar, sob a qual o fascismo corroeu com mais avidez as instituições da democracia burguesa, mas mostra que os EUA do fim dos anos 1960 e início da década de 1970, portava cinco traços de uma síndrome protofascista: 1] quantidade de votos suficiente para eleger candidatos de extrema-direita; 2] população de característica violenta que se identifica com criminosos de guerra; 3] Rejeição parental em relação a filhos que se envolvem com a oposição à ordem; 4] ataque a toda educação que não a profissional e científica – Marcuse argumenta que, sob a era liberal, havia o argumento [de Kant] de que a educação existia para que uma geração adquirisse melhor condição que as anteriores; hoje, limita-se ao atendimento às necessidades detalhadas da sociedade estabelecida; 5] reservas de violência na vida cotidiana [administração capitalista monopolística, economia de defesa, adestramento para o genocídio, normalização dos crimes de guerra, brutalidade contra a população carcerária, criminalidade dominando bairros inteiros e tomada como notícias favoritas dos meios de comunicação, violência contra minorias (negros, hippies, intelectuais radicais)].

³⁵ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 281.

³⁶ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 35 [grifo nosso].

De outro, a emancipação poderia ser efetivada. Quais eram os grupos que mantinham a chama da emancipação acesa? Antes de citar individualmente os grupos e caracterizá-los, eis algumas considerações gerais e importantes a respeito da *forma* de atuação adotada.

Em *Objetivos, formas e perspectivas do movimento estudantil* [1967], Marcuse considera que, nos EUA, os grupos de oposição ao *status quo* fazem parte da Nova Esquerda [*New Left*] e em *Ensaio sobre a libertação*, denomina-os como *oposição radical*. O cenário do final da década de 1960 carrega o *Ensaio sobre a libertação* de grande interesse pela revolução e pela utopia, assim, o texto defende a revolução total e alegrava, de um lado, os estudantes, mas chocava, de outro, o *establishment* acadêmico; é notável, também, o tom mais otimista em relação aos textos do início da década de 1960, pois Marcuse considera que, ao final dela, havia mais praticantes da Grande Recusa.³⁷ Dois anos antes de o *Ensaio sobre a libertação*, em uma exposição publicada pela revista alemã *Das Argument*, intitulada *Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil*, Marcuse advertiu que qualquer forma de oposição deve ser enquadrada dentro de uma “situação geral”³⁸ e devidamente relacionada às conjunturas nacional e internacional, em lugar de ser considerada como “fenômeno isolado.”³⁹ Tal preocupação, mostra que, a despeito de estar mais otimista em relação ao início da década de 1960, Marcuse não cai em um voluntarismo que considerava o simples fortalecimento dos grupos de oposição como, automaticamente, possibilidade de deflagração do processo revolucionário; o caminho será mais longo e difícil que uma leitura rápida e desatenta dos ensaios possa sugerir. Em *Contrarrevolução e revolta*, há o argumento de que, tamanha era a insatisfação gestada nas sociedades de capitalismo desenvolvido, que os grupos de *outsiders*, ao mostrarem as irracionalidades e as falhas do modo de produção vigente, poderiam catalisar uma revolta contra o mesmo: a estratégia não se constituía apenas do confronto político e da violência revolucionária, tal como praticadas durante a década de 1960, pela minoria ativista, mas do trabalho de educação política que poderia reunir os insatisfeitos em uma Frente Única [em massa]. Esta é uma mudança de posição em relação a *O homem unidimensional*, de acordo com

³⁷ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 285.

³⁸ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 51.

³⁹ Idem, p. 51.

Douglas Kellner:⁴⁰ a Nova Esquerda precisava atualizar suas formas de atuação em virtude do quadro que não eram mais de unidimensionalidade, mas de ambiguidade, de desintegração e de submissão de toda a sociedade a um grupelho de organizações monopolísticas: o papel da negação, na dialética, orienta a elaboração da nova estratégia à medida que a sociedade produz forças, em si mesma, que a contradizem, tais como *outsiders*, minorias, radicais, massas de desempregados, de insatisfeitos, de pessoas sem controle sobre a própria vida – em suma, quase toda a sociedade administrada pelo capital, e que poderia portar uma nova consciência acerca das falhas do capitalismo, seria a mediação entre o presente e uma potencial sociedade qualitativamente diferente.

Com efeito, as formas das ações da Nova Esquerda e de sua *Grande Recusa* eram heterodoxas⁴¹ em relação àquelas empregadas pelo marxismo tradicional, que continuava apostando no proletariado industrial [integrado à ordem; revolucionário “em si” em lugar de “para si”, objetivamente em lugar de subjetivamente, passivo em lugar de ativo; composto mais de colarinhos-brancos, técnicos e engenheiros que de trabalhadores braçais; conservador e estabilizado. Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse chega a declarar o proletariado norte-americano adquiriu uma consciência “antirrevolucionária,”⁴² uma vez que o grau de integração sob o qual vive é inexistente em outro lugar do planeta; em *Libertando-se da sociedade opulenta*, o Autor argumenta que o projeto emancipatório encontra-se em dificuldade de efetivação em virtude de grande parte das necessidades materiais e culturais serem atendidas], nos partidos [de vanguarda] e nas organizações tradicionais de trabalhadores. Em *Teoria e Prática*, Marcuse argumentou que a classe trabalhadora que vivia sob os países mais desenvolvidos do capitalismo monopolista, integrada materialmente, foi absorvida não apenas em termos de consciência, mas de ser social, seus interesses e necessidades estavam compassados com o que o capitalismo ofertava – em *A obsolescência do marxismo* [1966], Marcuse argumentara que a indústria cultural, operando pelas vias da publicidade e da diversão para o estímulo da demanda, não eram apenas parte da superestrutura, mas “parte do processo produtivo de base e dos custos necessários à

⁴⁰ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 292.

⁴¹ MARCUSE, H. “Perspectivas de la Nueva Izquierda Radical” In: *La sociedade carnívora*. Trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires: Godot, p. 82.

⁴² MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 15.

produção,⁴³ o que tornava os trabalhadores-consumidores veiculadores da ordem; o crescimento de trabalhadores de colarinho branco, de trabalho intelectual integrado à produção e do setor de serviços alargou a dominação para camadas da classe média. O resultado de tal processo não foi apenas a proletarização, também significou que a aplicação intensa da ciência e da técnica ao processo produtivo aumentou a dominação do mundo da mercadoria, a criação de novas necessidades e da satisfação [forçada] das mesmas, resguardando um nível de vida relativamente alto se comparado com o custo humano da intensificação da exploração de subprivilegiados dos países dependentes/subdesenvolvidos; significou um “aburguesamento”⁴⁴ das classes trabalhadoras dos países centrais do capitalismo. Em suma, em *Fracasso da nova esquerda* [*Scheitern der Neuen Linken?*], Marcuse argumentou que a significação história da Nova Esquerda foi a edificação de um projeto, reprimido pelo *status quo* desde o início, de transformação radical na sociedade no seu conjunto, mas diferente das revoluções anteriores, uma vez que partiria das condições históricas formadas sob o capitalismo avançado. O suporte dessa revolução seria uma classe trabalhadora cuja base quantitativa era maior em relação ao antigo proletariado e que englobaria camadas de classe média outrora independentes, uma base social que não se caracterizava mais pela antiga miséria material do proletariado do século XIX, e que não se recrutava mais [apenas] nessas fileiras.⁴⁵

A oposição radical, ou Nova Esquerda, adotou outras formas de pensamento e ação por estar sob o contexto da sociedade “totalitária” de “coordenação técnico-econômica não terrorista,”⁴⁶ “autoritário-democrática,”⁴⁷ unidimensional, que integra materialmente os dominados com necessidades controladas e permitidas para reproduzirem a ordem do capitalismo monopolista, ou, ainda, sob o contexto da ambivalência e da encruzilhada entre contrarrevolução e revolta. Eis algumas das formas da oposição radical que, mesmo atuando sob a sociedade que critica,

⁴³ MARCUSE, H. “A obsolescência do marxismo” In: (vários) *Opções da esquerda*. Trad. de Luis Augusto do Rosário, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 195.

⁴⁴ “*L’ embourgeoisement*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilé, 1976, p. 68.

⁴⁵ MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilé, 1976, pp. 26-27.

⁴⁶ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 42.

⁴⁷ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 52.

“antecipam”⁴⁸ os modos de vida não-alienados de uma possível sociedade a ser construída:

- [1] dirige-se contra a totalidade do funcionamento da sociedade, contra a sua forma de comodidade do homem e das coisas, contra a imposição de valores e sua falsa moralidade; assim, com sua consciência e sua “rebelião instintual”⁴⁹ [a própria liberdade torna-se uma necessidade “biológica”⁵⁰ e vital (ver abaixo em 2.2 – *Nova sensibilidade*)], isola-se das massas e dos trabalhadores organizados [a maioria integrada à estrutura social do capitalismo de monopólios, à posição contrarrevolucionária dos sindicatos e ao reformismo dos partidos dominantes⁵¹]. Em termos de base social da oposição, não se trata de substituir o proletariado, a classe revolucionária por excelência segundo a teoria marxista, pela classe média ou pelo lumpemproletariado. Trata-se, apenas, conforme Marcuse propõe em *Contrarrevolução e revolta*, de não considerar o proletariado da segunda metade do século XX com fetichismo, imputando a ele as mesmas características que o tornaria equivalente ao proletariado descrito por Marx, no século XIX. Existem três qualidades que, para a teoria marxista, tornaram a classe trabalhadora o sujeito potencialmente revolucionário: a] só ela paralisa a produção; b] constitui a maioria da população; c] sua existência é negação da sociedade capitalista. Em conjunto, as três qualidades tornam o proletariado categoria, ao mesmo tempo, socioeconômica e política [por ser alienado, despe-se de características burguesas e luta contra elas para superar a sociedade que o mutila]. Contudo, somente a primeira característica se aplica à classe trabalhadora norte-americana do início da década de 1970: ela deixara de ser a negação absoluta da sociedade existente e compartilhara as mesmas necessidades e aspirações disponibilizadas pelo todo, por isso, mesmo que esta classe tivesse assumido o poder, a transição ao socialismo não teria sido garantida; ademais faltaria legitimidade à “ditadura do proletariado”, à medida que os trabalhadores fabris não eram mais o maior contingente populacional dos EUA. Portanto, em lugar do fetichismo do trabalho, a Nova Esquerda teria de apostar na contradição entre as classes dependentes contra o capitalismo de monopólio: as necessidades criadas e não satisfeitas poderiam se tornar

⁴⁸ “*Anticipations*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 76.

⁴⁹ “*Instinctual rebellion*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 51.

⁵⁰ “*Biological*”. Idem, p. 51.

⁵¹ MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 18.

força subversiva e preparação de terreno para o desenvolvimento da consciência política da população trabalhadora, mas não o ressurgimento da antiga consciência proletária. Ocorreria, em verdade, uma luta das classes dependentes contra o capital monopolista e contra a “estrutura política sindicalista,”⁵² elas planejavam a abolição do modo de produção estabelecido a que estavam submetidas. Em *Teoria e prática*, Marcuse analisou as palavras de ordem da Nova Esquerda, sob o contexto de seu enraizamento em setores mais amplos que a antiga classe operária, argumentou que *slogans* como “Poder ao povo” e “Guerra do povo contra os EUA”⁵³ expressavam o sentimento de que havia um largo contingente populacional sob a dominação [nas fábricas, nos escritórios, nos supermercados, nas escolas, nas universidades, nos bairros periféricos, na vestimenta...] do capitalismo monopolista e que precisava ser politizado para a possibilidade de formação de uma consciência orientada para a revolução socialista e/ou para se evitar novos fascismos. Para Marcuse, as bases da população formam uma comunidade de dominados que, mesmo com interesses divergentes entre si, ganham universalidade oposta aos dominadores. Se organizadas regionalmente, poderiam evoluir de forma autogestionária e solidária, uma vez que seriam instituições concernidas, próximas e coordenadas de maneira não abstrata. Solidariedade e autogestão são revolucionárias caso não estejam colonizadas pelos tentáculos da pseudodemocracia sob o neocapitalismo: fundam-se em uma estrutura pulsional que permite o salto qualitativo do princípio de desempenho para a edificação de uma sociedade diferente.⁵⁴ Assim, a Nova Esquerda deu conteúdo concreto à hipótese abstrata de “mudar o mundo”, tal como Marcuse argumenta em *Fracasso da nova esquerda* [*Scheitern der Neuen Linken?*], e era, ela mesma, a “referência concreta”⁵⁵ das categorias dialéticas como negação e contradição: não se tratava de trocar *um* sistema de dominação por outro, mas fazer um “salto” a um estado qualitativamente novo de civilização, no qual as pessoas poderiam desenvolver de modo solidário suas próprias necessidades e possibilidades.⁵⁶

⁵² MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 46.

⁵³ “Power tho the people”, “Guerre du peuple aux Etats-Unis”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 88.

⁵⁴ Idem, p. 91.

⁵⁵ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 300.

⁵⁶ MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, pp. 27-28.

- [2] O argumento de Marcuse, em *Ensaio sobre a libertação*, envereda por encontrar grupos organizados com consciência e com necessidades [e frequentemente desorganizados] que teriam poder de *catalisação* da rebelião à medida que potencialmente absorveriam a maioria de trabalhadores industriais para suas fileiras, pois simbolicamente os representam – seus interesses são os de defesa dos oprimidos, de desmascaramento dos interesses de classe apresentados como se fossem os do interesse nacional e/ou do interesse comum, suas ações caracterizam-se por uma solidariedade espontânea e pela defesa da vida [não a vida de senhor ou de escravo, mas a de homem e de mulher]. O proletariado tradicional não detém o monopólio do desenvolvimento de necessidades e consciência que tornam o grupo sujeito da mudança social qualitativa; também podem formá-las e assim se constituírem os intelectuais, os estudantes, os desempregados e os não-empregáveis, os que são reprimidos pela moral sexual predominante, os que são objeto de discriminação étnica, os pacifistas, as mulheres vitimadas tanto pela violência da sociedade de classes como pela patriarcal, os ecologistas, os que são vitimados por repressões intoleráveis e, em suma, os não-integrados. De forma organizada, os grupos da Nova Esquerda conseguiriam catalisar a insatisfação se, em lugar de procurarem a libertação de maneira individual ou na constituição de um grupo que viva à margem da sociedade, fizerem o trabalho da articulação entre particular e universal na “*dialética da libertação*,”⁵⁷ tal como Marcuse argumentou em *Contrarrevolução e revolta* e em *Libertando-se da sociedade opulenta*: a libertação individual ocorre dentro do contexto político de crítica radical das instituições em vigência, não há libertação individual sem a social e vice-versa.⁵⁸

- [3] É uma oposição fragmentada e dividida, fenômeno que dificulta suas ações: a esquerda sempre esteve dividida – a defesa da propriedade privada e das instituições une os defensores do *status quo*, mas falta meta tangível aos que querem sua abolição, uma vez que “agem sob um céu aberto de numerosas alternativas e metas, estratégias e táticas.”⁵⁹ De qualquer forma, a divisão nem sempre impediu ou retardou a revolução, tal como expressa o exemplo da divisão entre mencheviques e bolcheviques – somente

⁵⁷ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 54.

⁵⁸ “A liberdade 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 uma sociedade não-livre [...] A consciência do fato brutal de que, numa sociedade sem liberdade, nenhum indivíduo e nenhum grupo particular pode ser livre, deve estar presente em todos os esforços para criar condições de uma recusa efetiva do ‘*Establishment*’”. Idem, pp. 54-55.

⁵⁹ Idem, p. 43.

nas lutas a estratégia correta é testada na prática; a situação é diferente onde o movimento ainda não se enraizou e não ganhou base popular, quando está sujeito à perseguição, onde a estratégia revolucionária não está na agenda e apenas prepara terreno para ela. Por isso, Marcuse argumenta, em *Contrarrevolução e revolta*, que é necessário suspender os conflitos ideológicos para alcançar crescimento numérico – crescimento quantitativo é pressuposto para conversão à qualidade. E, se de um lado, a divisão fragmenta o movimento, de outro, tal como Marcuse argumenta em *Teoria e prática*, este ganha “pontos de apoio”⁶⁰ para unificá-lo em escala nacional [nos EUA]: são grupos que não trabalham com o conceito coisificado de “classe trabalhadora” e, assim, podem incluir as classes médias e a *intelligentsia* como setores que podem contribuir com a transformação.

- [4] Novos grupos empreendem ações políticas de preparação e de educação para a mudança [descolonizar a consciência das pessoas, uma vez que a administração capitalista as tomou completamente – eis o primeiro passo para a mudança, a saber, a emergência de uma nova subjetividade; contudo, Marcuse não deixa de considerar que a educação se faz com a práxis (protesto, confrontação, rebelião)] sob um quadro de incerteza e de inconstância, e não mais de certeza do papel revolucionário de proletariado [no momento, integrado]. São tais grupos que mantêm vivo o “fator subjetivo”⁶¹ da transformação e, por isso, a migração do proletariado industrial para novos grupos de oposição radical, naquilo que concerne à transformação qualitativa da sociedade, não significa apenas sinal de enfraquecimento; pode ser, também, o elemento que traz à tona novos sujeitos históricos da mudança, grupos que não estão integrados totalmente e que estão livres para transvalorar radicalmente os valores estabelecidos – eles reexaminam o alcance da democracia parlamentar e, por fora do proletariado industrial [mas tentando catalisá-lo e tirá-lo da órbita da administração capitalista], mantêm a chama da transformação acesa, empreendem o longo e perseverante trabalho de educação política como autoeducação e educação dos outros:

Os que são educados 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

⁶⁰ “Points d’appui”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 85.

⁶¹ “Factor subjective”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 56.

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 da reconstrução radical da sociedade: transformação da espontaneidade imediata em espontaneidade organizada.⁶²

Mas por educação, Marcuse não está tomando apenas as discussões de formação política dentro das organizações, o ensino formal ou as ações individuais [autoeducação]. Também são educativas as atividades que o *establishment* considera violentas: são ao mesmo tempo educativas e políticas ao interromperem ou perturbarem as audiências dos tribunais, ao ocuparem pacificamente edifícios que servem claramente a fins de controle político ou militar, ao interromperem com apertes e vaias os apoiadores das guerras imperialistas. Ademais, a educação, de acordo com o que Marcuse argumenta em *Libertando-se da sociedade opulenta*, possui caráter terapêutico: terapia no sentido de prática e teoria políticas que libertam o homem das formas de controle social, à medida que enfrentam a violência institucionalizada e a doutrinação para a servidão, com efeito, contribuem para formar novas necessidades que desejam uma vida melhor do ponto de vista qualitativo.

- [5] Por não negligenciar o “fator subjetivo”, a Nova Esquerda tem apreço pelos problemas de ordem psicológica e pela Psicologia como tal, uma vez que esta possui uma significação política: subverter a experiência, as necessidades, as satisfações, a subjetividade e lutar por uma sociedade qualitativamente diferente são questões que expressam o entrelaçamento entre política e Psicologia. Tal como também expressam a denúncia de que, sob o princípio de realidade vigente, a manipulação social também passa pelo inconsciente e pela superimposição de necessidades socialmente construídas e de interesse ao *status quo*; a luta contra os tabus e as repressões que, se eliminados ou relaxados, redundam em ativação de impulsos reprimidos que podem abalar, nos próprios átomos sociais, o sistema que superimpôs suas necessidades; a formação de um espaço na dimensão psíquica de entrelaçamento entre necessidades e liberdade. Em *Fracasso da nova esquerda* [*Scheitern der Neuen Linken?*], Marcuse argumenta que, nos termos pulsionais que caracterizam a “Psicologia profunda”,⁶³ questões políticas como as da construção da identidade individual, que atravessam a relação entre os sexos e entre as gerações, não podem ser consideradas apenas como uma questão de

⁶² MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 53.

⁶³ “*Psychologie des Profondeurs*”. MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 22.

“alienação” individual, mas como algo que revela uma ordem universal [sociedade e seu princípio de realidade] contrária aos desejos e os interesses particulares, a mostrar como os problemas políticos se revelam ao psiquismo individual; assim, pela terapia, há a oportunidade de politizar a consciência e o inconsciente de tal forma que o indivíduo receberia a oportunidade de, em outras palavras, contrapolitizar-se.⁶⁴ Sob o capitalismo monopolista, o modo de integração à sociedade repousa essencialmente na introjeção dos controles sociais pelos átomos sociais que, assim, reproduzem o sistema e a servidão voluntária – canalizar, sistematicamente, necessidades pulsionais e satisfações pela via da comercialização da sexualidade [dessublimação repressiva, como Marcuse argumentou em *O homem unidimensional*] e pela liberação da agressividade primária não somente nas guerras imperialistas, mas na criminalidade crescente e na brutalidade da vida cotidiana, são expressões da colonização do psiquismo individual pela política hegemônica na sociedade. A terapia política é uma resposta da Psicologia não-conformista à cruzada do princípio de realidade vigente contra o indivíduo. Individualização e pessoalização, não são identitárias à despolitização: o “retorno ao eu”⁶⁵ recaptura uma dimensão da transformação [subjetividade, consciência individual] importante, uma vez que ela não existe se indivíduos não a efetivarem. Por isso, em *Ecologia e crítica da sociedade moderna* [1977], Marcuse enfatizou a necessidade de fazer “política na primeira pessoa.”⁶⁶

- [6] Para lidar com o hiato que se abriu entre a Nova Esquerda e a classe trabalhadora, Marcuse considera que a *forma* da ação e a estratégia das organizações são questões urgentes. Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse argumenta que a consciência trabalhista deve-se converter em consciência socialista [política], mas tal conversão somente seria alcançada com uma estratégia diferente da tradicional vanguarda leninista, que apregoava o desenvolvimento da consciência de classe ocorrendo “de fora para dentro,”⁶⁷ embora tal trabalho ainda tenha sua relevância caso se considere que o desenvolvimento de uma consciência “exterior” se dirija a toda a população oprimida e assalariada e não apenas à classe operária, tal como Marcuse argumenta em *Teoria e*

⁶⁴ Idem, p. 22.

⁶⁵ MARCUSE, H. “Ecologia e crítica da sociedade moderna” In: LOUREIRO, I. (Org.) *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 150.

⁶⁶ Idem, p. 150.

⁶⁷ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 47.

Prática,⁶⁸ uma vez que o capitalismo monopolista/neoliberalismo radicalizou a oposição entre trabalho assalariado e capital, este pode ser um fenômeno a forçar a ruína do capitalismo a partir de seu interior, não apenas de uma consciência construída exteriormente. Para mostrar como as organizações de oposição radical pensaram em novas estratégias, Marcuse cita as atividades de dois grupos, a saber, a *Sinistra Proletaria*, da Itália, e o *Base-Ouvrière*, da França: para ambos, os membros intelectualizados dos grupos empreendiam o processo de pesquisa e entregavam o resultado para os operários, em seguida, estes, e não os líderes das organizações, educavam [politicamente] os demais trabalhadores. Isto é, cada membro do grupo atuava “a partir de sua própria base”⁶⁹ e não sob a liderança centralizada da antiga organização de vanguarda. Esta, e nas primeiras décadas do século XX, assumiu a liderança da teoria e da prática, pois estava enraizada entre a classe trabalhadora e vivia a experiência imediata da pobreza e da opressão, era um correlato da massa proletária e não mero blanquismo. Porém, no âmbito das metrópoles imperialistas da segunda metade do século XX, a situação era diferente. Para o caso dos EUA do início da década de 1970, partido de oposição radical e de massas seria um anacronismo histórico sob o capitalismo estatal-monopolístico, uma vez que o crescimento de um partido de vanguarda corresponde ao final da fase liberal, com estrutura parlamentar ainda em funcionamento; contudo, na segunda metade do século XX, o partido de vanguarda ainda existente na Europa Ocidental havia se tornado “veículo de contrarrevolução”⁷⁰ e administrador de grandes cidades; em contrapartida, a oposição radical convertera-se em oposição extraparlamentar. Portanto, qual forma deve adotar a oposição radical? Descentralizada e ao mesmo tempo organizada, a oposição radical não tem no horizonte o assalto ao poder com o apoio de uma massa dirigida por um partido de vanguarda: as classes trabalhadoras vivem sob o predomínio de uma consciência reformista, quando não conservadora. Como a transição ao socialismo é pensada por Marcuse fora do modelo da revolução burguesa [mudança gradual com o poder econômico precedendo a tomada do poder político], que pressupõe que os trabalhadores tivessem de controlar as fábricas para, em seguida, alcançarem o poder político – e estariam em processo revolucionário –, Marcuse propõe uma inversão do modelo burguês de revolução, a

⁶⁸ MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 90.

⁶⁹ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p.46 [grifo do autor].

⁷⁰ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 48.

saber, um controle político sobre o poder econômico. Trata-se da recuperação da tradição dos conselhos [soviéticos, *Räte*]: uma radicalização que enfraquece e desmantela o sistema estabelecido [de monopólios], descentralizando-o e desburocratizando-o; os conselhos são organizações de autodeterminação e autogoverno em assembleias populares locais, a expressarem o obsoletismo histórico dos partidos burocráticos de massa e a necessidade de encontrar novas fontes de iniciativa, organização e liderança. A forma do conselho é contrária às instituições monopolísticas, pois caracteriza-se pela democracia direta: nas universidades, por exemplo, sem a participação dos estudantes na administração, as reformas educacionais continuam muito lentas ou inexistentes; nas fábricas, o controle dos trabalhadores levaria ao alívio da carga de trabalho, à organização mais eficaz, ao desenvolvimento da iniciativa operária. A longo prazo, a democracia direta afrouxaria o vínculo entre processo de trabalho e processo de realização de capital, contribuiria para eliminar a produção do supérfluo e do obsoletismo planejado, deixaria a tecnologia livre das restrições e distorções a que está sujeita [acerca deste papel da tecnologia, ver abaixo 2.2 – *Nova sensibilidade*, 3.1 – *Redução estética* e 3.3 – *Ethos estético*].

- [7] Além da questão da atuação política a partir da própria base, dos conselhos e da democracia direta, outra questão importante, que concerne à forma das organizações da Nova Esquerda, é a *longa marcha mediante as instituições*: em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse argumenta que um estudante universitário e engajado, após sua formatura, atuará nas instituições vigentes. O que fazer para continuar a contribuir com a luta por uma sociedade qualitativamente diferente a partir do momento que este formado saiu do movimento estudantil?

Trabalhar contra as instituições estabelecidas enquanto se trabalham nelas, mas não, simplesmente, ‘perfurando de dentro para fora’ e sim ‘realizando bem o seu trabalho’, aprendendo [como programar e ler computadores, como lecionar em todos os níveis de educação, como usar os meios de comunicação de massa, como organizar a produção, como reconhecer e frustrar o obsoletismo planejado, como planejar etc.] e, ao mesmo tempo, preservando a sua própria consciência no trabalho com os outros.⁷¹

Marcuse argumenta que a longa marcha mediante as instituições precisa ser acompanhada de montagem de contrainstituições. Estas são objetivos do movimento, mas sofrem com a carência de recursos, devem se tornar competitivas, especialmente,

⁷¹ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 60.

entre os meios de informação e comunicação de massa “livres” e radicais, uma vez que a esquerda radical não tem acesso às grandes redes de informação e doutrinação e cai no isolamento. O mesmo ocorre com o desenvolvimento de escolas independentes e universidades livres: neutralizam a educação do *establishment* e oferecem um ensino diferente e qualitativamente superior. Douglas Kellner⁷² atribui à combinação da longa marcha mediante as instituições com a construção de contrainstituições outra vantagem, a saber, o mérito de contestar a tese canônica, e ainda em vigor em parte da esquerda tradicional, de colapso do capitalismo: em lugar de negligenciar a práxis e esperar pelo colapso do modo de produção em vigência que, por si só, cairia apocalipticamente após uma crise final e daria margem à revolução social triunfante, o argumento de permanência na luta diária, dentro das instituições, procurando melhorá-las e esclarecendo seus limites, mostra que são possíveis instituições e outra sociedade qualitativamente superiores, assim, contribui para engajar as pessoas na luta e para adquirem consciência de que a mudança social será obra delas.

- [8] A Nova Esquerda é constituída de grupos que empreendem uma “rebelião moral”⁷³ porque dirigem-se contra o funcionamento, a prosperidade, os valores, os objetivos hipócritas e agressivos, a religião que blasfema, a performance que viola o valor apregoadado. Marcuse cita os itens da crise moral na sociedade vigente que expressa a dificuldade que esta tem para conseguir coesão social: indisciplina às regulamentações no trabalho, negligência, indiferença, greves, boicotes, sabotagens, ações de ilegalidade gratuitas, crescimento da violência a ponto de se tornar fora de controle ou necessitar de controle totalitário para contê-la, insanidade mental, descrença nos valores propagados; em suma, a “fibra moral”⁷⁴ [atitude positiva da população subjacente diante do que tem a realizar] que mantém a sociedade em funcionamento está em crise. A própria existência de uma oposição radical poderia ser um item a mais na conta da crise de fibra moral da sociedade vigente: é uma oposição que tem repulsa à política prevalecente e tradicional [a oposição radical posiciona-se contra os partidos e os mecanismos institucionais viciados, contra o trabalho dentro deles e qualquer tipo de colaboração com a democracia parlamentar⁷⁵]. Trata-se de um protesto que é parte do metabolismo

⁷² KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 306.

⁷³ “*Moral rebellion*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 62.

⁷⁴ “*Moral fiber*”. Idem, p. 83 [entre aspas, no original].

⁷⁵ No *Ensaio sobre a libertação*, Marcuse argumenta que o protesto da oposição radical reexamina a democracia burguesa não pelo critério do marxismo ortodoxo, uma vez que este reconhece-a como

[ver abaixo em 2.2 – *Nova sensibilidade*] dos membros da Nova Esquerda e que recusa o jogo eleitoral como forma de transformação; este é denunciado como uma ação que atrasaria a criação de uma sociedade livre porque caminharia em ritmo de caracol até que, após séculos, a oposição alcançaria algum resultado [se a democracia parlamentar não for interrompida]. A oposição radical, assim, ganha contornos de desrespeito às normas, de anarquismo e até de não-politicismo.⁷⁶ Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse argumenta que as contraimagens e contravalores anunciados pela Nova Esquerda dos EUA, que vão além da redução da luta ao jogo eleitoral, funcionam como diminuição do poder do princípio de desempenho; tratam-se de comportamentos não-competitivos, de rejeição da brutalidade, do desmascaramento da produtividade capitalista, da afirmação da sensibilidade e da sensualidade, da defesa da ecologia, do feminismo, da recusa do heroísmo de guerra e da rejeição do culto puritano. Em *Fracasso da nova esquerda [Sheitern der Neuen Linken?]*, Marcuse considera que há sinais das mensagens da Nova Esquerda em lugares diferentes de seu círculo de nascimento à medida que, desorganizadamente e de modo difuso, greves, absenteísmos,

positiva por se comprometer com os direitos civis e com a liberdade [limitada] e, assim, julga que ela permite o desenvolvimento e a organização da dissidência. A oposição radical considera que, sob o capitalismo monopolista, houve formação e autorização de direitos e liberdades que agem, apenas, de acordo com o interesse do capital monopolizador e, assim, os dissidentes são facilmente contidos de modo que são, também, tolerados: mesmo a oposição é absorvida e, sem base de massa, é frustrada – trabalhadores concordam com a legalidade democrática e esta aparece como rendição à estrutura de poder prevalente [de outro lado, como o capitalismo monopolista é compelido a estender e fortificar sua dominação em casa e no exterior, a luta democrática ocorrerá com os conflitos nas instituições democráticas existentes]. O capitalismo monopolista elabora um processo semidemocrático que atua contra a mudança radical ao produzir e sustentar uma maioria popular que sustenta o próprio *status quo*; assim, a oposição denuncia o geral como errado e, embora ela possa usar o método de persuasão, tem poder reduzido por não conseguir concorrer com o acesso às mídias de massas que falam dia e noite no interesse dos dominadores. É preciso pensar no próprio conceito de democracia, se ela significa um autogoverno de um povo livre e justiça para todos, a realização dela supõe, para a oposição radical, abolição da pseudodemocracia vigente; assim, a luta por democracia demanda formas propriamente antidemocráticas aos olhos das instituições constituídas e joga a oposição radical em ações extraparlamentares, em luta pela efetivação dos direitos e das liberdades constitucionais para a vida diária das minorias oprimidas, em atividades subversivas e que encontra resistência da maioria, uma vez que seria considerada exagerada na aplicação da igualdade e da justiça. Ademais, a oposição radical não permanece legal o tempo todo: suas ações são contrárias às leis vigentes e a ilegalidade é dada à medida que a construção da democracia significa destruir as leis e a sociedade em vigência – a radicalização do movimento para vias extraparlamentares isola a oposição das massas e a leva para a derrota à medida que a lei e a ordem são apresentadas [despidas de suas características negativas], pelo *status quo*, como democráticas e imputam culpa às ações radicais. Contudo, Marcuse adverte que, por exemplo, somente as ações estudantis que aglutinam massas podem interromper a Guerra do Vietnã: trata-se de denunciar a democracia estabelecida como pseudodemocracia de massas à medida que a opinião pública foi doutrinalizada sob condições não-democráticas e, assim, apoia os governos conservadores; além disso, é questionável se os indivíduos que dão apoio à ordem tenham suas individualidades construídas – tal como pensada pelo liberalismo – e que conferiam soberania para fazerem qualquer tipo de julgamento. Cabe à oposição radical justamente mostrar o quanto a lei e a ordem traíram os valores liberais que elas professam e o quão ilegítima a sociedade se tornou à medida que traiu suas próprias concepções.

⁷⁶ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 63.

sabotagens dissimuladas, revoltas contra direções sindicais, protestos de minorias oprimidas, declínio da ética do trabalho mostram que a estabilidade do capitalismo foi abalada internacionalmente.

- [9] É impossível separar a questão da “rebelião moral” da *contracultural*: outra sociedade, outros valores e outra moral são propagados nos documentos e nos protestos da Nova Esquerda. Contudo, Marcuse adverte que se as ações limitarem-se ao âmbito restritivamente individual, perde seu impacto político ao circunscrever as ações dos militantes à subserviência a gurus, a seitas pseudoreligiosas, à dependência de drogas lícitas e ilícitas, a um anti-autoritarismo abstrato que despreza a teoria, ao ritualismo fetichizado do marxismo; em suma, tudo o que expressa resignação.⁷⁷ Também é impossível separar a rebelião moral e a contracultura da política como tal: se a base potencial da revolução aumentou, à medida que não contempla *apenas* o proletariado tradicional, grupos outrora negligenciados e mantidos fora da política, de acordo com a perspectiva do marxismo ortodoxo, fariam, para a Nova esquerda, uma revolução não apenas cultural, mas política, uma vez que se derrubariam as velhas formas de representações políticas da sociedade de classes.⁷⁸

- [10] Os protestos da oposição radical são irônicos e satirizam a dimensão política: acusam o *esprit de sérieux* que permeia a política profissional e que desrespeita os valores que ela mesma professa, desmascaram o cinismo da seriedade que governa o todo. *Épater la bourgeois* [chocar a burguesia] cumpre o papel do protesto até certo ponto; daí em diante, é preciso construir uma crítica séria e com disciplina revolucionária. Tal consideração de Marcuse expressa dois momentos da incipiente história da Nova Esquerda: no primeiro, chocar foi eficiente, mas o efeito, efêmero; para o segundo, não basta o choque, é preciso construir um outro *esprit de sérieux*, outras racionalidade e sensibilidade para, de modo eficiente, contribuir com a abolição da sociedade de classes. Assim, Marcuse endereça aos grupos radicais a advertência de que, para lutar contra o adestramento da consciência em universidades, contra a linguagem unidimensional dos meios de comunicação de massa e contra a redução da arte à forma-mercadoria, não é preciso apregoar a destruição de toda a razão e enveredar

⁷⁷ MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilé, 1976, p. 19.

⁷⁸ Idem, p. 30.

pelo anti-intelectualismo; este funcionaria como “anestesia da consciência”⁷⁹, como adesão cega a autoridades e como obstáculo a novas formas de crítica e de análise autônoma. A proposta de Marcuse, na conclusão de *Contrarrevolução e revolta* e na de *Teoria e prática*, aos grupos radicais e a revolução cultural empreendida por eles, é a de unidade entre instintos e razão, estrutura pulsional e consciência, tal como ocorreu em Maio de 1968:⁸⁰ não se vence as forças reacionárias apenas pela luta de libertação instintual [para Marcuse, o erro de Wilhelm Reich foi acreditar que a libertação sexual seria suficiente para derrotar do fascismo, uma vez que ela pode ser encaminhada (redução da quantidade de dispêndio de energia física no trabalho e da quantidade de horas trabalhadas no dia, abolição e/ou relaxamento de tabus) e absorvida pelo mundo da produção de mercadorias e impede que a energia sexual seja transformada em erótica, o que demandaria mudança do modo de vida em escala política e social]; a rebelião instintiva ganharia eficácia e se tornaria uma força política se não estivesse descompassada da razão, uma vez que existiria tanto a recusa absoluta do intelecto em apoiar o *establishment*, como a mobilização para o trabalho da mudança. As pessoas, ao lançarem mão tanto de faculdades cognitivas como de sensoriais, seriam capazes de destruir o véu tecnológico e ideológico que oculta a realidade; com pulsões e razão livres, edificariam em si mesmas uma individualidade que venceria a coisificação reinante – prática política emancipatória não separa a razão dos instintos. Para Marcuse, a racionalidade da libertação consiste em:

As ideias e metas da revolução cultural têm seus alicerces na situação histórica real. Têm uma possibilidade de tornar-se verdadeiramente concretas, de afetar o todo, se os rebeldes conseguirem submeter a nova sensibilidade [a libertação individual, particular] à disciplina rigorosa da mente [*die Anstrengung des Begriffs*]. Só esta pode proteger o movimento da indústria de diversões e do manicômio, canalizando as suas energias para manifestações socialmente relevantes. E quanto mais o poder insano do todo parece justificar qualquer contramão espontânea [não interessa até que ponto seja destrutiva], mais o desespero e o desafio devem ser submetidos à disciplina e à *organização* políticas. A revolução nada é sem a sua própria racionalidade. A gargalhada libertadora dos *Yippies*, sua incapacidade radical para levar a sério o jogo sangrento da ‘justiça’, da ‘lei e ordem’, pode ajudar a despedaçar o véu ideológico mas deixa intacta a estrutura atrás do véu. Esta só pode ser derrubada por aqueles que sustentarão o processo de trabalho estabelecido, que constituem a sua base humana, que reproduzem os seus lucros e benefícios. Incluem um setor cada vez mais numeroso de classes médias e da *intelligentsia*. Atualmente, só uma pequena parcela dessa imensa população verdadeiramente subjacente está se movimentando e está cônica.

⁷⁹ “*Anesthésie de la conscience*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 86.

⁸⁰ Idem, pp. 91-92.

Ajudar a ampliar esse movimento e essa conscientização é a tarefa constante dos grupos radicais ainda isolados.⁸¹

Além de formar sua própria racionalidade, a Nova Esquerda precisa pensar em formas inéditas de organização. Isto porque, em *Teoria e prática* e em *Fracasso da nova esquerda* [*Scheitern der Neuen Linken?*], Marcuse argumenta que ações espontâneas e subjetivas são libertárias, uma vez que não se deixam viciar pelos procedimentos autoritários das organizações tradicionais, centralizadas, burocráticas e integradas ao *status quo*. Contudo, a espontaneidade pode tornar-se “inoperante”⁸² caso não redunde em uma forma de organização que não dê continuidade às ações da Nova Esquerda.

- [11] Acerca da questão da comunicação e da linguagem da Nova Esquerda, Marcuse considera, em *Contrarrevolução e revolta*, que quanto mais os objetivos forem integrais, e por assim dizer, “utópicos”, mais se afastam do universo do discurso estabelecido. Como explicado em *O homem unidimensional* [ver acima, em 1.4 – *Política e linguagem*], a linguagem do *status quo* é fechada aos conceitos e proposições da teoria marxista, as pessoas foram educadas pela ordem e têm compromisso com ela; por isso, romper com essa linguagem é lutar para anular a falsa consciência e para deixar as pessoas conscientes da necessidade de sua própria libertação. Não se pode usar uma linguagem que distancie a teoria da prática e opere uma redução generalizada dos conceitos dialéticos de Marx a um vocabulário básico.

Os conceitos dialéticos abrangem a realidade em processo de mudança e é esse processo que constitui a definição do próprio conceito.⁸³

Repetir rótulos não funciona à medida que não traduzem a situação real.

- [12] Teoricamente, Marcuse esclarece que a Nova Esquerda tem de evitar dois problemas: [a] a ritualização, à medida que enfraquece a oposição radical porque distorce a teoria marxista com repetição e petrificação de conceitos do século XIX e do início do XX e não mais aplicáveis à fase atual – os conceitos são históricos e o capitalismo tem um desenvolvimento em sua capacidade e em sua superestrutura, caso a teoria se isole desse desenvolvimento, torna-se não-histórica e antidialética. [b] A

⁸¹ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 127 [grifo do Autor].

⁸² “*Inopérante*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilé, 1976, p. 83.

⁸³ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 44.

petrificação da teoria viola a unidade entre teoria e prática: a primeira não mais acompanharia o desenvolvimento do capitalismo, por isso, perderia a condição de ser guia para aboli-lo; haveria um divórcio entre teoria e realidade, a primeira seria abstrata e dogmática. Mesmo que a unidade entre teoria e prática não seja imediata à medida que toda teoria é abstração, esta abrange a “totalidade de condições e tendências”⁸⁴ e é capaz de avaliar perspectivas abertas dentro de uma totalidade histórica. Os feitos da Nova Esquerda nos EUA e na Europa mostraram que o caráter histórico dos conceitos e a unidade entre teoria e prática apresentaram-se corretamente: nos EUA, a Nova Esquerda conseguiu ser uma ignição do processo de mudança e ativou as minorias negras, a oposição à guerra na Indochina e reexaminou o desenvolvimento do capitalismo; na França e na Itália, radicalizou o sindicalismo, combateu a petrificação da teoria marxista com uma análise da transformação do capitalismo e da base potencial da revolução. Em *Teoria e prática*, Marcuse também argumenta que, se as massas estão integradas, a teoria revolucionária não pode se apoiar nelas; com efeito, a tensão entre teoria e prática aumenta justamente porque uma se afasta da outra: sob o “neocapitalismo,”⁸⁵ repetir os conceitos reificados é um erro teórico e prático, assim, procurar por saídas sob a realidade histórica em que se encontra é uma tarefa da Teoria Crítica. Ela tem de avaliar se até mesmo o que foi rechaçado pela crítica marxiana como utopia ou como ideologia poderia ser retomado nas ações da Nova Esquerda, de considerar que a transição ao socialismo deve ser pensada na conjuntura em questão apenas por grupos minoritários, de considerar que a teoria se tornou abstrata, mas, por isso mesmo, aberta a novos elementos da prática que podem ter sido antecipados pela própria teoria.

Em conjunto, as características supracitadas da Nova Esquerda expressam uma crise pela qual passa a sociedade do bem-estar nos países centrais do “neocapitalismo”, diagnosticada por Marcuse na década de 1970. Os grupos que se organizaram, cresceram [mas não de modo suficientemente para se pensar em fazer algo semelhante a 1917] em *oposição* à inflação imanente ao sistema que, crescente, aumenta a pobreza [EUA, Inglaterra, Itália e França]; à pauperização decorrente da economia de acumulação e de exportação de capitais, que ameaça tanto a classe trabalhadora organizada nos velhos sindicatos como as classes médias desorganizadas; denunciaram a falta de meios de resolução para a dificuldade crescente de acumulação sob o

⁸⁴ Idem, p. 41.

⁸⁵ “*Néocapitalisme*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 71.

capitalismo; opuseram-se à pilhagem e ao esgotamento dos recursos naturais e materiais para a continuação do bem-estar em questão; verificaram que o crescimento do poder econômico e político dos países em desenvolvimento alterou a correlação de forças com os países centrais do capitalismo, a despeito de ocorrer uma integração óbvia entre os países centrais e periféricos; perceberam o risco que havia, para os países centrais do capitalismo, de países do Terceiro Mundo se destacarem de sua órbita e se alinharem a potências do “socialismo real”⁸⁶ [URSS ou China]. Assim, em 1969, em *Não basta destruir – sobre a estratégia da esquerda*, Marcuse considerou que a “única esperança” seria a Nova Esquerda, como verdadeira oposição à “coesão repressiva” presente no “capitalismo corporativo” e, em grande medida, no mundo soviético:

A Nova Esquerda é hoje a nossa única esperança. Ela tem como tarefa preparar-se, no pensamento e na ação, moral e politicamente, para o pensamento em que os conflitos inerentes ao capitalismo corporativo rompem sua coesão repressiva e se abra uma fenda na qual o verdadeiro trabalho pelo socialismo possa começar.⁸⁷

A citação expressa, outrossim, o envolvimento de Marcuse com os grupos da Nova Esquerda e o apreço do filósofo pela relação entre teoria e práxis: de um lado, ele viajava entre Europa e EUA para falar em conferências, escrevia artigos e livros que citavam e tratavam dos grupos de oposição foi declarado como o “pai da Nova Esquerda”⁸⁸ [embora Stephen Eric Bronner considere que, para o âmbito norte-americano, esse título seja exagerado⁸⁹] pela imprensa norte-americana dos anos 1960, recebia em sua própria casa os estudantes engajados e o movimento de libertação das mulheres; de outro, Marcuse embarçava-se com o título de “pai” e de “profeta” da Nova Esquerda, à medida que considerava que os estudantes tinham autonomia para

⁸⁶ Idem, p. 78 *et seq.*

⁸⁷ MARCUSE, H. “Não basta destruir – sobre a estratégia da esquerda” In: LOUREIRO, I. [Org.] *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 85.

⁸⁸ “*Father of the New Left*”. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 299 [entre aspas no original].

⁸⁹ “[...] Até a publicação de *O homem unidimensional*, por Marcuse, em 1964, a maioria dos intelectuais desconhecia totalmente a existência do Instituto de Pesquisa Sociais. Camus, Hesse e Sartre eram os europeus que exerciam influência real nos Estados Unidos daqueles dias, mas não a Escola de Frankfurt. A ideia de que a ‘teoria crítica’ teve alguma importância na formação na Nova Esquerda é na verdade um mito. *História e consciência de classe*, de Lukács, só apareceu em 1971, *Marxismo e Filosofia*, de Korsch, saiu pela primeira vez em 1970 e uma edição gravemente cortada das *Iluminuras*, de Benjamin, só em 1969; uma coletânea de Horkheimer intitulada *Teoria Crítica e A dialética do Iluminismo* foram publicadas em 1972, *A dialética negativa*, em 1973, ao passo que *O princípio da esperança*, de Bloch, só saiu em 1986. Nenhuma dessas obras ficou conhecida quando o movimento estava em ascensão, ou mesmo quando o futuro do Movimento dos Pobres de Martin Luter King estava sendo discutido, mas só quando a chama original começou a vacilar.” BRONNER, S. E. *Da Teoria Crítica e seus teóricos*. Trad. de Tomás, R. Bueno, Cristina Meneguelo, Campinas: Papirus, 1997, pp. 265-266.

elaborar suas ações e não precisavam de apadrinhamento, ademais, a relação dele com as várias organizações não era somente amistosa [muitas vezes, foi considerado “idealista” e “elitista”], tanto que o filósofo frankfurtiano chegou a denunciar o “anti-intelectualismo” e o sectarismo de alguns grupos.⁹⁰

Retomando a questão acima, quem é a Nova Esquerda? Seus membros e os grupos que mobiliza?

Abaixo, eis os grupos que Marcuse identifica com potencial catalisador da transformação e como ele os caracteriza; mesmo não sendo vanguarda revolucionária, poderiam destravar a luta de classes à medida que, de acordo com a interpretação de Anthony Giddens, expressavam “tensões imanentes dentro do sistema.”⁹¹ Vale, contudo, a advertência feita pelo próprio Marcuse a respeito de sua pesquisa: os grupos pesquisados não dispõem de base de massas e, assim, a mudança radical é avaliada como “abstrata, acadêmica, irreal,”⁹² o que torna a própria pesquisa sem sentido caso não se considere que forças revolucionárias emergem no próprio processo de mudança. Em 2.1.1 e 2.1.2 estão os grupos classificados por Marcuse como “privilegiados”⁹³ [intelectuais, estudantes e, de modo geral, aqueles que fazem parte ou são futuros membros da “nova classe operária”], uma vez que eles dispõem de educação e posição para conhecer os fatos e suas relações, conseguem conhecer as contradições da sociedade opulenta e as consequências delas para as suas vítimas. Entre 2.1.3 e 2.1.4, os grupos “subprivilegiados”⁹⁴, uma vez que portam necessidades que o capitalismo monopolizado não satisfaz e que, também, não desempenham funções decisivas na produção [no marxismo ortodoxo, assim, não seriam potencialmente revolucionários]; contudo, sobretudo no Terceiro Mundo, compõem a massa necessária para a luta pela libertação nacional e que constituem “a ameaça mais grave ao atual sistema mundial do capitalismo.”⁹⁵ Em 2.1.5, há o caso do movimento de libertação das mulheres: como não foi encontrada classificação, feita pelo próprio Marcuse, de que se trata de um

⁹⁰ Idem, pp. 299-301.

⁹¹ GIDDENS, A. *Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. de Cibele Saliba Rizek, São Paulo: Unesp, 1998, p. 270.

⁹² “Abstract, academic, unreal”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 79.

⁹³ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 53. MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 19.

⁹⁴ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 53.

⁹⁵ Idem, p. 54.

grupo privilegiado ou subprivilegiado, ele não foi aqui exposto dentro de algum dos dois grupos. O mesmo vale para o movimento ecologista, exposto em 2.1.6. Em conjunto, todos os grupos citados são os agentes da dialética da libertação: em *Libertando-se da sociedade opulenta*, Marcuse argumenta que mesmo que não atinjam, imediatamente, o objetivo final, suas ações refreiam os mecanismos de repressão individual e mostram que há contradições internas na sociedade opulenta que podem levá-la à erosão e à derrota.

2.1.1 – O INTELLECTUAL

Tolerância repressiva, de 1965, bem como seu *Pós-escrito de 1968*, foram ensaios incendiários para a academia da época à medida que Marcuse mostrou, a seus pares, a parcialidade, a violência e o “tabu”⁹⁶ da pretensa neutralidade diante do *status quo*: as questões da tolerância e da intolerância, da violência revolucionária e da violência reacionária foram tratadas sem a clivagem ideológica do liberalismo, assim, o filósofo frankfurtiano condenou como violentos e partidários os pensamentos e as ações circunscritos à legalidade e à prática indiscriminada da tolerância, mesmo quando apresentados como dispositivos que garantissem o funcionamento da “democracia”. Douglas Kellner⁹⁷ interpreta o ensaio de 1965 como resposta de Marcuse à violência imperialista na América Latina e na Ásia, ao racismo, ao risco de aniquilação nuclear representado pela crise dos mísseis em Cuba, à escalada norte-americana contra o Vietnã e às atrocidades francesas contra os argelinos, aos escândalos de corrupção na eleição presidencial dos EUA... Ademais, o ensaio lança-mão do argumento de Franz Neumann, exposto em *Estado democrático e Estado autoritário*, ao divisar a violência reacionária da violência progressista – em *Marxismo soviético*, Marcuse havia citado tal diferenciação ao examinar o estatuto da violência empregada pela URSS em suas

⁹⁶ Douglas Kellner argumenta que a geração de intelectuais com a qual Marcuse lidava, nos Estados Unidos da América, havia sido formada sob o relativismo e a neutralidade e que considerou as propostas do professor Marcuse uma “pílula difícil de ser engolida”. Os professores colegas de Marcuse também não viam com bons olhos o envolvimento dele com os estudantes e, assim, ficavam em dúvida se Marcuse estava a favor ou contra os professores. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, pp. 281-284.

⁹⁷ Idem, p. 282.

instituições políticas.⁹⁸ Abaixo, eis o novo emprego da argumentação para o contexto norte-americano.

Contra a permissividade da tolerância pura, Marcuse adotou a estratégia de argumentar em favor de outro critério, diferente do liberal, uma vez que este encontrava-se solapado materialmente pelo capitalismo monopolista, para saber quais pensamentos e ações seriam justificáveis os positivados nas instituições estabelecidas ou os de grupos pertencentes à Grande Recusa [resistência às guerras imperialistas, ataque aos militares, lutas e boicotes contra ações governamentais, desobediência civil, marchas para Washington, ocupação de universidades e fábricas, denúncia da intolerância para as representações políticas da oposição], tal como o grupo de intelectuais, cujas tarefas e deveres seriam importantes, de acordo com Marcuse:

Recordar e preservar as possibilidades históricas, [...] romper a solidez da opressão a fim de abrir espaço mental em que a sociedade possa ser reconhecida pelo que é e pelo que faz.⁹⁹

Recordar de que modo? O ensaio é contundentemente crítico com a ideia de neutralidade acadêmica e, assim, o intelectual é aquele que pode denunciá-la ao mostrar que o elenco de dispositivos da ordem, ao ser tolerado, veicula violência, repressão e prejuízos sérios e duradouros, a despeito de apresentar-se como democrático. O intelectual que nada diz acerca da ação policial contra dissidentes, da discriminação com minorias étnicas, da política de asilos e manicômios, do conluio entre sindicalistas e administradores, do monopólio dos meios de comunicação, da colonização de funções públicas por interesses privados, da proliferação de armas, da política imperialista e neocolonial de espoliação do Terceiro Mundo, da ajuda técnica e institucional de setores acadêmicos e científicos com estados beligerantes, da manutenção de instituições de ensino sob a concepção educacional sustentadora de costumes necessários à preservação do *status quo*, da imbecilização das pessoas operada pela indústria cultural, do espírito destrutivo das pessoas ao volante de automóveis, da tolerância com fraudes e corrupções em setores privados e públicos, do desperdício, da obsolescência programada e os impactos ambientais obviamente decorrentes, age com um *laissez-faire*

⁹⁸ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 106.

⁹⁹ MARCUSE, H. "Tolerância repressiva" In: WOLFF, R. P.; MOORE, B. Jr.; MARCUSE, H. *Crítica da tolerância pura*. Trad. de R. Jungmann, Rio de Janeiro: Zahar, 1970, p. 87.

em relação ao que emana dos poderes constituídos, legitimando, assim, a “violência reacionária”¹⁰⁰ da ordem.

Tolhido pela concepção liberal de tolerância, o intelectual que acredita se proteger com o véu da neutralidade, veicula o poder constituído, tolera o “racionalmente mau”¹⁰¹ como se fosse um bem e contribui com a coesão do todo em uma sociedade de prosperidade crescente. O intelectual, que se esforça para agir de modo neutro, negligencia a relação dialética entre universal e particular, esquece-se que o segundo não é impermeável ao primeiro: aceitar as regras do jogo é aceitar o jogo, as ideias enraizadas e tradicionais com efeito nocivo sobre os homens e a natureza, tolerar todo e qualquer tipo de tendência é empreender uma tolerância “abstrata ou pura”¹⁰² que, apenas, defende o mecanismo de manutenção da ordem. Ainda acerca do mito do intelectual neutro, em *Ensaio sobre a libertação*, Marcuse caracteriza a *intelligentsia* integrada à ordem como um grupo com papel decisivo na produção: ela forma uma “tecnocracia”¹⁰³ que dá continuidade à dominação e que expressa o quão subserviente ela e a tecnologia estão aos interesses particulares e não têm, portanto, nada de neutra.

Marcuse, ao reduzir ao absurdo a ideia de tolerância própria ao liberalismo, argumenta que Stuart Mill, ao considerar com bons olhos a tolerância praticada por seres humanos com faculdades maduras, acreditava relacionar verdade e liberdade [verdade como fim da liberdade e esta definida pela primeira], mas não resolvia a questão de que somente sob instituições que não viciassem a autodeterminação conseguir-se-ia vincular verdade e liberdade; do contrário, a tolerância indiscriminada de tudo o que há na ordem seria instrumento da servidão e não prática da verdade e da liberdade: somente com homens que tivessem aprendido a ouvir, ver e pensar por si mesmos, desenvolver seus pensamentos e capacidades contra a autoridade e opiniões estabelecidas [como Kant argumentara, no século XVIII], seria possível acreditar que a tolerância indiscriminada caminhará ao progresso da liberdade e da verdade. Contudo, tal fundamento lógico perde-se diante de uma realidade administrada na qual os indivíduos que a compõem não são tábula rasa, mas manipulados e doutrinados, e que repetem, como suas, as opiniões de seus senhores [heteronomia]; assim, a tolerância divorcia-se da verdade, da liberdade e, ainda, multiplica as vítimas do *status quo* e

¹⁰⁰ Idem, p. 107.

¹⁰¹ Idem, p. 88.

¹⁰² Idem, p. 91.

¹⁰³ “Technocracy”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 56.

detém a mudança social qualitativa¹⁰⁴ [é verdade, contudo, que a intolerância relegou muitas verdades nos cárceres, retardou o progresso e prolongou o massacre, tal como o caso da Reforma expressa, como recorda Marcuse]. As bases do liberalismo econômico e político foram solapadas e, assim, a função liberal da tolerância se alterou; mesmo que ainda professada e praticada [com ressalvas], há “contradição objetiva entre a estrutura econômica e política, de um lado, e a teoria e prática da tolerância, do outro.”¹⁰⁵ Para os movimentos dissidentes, por exemplo, a igualdade da tolerância tornou-se abstrata e espúria, uma vez que a dissidência foi levada ao isolamento, à impotência e ao esquadramento em limites impostos pela estrutura hierárquica da sociedade – ela é falsamente tolerada e verdadeiramente coordenada, fenômeno que contribui para fechar e deter a mudança qualitativa.

Para evitar a continuidade da veiculação da tolerância indiscriminada do liberalismo, que [1] ao primar por um pluralismo que integra as diferenças em um todo esmagador vincado pela elevação do padrão de vida nas sociedades industriais avançadas e, por isso, nega a pretensa democracia que ela mesma pensa construir à medida que bloqueia¹⁰⁶ a dissensão e a reflexão sobre outras formas de governo e de vida [e toma o partido do *status quo*], Marcuse propõe outro critério, uma vez que [2] o liberal não repousa sobre indivíduos autônomos, mas em pessoas socializadas por meios de comunicação que predefiniram a diferença entre certo e errado, que demarcaram a linguagem que repele a contradição ao redefinir a antítese na síntese [erosão da razão crítica descrita por Hegel] e que [3] resulta em neutralização de tudo que se opõe à sociedade estabelecida: o critério marcusiano trata de verificar quais são as possibilidades reais de liberdade humana alcançável na relação com a fase da civilização na qual se encontra [recursos materiais e intelectuais disponíveis e quantificáveis] e prioridade para a satisfação de necessidades vitais com o mínimo de esforço e injustiça; assim, definiria-se a direção das instituições para aumentar a paz, reduzir a pobreza, a opressão e a exploração, identificar políticas, opiniões e movimentos que promoveriam ações progressistas – o critério marcusiano caracteriza-se

¹⁰⁴ “Tolerar a propaganda da desumanidade vicia as finalidades não só do liberalismo, mas também de todas as filosofias políticas progressivas.” MARCUSE, H. “Tolerância repressiva” In: WOLFF, R. P.; MOORE, B. Jr.; MARCUSE, H. *Crítica da tolerância pura*. Trad. de R. Jungmann, Rio de Janeiro: Zahar, 1970, p. 123.

¹⁰⁵ Idem, p. 119.

¹⁰⁶ “Com a concentração do poder econômico e político e a integração de opostos em uma sociedade que utiliza a tecnologia como instrumento de dominação, porém, a dissensão eficaz é bloqueada em todos os casos em que poderia emergir livremente: na formação da opinião, nas informações e comunicações, no discurso e na assembleia.” Idem, p. 100.

como um cálculo histórico do progresso para escolher, se preciso, uma entre as formas de violência, a dos poderes constituídos [violência reacionária] e a dos movimentos subversivos [violência revolucionária]. Na tradição liberal, as duas violências seriam toleradas [mas a subversiva, frequentemente, foi suspensa quando a ordem se sentiu ameaçada] e a questão seria problematizada com a ideia de que o cálculo histórico não seria justificável para apoiar um grupo contra outro; no critério marcusiano, vale o cálculo entre progresso e regresso e a investigação da origem social da violência [empreendida por dominantes ou por dominados, pela direita ou pela esquerda] para averiguar se ela tem relação com o progresso. Historicamente, eis a diferença entre elas:

Violência que emana da rebelião das classes oprimidas rompe o contínuo histórico de injustiça, crueldade e silêncio durante um breve momento, breve, mas suficientemente explosivo para promover o aumento do escopo de liberdade e justiça, e uma melhor e mais equitativa distribuição da miséria e da opressão no novo sistema social – em suma: progresso na civilização.¹⁰⁷

Em contraste, o outro tipo de tolerância caracteriza-se por não se relacionar com o progresso, tal como mostram os casos das guerras dinásticas e imperialistas, a liquidação do movimento Spartacus na Alemanha, o fascismo e o nazismo. O critério marcusiano, assim, aplicando a intolerância com o que se mostra contrário à direção da liberdade, do progresso e da satisfação das necessidades sob as condições histórica e materialmente alcançáveis, se tivesse sido aplicado em substituição ao critério liberal da República de Weimar, na Alemanha, por exemplo, reprimiria os discursos nazistas que anunciavam potenciais catástrofes e evitaria Auschwitz e uma guerra mundial; ademais, Marcuse considerava que a vida sob uma época pós-fascista e de estado de emergência normalizado, que poderia suspender os direitos civis a qualquer momento, significava, ainda, viver sob o risco de novas catástrofes à medida que, sob o critério de tolerância liberal, o mercado “livre” de ideias foi organizado e delimitado pelos monopólios da comunicação que transformaram a falsa consciência em consciência geral – as bases para o exercício da tolerância universal estão corrompidas e, assim, a “censura”¹⁰⁸ a movimentos regressivos torna-se necessária. A tolerância universal apenas colabora

¹⁰⁷ Idem, p. 111.

¹⁰⁸ “Para sermos exatos, isso é censura, ou mesmo pré-censura, mas abertamente dirigida contra a censura mais ou menos oculta que satura todos os meios livres de comunicação de massa. Nos casos em que a falsa consciência prevalece na conduta nacional e popular, ela se traduz quase imediatamente na prática: a distância segura entre ideologia e realidade, entre pensamento e ação repressiva, entre a palavra e o ato de destruição é perigosamente encurtada. O rompimento da falsa consciência, por conseguinte, pode proporcionar o fulcro de uma emancipação mais ampla – num lugar infinitamente pequeno, para sermos exatos, mas de cuja ampliação depende a possibilidade de mudança.” Idem, p. 115.

com a sociedade repressiva, neutraliza a oposição e imuniza os homens contra melhores formas de vida, nada faz contra a corrupção da mente e das necessidades dos indivíduos com interesses heterônomos.

Com efeito, cabe ao intelectual, a atividade de libertar a linguagem da tirania da sintaxe e da lógica orwelliana, denunciar a parcialidade da “neutralidade espúria”¹⁰⁹ e da objetividade, de não limitar o pensamento a uma erudição que se isole do contexto integral da verdade, de não absorver a história tal como foi escrita pelos vencedores, de não veicular uma pretensa neutralização de interpretação de fenômenos que foram e são prejudiciais à humanidade, de formulação de conceitos que contribuam na compreensão da realidade, de pensar com autonomia – essa conduta significa uma educação política para quem o observa e, sob o contexto das sociedades industriais avançadas que aumentam o padrão de vida, subversão:

Aprender a conhecer os fatos, toda a verdade, e compreendê-la é hoje a crítica radical total, subversão intelectual. Num mundo em que as faculdades e necessidades humanas são controladas ou corrompidas, o pensamento autônomo conduz a um ‘mundo invertido’: contradição e imagem opostas do mundo tradicional da repressão.¹¹⁰

Marcuse não propõe uma “ditadura de intelectuais”, à moda platônica, hipótese rejeitada anteriormente, em *O homem unidimensional – o Pós-escrito de 1968* mostra que se trata de uma radicalização da democracia e que constitui uma “democracia real”¹¹¹, mas que é vista como “elitismo” e como “antidemocrática” pela ordem vigente, à medida que esta pensa a educação como mero treinamento para a sociedade estabelecida, que negligencia a importância do conhecimento e a compreensão dos fatos que constituem a realidade e os fatores que a estabelecem; assim, tal conhecimento fica relegado a uma elite intelectual.

Em suma, *Tolerância repressiva* coloca o papel dos intelectuais em relevo por salvar o direito à desobediência civil e a legitimidade de um tipo de violência [revolucionária] resistente, contrária ao tipo de violência monopolizada pela ordem [reacionária]. Tal concepção é retomada em *Libertando-se da sociedade opulenta* e em *Teoria e prática*: mesmo que o intelectual faça parte de uma elite privilegiada, ele aproveita seu acesso ao saber para contribuir com a edificação de um trabalho teórico autônomo e formador de ideias que antecipam e orientam a prática radical, que se

¹⁰⁹ Idem, p. 117.

¹¹⁰ Idem, p. 116.

¹¹¹ Idem, p. 125.

constitui como “condição preliminar da transformação,”¹¹² colabora com a organização dos demais membros da sociedade [e da oposição], ajuda a preparar a mudança qualitativa, oferece quadros para o processo produtivo que tornou-se cada vez mais permeado pela ciência e denuncia as contradições entre a capacidade libertadora da ciência e seu uso repressivo e escravizador – o intelectual pode, assim, catalisar tal contradição para a mudança, mostrar que ela é uma tarefa política. Edificando saberes contrários à dominação ideológica e racional que parte dos próprios instrumentos que usam, os intelectuais preocupados com a transformação dão origem a outros saberes que não signifiquem “fusão”¹¹³ entre intelecto e cultura material capitalista, entre razão e ideologia, a saber, contra-psicologia, contra-sociologia, contra-razão, contra-educação... Mas intelectual não é apenas aquele que, de fora da produção material da sociedade, fica de sua escrivaninha, lançando textos para publicações de toda sorte. Também são intelectuais aqueles trabalhadores especializados que compõem a “nova classe operária”¹¹⁴ e que ocupam posições-chaves [técnicos, engenheiros, especialistas, cientistas], conforme Marcuse argumenta em *Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil* [1967]; por isso, seriam, para Marcuse, o “núcleo de uma força revolucionária.”¹¹⁵ A responsabilidade política deles, a despeito do preconceito¹¹⁶ que

¹¹² “*Condition préalable de la transformation*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 86.

¹¹³ “*Fusion*”. Idem, p. 87.

¹¹⁴ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p.54 [entre aspas no original].

¹¹⁵ Idem, p. 54.

¹¹⁶ “Todos nós conhecemos o preconceito fatal, praticamente desde o início, no Movimento Trabalhista contra a *intelligentsia* como um catalisador da mudança histórica. É tempo de perguntar se esse preconceito contra os intelectuais e o complexo de inferioridade dos intelectuais, dele resultante, não foram um fator essencial no desenvolvimento das sociedades capitalistas bem como das sociedades socialistas: no desenvolvimento e enfraquecimento da oposição. Os intelectuais normalmente saíram a organizar os outros, a fazer organizações nas comunidades. Eles certamente não usaram a potencialidade que tinham para se organizarem a si próprios, entre si, não apenas num nível regional ou nacional, mas num nível internacional. Na minha opinião, esta é uma das mais urgentes tarefas da atualidade. Podemos dizer que a *intelligentsia* é o agente de mudança histórica? Podemos dizer que a *intelligentsia* é hoje uma classe revolucionária: Não, não podemos. Mas podemos dizer, e acho que devemos, que a *intelligentsia* tem uma função preparatória decisiva. Apenas isso, e acho que é o bastante. Sozinha, ela não é nem pode ser uma classe revolucionária, mas pode vir a ser o catalisador e tem uma função preparatória – certamente não pela primeira vez, pois essa é a maneira como de fato toda revolução começa – mas hoje, talvez, mais do que nunca. Porque – e, para isso, temos também uma base muito material e muito concreta – é desse grupo que os ocupantes das posições decisivas no processo produtivo serão recrutados no futuro, mais do que tem isso até agora. Refiro-me ao que podemos chamar caráter cada vez mais científico do processo material de produção, em virtude do qual o papel da *intelligentsia* muda. É um grupo de onde os ocupantes decisivos de posições decisivas serão recrutados: cientistas, pesquisadores, técnicos, engenheiros e até mesmo psicólogos – porque a Psicologia continuará sendo um instrumento socialmente necessário, de servidão ou de libertação.” MARCUSE, H. “Libertando-se da sociedade opulenta” In: COOPER, D. [Org.] *Dialética da libertação*. Trad. de Edward Jorge, Rio de Janeiro: Zahar, 1968, pp. 197-198.

recebem, conforme Marcuse argumentara no *Prefácio político* [1966] a *Eros e civilização* e em *Libertando-se da sociedade opulenta*, será a de catalisação da mudança social e a dissiminação dela a outros grupos, como o de jovens e de estudantes:

[...] Na medida em que o trabalhismo, a mão-de-obra sindicalizada, atua em defesa do *status quo*, e na medida em que a quota-parte de trabalho humano no processo material de produção declina, as aptidões e capacidades intelectuais tornaram-se fatores sociais e econômicos. Hoje, a recusa organizada dos cientistas, matemáticos, técnicos, psicólogos industriais e pesquisadores de opinião pública poderá muito bem consumir o que uma greve, mesmo uma greve em grande escala, já não pode conseguir, mas conseguiria noutros tempos, isto é, o começo da reversão, o começo da reversão, a preparação do terreno para a ação política. Que a ideia pareça profundamente irrealista não reduz a responsabilidade política subentendida na posição e na função do intelectual na sociedade contemporânea.¹¹⁷

Esta concepção de Marcuse é próxima a que Rudolf Bahro adotou ao final da década de 1970, em *The alternative em Eastern Europe*, em que o intelectual, não apenas o de gabinete, mas o integrado ao processo produtivo como técnico, engenheiro, cientista etc, que, por ocupar uma papel tão importante na produção, tem papel relevante na mudança social. Marcuse considerou o grupo como “o núcleo da força revolucionária,”¹¹⁸ mas evitou o termo “vanguarda”; Bahro, por sua vez, pensou nesse grupo de pessoas com habilidades técnicas e ocupando posições-chaves na produção como um “intelectual coletivo”, ideia próxima à posição de Gramsci, como Douglas Kellner analisou,¹¹⁹ em ambos, o intelectual exerce relevante força *catalisadora* de perspectiva revolucionária à medida que, facilmente, para a produção e fala à sociedade com autoridade racional.

Contudo, os intelectuais estão, como o próprio Marcuse reconhece na segunda metade da década de 1960, de tal forma integrados e servos à ordem, que o filósofo frankfurtiano os considera como o “benjamim,”¹²⁰ aquilo que serve de conexão entre a sociedade tardo-capitalista [EUA] e seus membros, e que invalida, em lugar de veicular, *objetivamente*, a força revolucionária.

2.1.2 – MOVIMENTO ESTUDANTIL

¹¹⁷ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed., Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 23.

¹¹⁸ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 54.

¹¹⁹ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 313.

¹²⁰ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 54.

O movimento estudantil pertence ao grupo que Marcuse [e Habermas¹²¹] qualifica como privilegiado e, no *Ensaio sobre a libertação*, também é enquadrado como grupo com potencial catalisador. O Autor argumenta que o movimento estudantil não é revolucionário: não há massas dispostas a segui-lo, mas é um fermento da esperança nas metrópoles capitalistas, uma vez que atesta a verdade da alternativa – a necessidade e a possibilidade de uma sociedade livre, que conta com a adesão de jovens rompidos com o “condicionamento social.”¹²² Por isso, seria muito importante organizar o movimento estudantil, dentro de cada um dos países, e internacionalmente, conforme Marcuse expõe em *Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil*, ao analisar o movimento nos EUA e na Alemanha Ocidental.

Trata-se de um movimento que apresenta dificuldade de se caracterizar como tal, uma vez que é composto por jovens sob treinamento para transformarem-se em trabalhadores técnicos especializados da “nova classe trabalhadora”¹²³ imprescindível à sociedade, o que torna-o um grupo potencialmente cooptável pelo *status quo*. Com o tempo, a base do movimento estudantil estende-se do *campus* às instituições econômicas e políticas nas quais o trabalho especializado é necessário; lá, os formados se tornam parte da hierarquia [contudo, tal como Marcuse argumenta em *Contrarrevolução e revolta*, há deterioração da posição ocupada e poucas oportunidades, assim, o conflito social pode se aguçar (capacidades libertadoras x servidão real da ciência e da tecnologia)]. Ademais, a expressão “movimento estudantil” expressa depreciação à população não-estudantil e à velha *intelligentsia*, dificultando, assim, o acesso delas ao movimento.

Em *Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil*, Marcuse organizou sua análise em três tópicos: o objetivo, a forma e as perspectivas do movimento.

Acerca dos objetivos, o Autor argumenta que:

Trata-se de uma oposição contra uma sociedade democrática e de bom funcionamento, a qual, pelo menos normalmente, não se baseia no terror. Ademais, essa oposição luta contra a maioria da população, incluída a classe operária [sobre isso, nos Estados Unidos, não cabe a menor dúvida], contra todo o *way of life* do sistema, contra a onipresente pressão do mesmo [que

¹²¹ HABERMAS, J. “Técnica e ciência como ideologia” In: *Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno [Os Pensadores]*. 2º ed. Trad. de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic, São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 342.

¹²² MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 53.

¹²³ “*New working class*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, p. 59 [entre aspas no original].

degrada, de modo cada vez mais desumano, através de sua repressiva e destrutiva produtividade, qualquer coisa à condição de mercadoria, fazendo da compra-e-venda a diversão e o conteúdo da vida], e, finalmente, contra o terror que reina fora das metrópoles.¹²⁴

Assim, o movimento inclina-se para a luta em defesa dos direitos civis e humanos, tal como as manifestações incansáveis contra a Guerra do Vietnã mostraram. Mas, para tornar o movimento estudantil ainda mais expressivo e mais aberto, Marcuse avaliara que uma pauta mais próxima à vida acadêmica também não podia ser negligenciada e, assim, seria preciso tomar as reformas educacionais como expressivas dos objetivos mais amplos acima citados: ultrapassar os muros das universidades e estabelecer conexões com a sociedade como um todo, golpear os “pilares da sociedade,”¹²⁵ de acordo com a leitura que Douglas Kellner faz de o *Ensaio sobre a libertação*.

Acerca da questão da forma, Marcuse expõe que o movimento estudantil precisa, em virtude de seus objetivos e da oposição que faz ao *status quo*, desmascarar o mito da neutralidade acadêmica, facilmente desbancado ao se mostrar a dependência das instituições universitárias em relação ao governo e às fundações privadas. Trata-se de propor “reforma”¹²⁶ nos programas de estudo e de organizar um protesto contra a enganosa neutralidade e o frequente ensino apologético em relação à ordem estabelecida, uma vez que os estudantes são privados de conceitos necessários para uma sólida crítica da cultura material e intelectual; ao mesmo tempo, veem a necessária abolição da característica de classe da educação e, assim, lutam pela edificação de consciência que removeria o véu tecnológico e ideológico peculiar à sociedade afluyente. Nas universidades, instituições que continuam tendo como característica o desenvolvimento de uma consciência verdadeira, a oposição estudantil denuncia, segundo Marcuse, a ideologia da “comunidade”, uma vez que, em verdade, ela expressa a dependência da universidade em relação a instituições financeiras e governamentais – a luta por uma educação livre e crítica torna-se parte vital na luta por mudança. A ordem, de outro lado, reage com o argumento de que a “politicalização” é estranha à universidade e rompe com os radicais para submeter a instituição à realidade. Marcuse considera, em o *Ensaio sobre a libertação*, que em lugar de tal repressão aos movimentos, as universidades poderiam incluir, no currículo dos cursos, análises sobre

¹²⁴ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 55.

¹²⁵ “*Foundations of society*”. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 288.

¹²⁶ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 57.

eles e sobre as sociedades contemporâneas; com efeito, a distância entre teoria e prática seria menor, tal como a distância entre o ser e o dever ser, entre o acadêmico e o político – tais distâncias impedem a efetividade e o escopo da inteligência.¹²⁷ Ainda sobre a questão da forma, nota-se que o movimento estudantil recusa, política e moralmente, a sociedade vigente: denuncia e ataca o imperialismo, o racismo, mas também a própria universidade, a cultura de classe média, a decadência liberal, a abstração da democracia parlamentar, o consumismo fetichista – afeta os fundamentos da sociedade. Dentro dessa dimensão política e moral, há uma “rebelião ético-sexual”¹²⁸ empreendida pela oposição estudantil e que adota uma singular forma de ação, a saber, *teach-ins*, *sit-ins*, *be-ins*, *love-ins*. Trata-se de reunir as oposições política e ético-sexual na mesma ação, tal como a ocorrida a manifestação contra a Guerra do Vietnã, citada por Marcuse:

[...] A polícia autorizara a manifestação, mas ‘proibira’ o objetivo da própria demonstração, ou seja, a estação militar de Oakland. Além de um ponto bastante preciso, assim, a manifestação tornar-se-ia ilegal, chocar-se-ia contra uma proibição específica. E, de fato, tendo chegado às proximidades da zona proibida, os milhares e milhares de estudantes chocaram-se com uma barreira de policiais, alinhados em cerca de dez filas, em uniformes negros, armados até os dentes e munidos com capacetes de aço. Na frente da passeata que se aproximava dessa barreira de policiais, estavam – como sempre – jovens que gritavam para não parar e incitavam a romper o cordão [tentativa que, naturalmente, ter-se-ia concluído com algumas cabeças quebradas e sem nenhum resultado positivo]. O próprio cortejo de manifestantes, porém, criara uma sua barreira, que os mais agitados deveriam romper para poder atingir a barreira policial. Como era natural, a ruptura não ocorreu. Após dois ou três minutos angustiantes, os milhares de estudantes sentaram-se na rua. Tiraram os violões e as gaitas de boca, começou o *petting*, as carícias amorosas, e assim terminou a manifestação. Vocês talvez considerem ridículo esse episódio. A meu ver, pelo contrário, a unidade entre rebelião política e rebelião ético-estética, criada de um modo inteiramente espontâneo e anárquico, não deixou talvez de exercer um certo efeito inclusive sobre os adversários.¹²⁹

Acerca das perspectivas, Marcuse argumenta, antes de tudo, que o movimento estudantil não é uma força revolucionária como o proletariado havia sido ao fim do século XIX e início do XX. Por isso, para os grupos do movimento estudantil com tal perspectiva, o movimento caracteriza-se como um protesto contra a enganosa neutralidade e o frequente ensino apologético em relação ao *status quo*, uma vez que os estudantes são privados de conceitos necessários para uma sólida crítica da cultura

¹²⁷ Em *Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil*, Marcuse cita a fundação, pelo próprio movimento estudantil, de “universidades livres”, tal como ocorreu em Berkeley e em Stanford, nos EUA: “[...] Nessas ‘universidades livres’, são ministrados cursos e seminários sobre temas de estudo não incluídos, ou incluídos em medida inadequada, nos programas curriculares: por exemplo, marxismo, psicanálise, imperialismo, política exterior da Guerra Fria”. Idem, p. 57.

¹²⁸ Idem, p. 58.

¹²⁹ Idem, pp. 62-63.

material e intelectual; ao mesmo tempo, eles veem a necessária abolição da característica de classe da educação e, assim, lutam pela edificação de consciência que removeria o véu tecnológico e ideológico peculiar à sociedade afluenta. As perspectivas da oposição estudantil são de preparação e fortalecimento de alternativas diante de potenciais crises do sistema; assim, com o advento de eventuais crises, se a oposição mostrar-se fortalecida e preparada, a radicalização política, que sempre abre possibilidades de efetivação de saídas à direita ou à esquerda, pode redundar no caminho da emancipação em lugar de um neofascismo. Em o *Ensaio sobre a libertação*, Marcuse também analisou o movimento estudantil nos países da órbita soviética: neles, o movimento aceitava a estrutura da sociedade existente, mas protestava contra a autoridade e a repressão do estado e da burocracia partidária; nos países capitalistas, o movimento era anticapitalista [socialista ou anarquista] e, naqueles países nos quais predominavam ditaduras fascistas e militares [Espanha e América Latina] havia estratégia diferente em relação aos países democráticos, uma vez que os estudantes encontravam apoio do proletariado industrial e agrário, ao contrário da França, da Itália, da Alemanha Ocidental e dos EUA, onde o movimento era visto com reservas pelos partidos comunistas, organizações sindicais e pelo “povo”. De qualquer forma, nos Primeiro e Terceiro Mundos, a demanda educacional dirigia o movimento para além da universidade, para as ruas, as favelas, a “comunidade”. E a força diretiva era a recusa ao crescimento, à maturação, a performance eficiente e normal para a sociedade que compelia a vasta maioria da população a “ganhar” a vida nas estúpidas, desumanas e desnecessárias atividades de trabalho; que conduzia seus florescentes negócios de volta aos guetos, às favelas, e ao colonialismo interno e externo; que era infestada com violência e repressão enquanto demandava obediência e observância de vítimas de violência e repressão; que, na ordem para sustentar a produção lucrativa da qual a hierarquia dependia, utilizava vastos recursos desperdiçados, destruídos, e criação metódica de necessidades e satisfações conformistas.

Em suma, a avaliação de Marcuse acerca do movimento estudantil que, talvez, maior impacto tenha trazido no Ocidente, a saber, o Maio de 1968, na França, foi a irrefutável ideia de que, seja em termos de forma, de objetivo ou de perspectivas, o movimento *catalisou* a rebelião. Marcuse presenciou o início das manifestações em Paris, em 1968, e, em 23 de maio, ao retornar aos EUA, relatou o que viu; no Brasil, o relato foi publicado com o título *Herbert Marcuse fala aos estudantes*, em um livro organizado por Isabel Loureiro, no fim do século XX.

Marcuse narra que o movimento começou inocentemente reivindicando reformas na universidade, ainda estruturada medievalmente, e se inflamou em Paris após medidas disciplinares contra estudantes que protestavam contra a guerra do Vietnã; na Sorbonne, a polícia invadiu o *campus* para desocupar o pátio, desrespeitando a imunidade que as universidades têm contra a polícia. As manifestações convergiam de várias regiões da cidade até a universidade e barricadas foram construídas, espontaneamente, para a polícia não ocupar o bairro da instituição – carros foram virados para as barricadas serem construídas e, sobre eles, muito lixo foi amontoado. Os estudantes soltaram os paralelepípedos do chão e, caso a polícia atacasse, enfrentariam-na nas barricadas. A ação policial ocorreu com bombas de gás, forçando os estudantes a deixarem as barricadas que foram incendiadas. A população apoiou os estudantes, que apanharam entrincheirados; o líder do movimento, Cohn-Bendit, procurou a central sindical, propôs uma greve geral e ela aderiu. Esta foi a importância do movimento, para Marcuse, uma vez que foram os estudantes¹³⁰ que mostraram aos trabalhadores o que poderia ser feito, que foram a vanguarda de uma ação de massas [não uma revolução], que iniciaram o ressurgimento da tradição revolucionária adormecida na Europa desde os anos 1920 do século XX. Das universidades, o movimento ganhou teatros, fábricas, aeroportos, estações de televisão – dos estudantes aos trabalhadores. O movimento foi condenado pelos sindicatos controlados pelos comunistas sob a acusação de que era um movimento dos filhos da burguesia – o movimento estudantil dirigia-se contra a sociedade capitalista francesa, mas também contra a construção stalinista do socialismo, contra o PCF, que era considerado parte do *establishment*. E, para que o movimento não fosse isolado, os estudantes perceberam que tinham de se estender para além da universidade, por isso, dirigiam-se a trabalhadores – estudantes foram enviados às fábricas, desprezando as instituições mediadoras como os partidos e os sindicatos, e ganharam adesão e simpatia principalmente dos trabalhadores mais jovens. Os

¹³⁰ “[...] A ideia tradicional de revolução e a estratégia de revolução estão fora de moda, simplesmente ultrapassadas pelo desenvolvimento de nossa sociedade. Disse isto antes, e gosto de repeti-lo, pois considero que nesta situação nada é mais seriamente requerido do que uma mente sóbria. A ideia de que um dia massas de qualquer espécie marchem sobre Washington e ocupem o Pentágono e a Casa Branca e organizem um governo, considero-a completamente fantástica e sem qualquer correspondência com a realidade. Caso existissem tais massas e isso acontecesse, dentro de 24 horas uma outra Casa Branca seria organizada no Texas ou na Dakota do Norte e a coisa toda chegaria rapidamente a um fim. Temos de nos des acostumar desta ideia de revolução. Esta é a razão pela qual acredito que o que está acontecendo hoje na França é tão significativo e pode ser decisivo; esta é precisamente a razão pela qual enfatizo o caráter espontâneo deste movimento e o modo espontâneo pelo qual se propaga”. MARCUSE, H. “Herbert Marcuse fala aos estudantes” In: LOUREIRO, I. [Org.] *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 67.

trabalhadores seguiram o exemplo dos estudantes [ocupação de edifícios] e juntaram ao movimento suas reivindicações próprias – a maior amplitude do movimento o tornou politicamente maior. A CGT, dirigida pelos comunistas, decidiu entrar no movimento e terminou por organizá-lo para não perder o comando. As reivindicações foram *políticas* por posicionarem-se contra o regime autoritário francês, por protestar contra os valores, o sistema de objetivos e de desempenhos da sociedade estabelecida – não só condições econômicas e institucionais; portanto, foi um movimento, além de político, *cultural*, dirigido contra o *establisment*. Também foram feitas reivindicações específicas e de cunho estudantil, tais como a criação de empregos para recém-formados – Marcuse considera que o movimento, espontaneamente, tornou-se socialista, mas que negava a construção repressiva do modo de produção supressor do capitalismo [os estudantes foram classificados de maoístas, trotskistas e revisionistas]. Independentemente das adjetivações, a população foi simpática ao movimento: 1) a França não era uma sociedade afluyente e as condições de vida da sua população estava abaixo da americana, identificava menos as pessoas ao sistema. 2) A tradição política do movimento dos trabalhadores franceses permanecia viva, além da tradição revolucionária da França ser maior.

No mesmo relato, Marcuse fez considerações sobre o movimento na Alemanha, notadamente o de Berlim. Para Marcuse, este era mais radical à medida que exigia ação constante e não discussões teóricas – assembleias ocorriam todos os dias, representantes dos estudantes faziam parte do conselho universitário, mas era um movimento menor que o francês e encontrava resistência da população e do trabalho organizado, como nos EUA. Os estudantes não acreditam na democracia alemã: havia resquícios do nazismo, polícia truculenta e estrutura autoritária na universidade. Assim, pensavam que o quão mais radical o movimento, melhor. Mas os não-estudantes viam as ações como desagradáveis e, dentro do movimento, havia acusação de liberal aos que não aderiam à ação pela ação. Por fim, a conclusão de Marcuse foi a de que o movimento dos estudantes era, ao final da década de 1960, o único movimento internacional de oposição; por isso, era urgente construir coordenação e organização internacionais.

2.1.3 – AS POPULAÇÕES DE GUETO E A QUESTÃO ÉTNICA

Outro grupo que possui os fatores subjetivos necessários para a transformação qualitativa da sociedade, conforme Marcuse argumenta em *Ensaio sobre a libertação*, é a população de gueto, confinada em áreas de vida e morte de cidades centrais dos EUA. Trata-se de uma população que vive no centro geográfico da economia e da política estabelecidas, por isso, seus levantes se espalham de maneira contagiosa quando ocorrem. Contudo, os guetos estão separados de seus aliados de fora deles [brancos pobres] à medida que a questão tem cruzamento com a questão étnica. De um lado, é verdade que há uma culpa da qual os brancos não escapam; de outro, há muitos brancos rebeldes e radicais.

É verdade também que o imperialismo valida o racismo ao sujeitar mais não-brancos que brancos ao poder das bombas, dos venenos e do dinheiro, com efeito, mesmos os brancos explorados das metrópoles tornam-se parceiros e beneficiários de um crime global à medida que não são as vítimas prioritárias do sistema. O fato é que, para o contexto da segunda metade do século XX nos EUA, Marcuse pensava a população negra como a “mais natural”¹³¹ força da rebelião.

A questão étnica tem um efeito substitutivo dos conflitos de classe, ela apaga-os à medida que os conflitos raciais ganham o primeiro plano: linhas de cor tornam-se realidades econômicas e políticas – um desenvolvimento baseado na dinâmica do imperialismo tardio e sua luta por novos métodos de colonização interna e externa.

O poder de longo alcance da rebelião negra é ainda mais ameaçado pela profunda divisão dentro da classe [o crescimento da burguesia negra], e por sua função social marginal [nos termos do sistema capitalista]. A maioria da população negra não ocupa uma posição decisiva no processo de produção e as organizações brancas de trabalho não caminham exatamente no sentido da mudança social. O *status quo* interpreta o fenômeno de modo cínico: trata-se de uma parte da população prescindível em termos de contribuição essencial ao sistema, quer dizer, não tem contribuição produtiva essencial. Com efeito, o poder, caso necessário, não hesita em aplicar medidas extremas de supressão se o movimento tornar-se perigoso. Por isso, Marcuse pensou a população negra como a “mais natural” e catalisadora força da rebelião.

¹³¹ “*Most natural*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 58 [entre aspas, no original].

2.1.4 – MOVIMENTOS DE LIBERTAÇÃO NACIONAL E TERCEIRO MUNDO

Em dois ensaios de 1966, *A obsolescência do marxismo* e o *Prefácio Político a Eros e civilização*, Marcuse argumentara que existiam requisitos primários para o socialismo, nos países subdesenvolvidos, que os tornavam potenciais lugares de sua edificação. Neles, 1] a maioria dos produtores primários vivia em condições de miséria e de exploração intoleráveis e, para abolir tais condições, seria necessária a abolição do sistema social estabelecido; 2] as restritas classes dirigentes eram incapazes de desenvolver as forças produtivas e a exploração era protegida e perpetuada pelas forças estrangeiras, por isso, existia uma coincidência entre revolução social e revolução nacional; 3] a liderança militante de oposição trabalhava para organizar a população [agrária] e seu nível de consciência. 4] O conflito entre as massas e os senhores não estava contido, uma vez que as primeiras, diferentemente do que ocorria nas sociedades industriais avançadas, não estavam integradas mediante a participação de benefícios oferecidos pela alta produtividade¹³² e pelo [inexistente] estado de bem-estar social; 5] o atraso histórico dos países periféricos tornava-se uma vantagem para dar outro sentido ao progresso: se superdesenvolvimento técnico e científico significava bombardeio, guerra química, produção de supérfluos, mutilações físicas e mentais, destruição do meio-ambiente etc., a oportunidade de “saltar o estágio da sociedade afluenta”¹³³ faria a ciência e a tecnologia, libertadas, dar ao progresso um sentido voltado à medida do homem¹³⁴ e não à subserviência ao aparato produtivo que veicula a repressão. Para Marcuse, seria possível saltar a etapa da industrialização repressiva cujo aparato dominava o proletariado dos países industriais avançados. O que problematizava essa perspectiva era a dependência desses países em relação às sociedades industriais, tal

¹³² “[...] O conceito marxista estipulou que somente aqueles que estavam livres dos benefícios do capitalismo seriam possivelmente capazes de transformá-lo numa sociedade livre; aqueles cuja existência era a própria negação da propriedade capitalista poderiam tornar-se os agentes históricos da libertação.” MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed., Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 16.

¹³³ Idem, p. 18.

¹³⁴ “[...] Eliminação do superdesenvolvimento e de sua racionalidade repressiva. A rejeição da produtividade afluenta, longe de constituir um compromisso com a pureza, a simplicidade e a ‘natureza’, poderia ser um indício [e uma arma] de um estágio superior de desenvolvimento humano, baseado nas realizações da sociedade tecnológica. Sendo interrompida a produção de bens supérfluos e destrutivos [um estágio que significaria o fim do capitalismo, em todas as suas formas] – as mutilações somáticas e mentais infligidas ao homem por sua produção seriam eliminadas. Por outras palavras, a configuração do meio, a transformação da natureza, podem ser impulsionadas mais pelos Instintos Vitais liberados do que reprimidos, e a agressão estaria sujeita às suas exigências.” Idem, p. 18.

como o próprio Marcuse reconhecera. Mesmo assim, o *principal* catalisador de um movimento de mudança, em 1966, seria, para Marcuse, o movimento de libertação nacional, uma vez que a repressão das sociedades industriais avançadas às guerras de libertação nacional tornava-se perceptível, até mesmo para as populações dos países ricos – tratava-se de uma repressão aos países periféricos para que as matérias-primas, o trabalho e os custos baixos dos investimentos continuassem a ser explorados para o benefício dos países centrais.¹³⁵ Com efeito, jovens, estudantes e intelectuais, por exemplo, se solidarizavam à população do Vietnã e faziam campanhas, nos EUA, para libertar as consciências das pessoas da manipulação e do doutrinação impostos pelo capitalismo. Da questão do Vietnã, o movimento ganhava outros grupos que não apenas os pacifistas, ampliava o movimento de oposição a outras questões que não apenas a da guerra.

No último capítulo de *Ensaio sobre a libertação*, Marcuse argumenta que o Terceiro Mundo se tornou de tal forma uma presa das economias imperialistas que estas não podem crescer mais apenas sustentando-se em si mesmas, elas necessitam de penetrações e intervenções militares para manter e reforçar a dependência do Terceiro Mundo de maneira diferente da antiga ação imperialista: trata-se de uma ação imperialista não clássica em virtude de se empreender intervenção, além de econômica e técnica, militar e em nome da luta anticomunista em todo o planeta. Anteriormente, em *Libertando-se da sociedade opulenta*, o Autor, citando a análise de Paul Sweezy, considerara que, em virtude da relação imbricada entre Primeiro e Terceiro Mundos, era impossível entender a sociedade opulenta sem fazer referência ao Terceiro Mundo e que a libertação deste contribuiria com o enfraquecimento e a desintegração do sistema imperialista mundial.

Uma argumentação semelhante está exposta em *Contrarrevolução e revolta* [1972] mas, dessa vez, deixa claro o ambiente anticomunista das ações do imperialismo não clássico: a contrarrevolução [nazismo, massacres indiscriminados contra os que se revoltam contra governos subservientes ao imperialismo, tortura, fluxo de armas de países ricos para o Terceiro Mundo, guerras religiosas...] era arquitetada como defesa do sistema diante da ameaça de uma revolução que seria mundial; mesmo que não houvesse revolução em curso, uma contrarrevolução preventiva era empreendida, seja em democracias parlamentares ou em ditaduras abertas, para impedir o risco do

¹³⁵ MARCUSE, H. “A obsolescência do marxismo” In: [vários autores] *Opções da esquerda*. Trad. de Luis Augusto do Rosário, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 202.

comunismo que, dessa vez, seria “mundial.”¹³⁶ Uma possível queda da superpotência capitalista arrastaria as ditaduras militares do Terceiro Mundo, dependentes dela, para o colapso: não há nos países dos Terceiro Mundo uma burguesia local desvinculada do neocolonialismo; assim, as frentes de libertação nacional poderiam alcançar o poder e implantar mudanças radicais.

O [sub]desenvolvimento do Terceiro Mundo estava imbricado com uma aliança mortal entre as burguesias local e a do Primeiro Mundo. No Terceiro Mundo, havia um proletariado predominantemente agrário sob a dupla opressão local e das metrópoles estrangeiras: sob privações materiais e mentais, era um proletariado que dependia de líderes militantes dispersos pelos campos e florestas e que tentavam organizar a luta pela libertação por meios militares [guerrilha], e não pelo tradicional trabalho de conscientização e organização cidadãos. A ordem contra-ataca com ditaduras que impedem a repetição do que houve em Cuba. Assim, em *Ensaio sobre a libertação*, Marcuse considera que as precondições para a libertação e desenvolvimento do Terceiro Mundo devem emergir nos países capitalistas avançados: somente o enfraquecimento da superpotência poderia parar com o financiamento e o equipamento da contrarrevolução em países satélites. De outro lado, vitórias da oposição no Terceiro Mundo enfraqueceriam o capitalismo, uma vez que todos países estavam inseridos na dinâmica global da economia e influenciariam a balança do poder entre capitalismo e socialismo. Isto é, a oposição radical teria de empreender ações de forma “sincronizada”¹³⁷ nos Primeiro e Terceiro Mundos a fim de catalisarem forças para a mudança social que poderiam agir na desintegração do sistema.

A reação dos países capitalistas avançados é feroz porque as Frentes de Libertação Nacional ameaçam a vida do imperialismo, tanto materialmente como por serem forças ideológicas de catalisação da mudança, tal como Cuba e o Vietnã mostraram ao deterem o gigantismo técnico e econômico da principal superpotência capitalista. Tamanha é a força ideológica desses feitos que a solidariedade a essas resistências deram forma e conteúdo para o radicalismo da Nova Esquerda e oxigenou a oposição dentro dos países capitalistas avançados: a força exemplar e o poder ideológico destas conquistas impressionantes alimentaram a esperança pela desintegração da coesão do sistema capitalista, mostraram que a corrente da exploração

¹³⁶ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 12.

¹³⁷ “Synchronized”. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 290.

pode quebrar até mesmo no seu elo mais forte [o centro do capitalismo corporativo não era imune a crises econômicas, expressadas em fardos cada vez mais pesados para contribuintes e em estreitamento da margem de lucro para empresas, desemprego...] – cresciam, no período no qual Marcuse escrevia o *Ensaio sobre a libertação*, tanto a oposição à Guerra do Vietnã como a luta contra o desemprego que resultava da automação.¹³⁸ É verdade que a ordem poderia absorver o desemprego e manter a taxa de lucro com uma demanda em larga escala a partir da multiplicação do desperdício, da obsolescência planejada e de trabalhos parasitários [serviços]; contudo, também é verdade que a luta de classes poderia se aguçar e terminar em uma revolução socialista mediante uma ação política organizada, uma vez que até mesmo o mais avançado estado de bem-estar capitalista continua sendo uma sociedade de classes – a mudança ocorreria por um geral, desestruturado e desorganizado processo de desintegração, deflagrado pela crise do sistema que ativaria a resistência política e mental, minaria a conformidade e a rotina que predominam na vida diária e que são parte daquela racionalidade da qual depende o funcionamento da sociedade.

Particularmente, acerca do Vietnã, eis a avaliação de Marcuse que mostra a questão considerada diante de uma encruzilhada, no sentido de quebrar ou de manter os elos da ordem:

No Vietnã, combate-se para impedir que um dos setores mundiais estratégica e economicamente mais importantes caia sob controle comunista; no Vietnã, trava-se uma luta decisiva contra qualquer outra eventual tentativa de libertação nacional, decisiva porque um sucesso da luta de libertação nacional vietnamita poderia dar o sinal para o surgimento de lutas análogas em outras partes do mundo, em regiões talvez mais próximas das metrópoles, nas quais existem gigantescos investimentos. Neste sentido, o Vietnã não é absolutamente um assunto qualquer de política externa, mas um fato intimamente ligado com a própria essência do sistema. Mas, se isso é verdade, então esta guerra pode assinalar também uma reviravolta no desenvolvimento do sistema e mesmo, talvez, o início de seu fim. O Vietnã, de fato, demonstrou que o corpo e a vontade do homem podem por em xeque, com armas rudimentares, o mais eficiente sistema destrutivo de todos os tempos; o que constitui, por sua vez, um fato novo na história do mundo.¹³⁹

¹³⁸ No *Prefácio Político a Eros e civilização*, houve o mesmo diagnóstico: “[...] A revolta nos países atrasados encontrou uma resposta nos países adiantados, onde a juventude está protestando contra a repressão na afluência e a guerra no estrangeiro.” MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed., Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 17.

¹³⁹ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 56.

2.1.5 – O MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO DAS MULHERES

Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse argumentou que o Movimento de libertação das mulheres [*Women's Liberation Movement*] tornou-se uma força radical; em *Fracasso da nova esquerda* [*Scheitern der Neuen Linken?*], que o movimento era a “terceira força’ da revolução”¹⁴⁰ [mas sem considerar que as mulheres formam uma classe social à parte]; em *Marxismo e feminismo* [1974], considerou que, além de o mais radical, talvez o movimento fosse o mais “importante.”¹⁴¹ Tamanho seria o papel do movimento de mulheres para a emancipação – delas, mas também dos homens – que o filósofo frankfurtiano considerou que ele estaria relacionado à perspectiva de manutenção da vida no planeta, uma vez que a agressividade e a brutalidade da sociedade dominada pelos homens alcançara um clímax destrutivo, impossível de ser compensado pelo desenvolvimento ainda maior de forças produtivas e de controle racional da natureza: a insurreição das mulheres contra o papel a elas imposto seria *negação* de todos os níveis [material e intelectual]¹⁴² da sociedade de classes e patriarcal. E como o livro e os ensaios supracitados tratam muito mais da realidade norte-americana do que da Europa Ocidental, do Terceiro Mundo ou do antigo mundo soviético, a discussão feita pelo filósofo frankfurtiano mira o movimento feminista dos EUA; vale lembrar, ainda, que a argumentação de Marcuse está escorada em uma autora [professora e militante dos Panteras Negras e do Partido Comunista dos Estados Unidos] norte-americana que fora sua aluna, a saber, Angela Yvonne Davis, fundamentalmente no ensaio *Marxism and Women's Liberation* e no artigo *As mulheres e o capitalismo* – o ensaio de Marcuse, *Marxismo e feminismo*, decorre, justamente, de um debate apaixonado de Marcuse com o *Women's Liberation Movement*.

No ensaio, Marcuse, retomando e atualizando as categorias de *Eros e civilização*, explica que o “princípio de rendimento,”¹⁴³ característica da sociedade do capitalismo monopolista do século XX, é um “princípio de realidade”¹⁴⁴ com peculiaridades assumidamente masculinas e agressivas, contra as quais o movimento

¹⁴⁰ “Troisième force de la révolution”. MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 30.

¹⁴¹ “Important”. MARCUSE, H. “Marxisme et féminisme” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 39.

¹⁴² MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 31.

¹⁴³ “Principe de rendement”. MARCUSE, H. “Marxisme et féminisme” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 40.

¹⁴⁴ “Principe de réalité”. Idem, p. 40.

feminista se dirige [produtividade orientada para o lucro, procura do sucesso a todo preço, eficácia, espírito de competição, racionalidade funcional que rejeita qualquer paixão, a “ética do trabalho” que deixa a grande maioria da população sob o trabalho alienado e desumano, a vontade de poder, a exibição da força e da virilidade¹⁴⁵]. Contudo, Marcuse não levanta a tese de uma sociedade matriarcal que, com as imagens ideológicas da doçura e da maternidade femininas, substituiria a civilização patriarcal e a sociedade de classes. Tal ideologia reside em fundamentar o “feminino” em traços naturais e biológicos pretensamente acima e além das diferenças históricas, sociológicas e psicológicas entre o homem e a mulher; por sua vez, o argumento de Marcuse aponta para outro tratamento da questão, a saber, o de que houve um processo milenar de condicionamento social que formou uma “segunda natureza”¹⁴⁶ que não muda automaticamente pela estabilização de instituições sociais e que seria resolvida somente com a superação da civilização patriarcal, da sociedade de classe, da dicotomia homem-mulher e dos valores de longa duração histórica que sustentam esta dicotomia [Marcuse argumenta que, milenarmente, a força física como meio necessário para vencer dificuldades dos princípios de realidade anteriores ao vigente reduziu o papel das mulheres à atividade periódica da gravidez e ao cuidado com as crianças; em seguida, e mantendo-se com essas bases, a dominação masculina se estendeu da esfera de origem militar às outras instituições sociais e políticas; a mulher foi considerada um ser inferior, auxiliar, apêndice dos homens, objeto sexual e de reprodução, seu corpo e seu espírito foram reificados e a sexualidade reduzida a meio voltado para fins determinados socialmente: a procriação ou a prostituição¹⁴⁷]. Com efeito, pensar em uma realização da igualdade completa de condições sociais [econômica, política e cultural] entre os gêneros, sob o capitalismo, é inviável, uma vez que a sociedade de classes mantém a dominação de um sobre o outro e inviabiliza a emancipação feminina à medida que toca em questões estruturais da sociedade e demanda a edificação de outro princípio de realidade.

O que Marcuse propõe é a *ascendência de Eros sobre a agressão*, seja em homens ou em mulheres: somente nesse sentido é que estaria correta a consideração de que seria preciso feminilizar o macho [mudança decisiva na estrutura dos instintos – enfraquecimento da agressividade primária na cultura patriarcal]. Fenômenos como

¹⁴⁵ Idem, pp. 44-45.

¹⁴⁶ “*Seconde nature*”. Idem, p. 42 [entre aspas no original].

¹⁴⁷ Idem, p. 47.

militarização, aumento da brutalidade, fusão entre sexualidade e violência, ataque direto contra o instinto de vida que se movimenta para preservar e reconstruir o meio-ambiente, ataque contra a legislação antipoluição e mesmo a redução da imagem do socialismo a mero produtivismo em competição com o mundo capitalista mostram o quão a agressividade é canalizada para o que é útil socialmente. Em oposição a essas qualidades masculinas dominantes, peculiares ao princípio de rendimento, Marcuse argumenta que as qualidades “femininas” [receptividade, sensibilidade, não-violência, afeto etc.] seriam o domínio de Eros sobre Thanatos e a energia destrutiva. Com efeito, o alcance do movimento feminista é bem maior que a superação da dicotomia homem-mulher dentro da ordem estabelecida [e a consequente igualdade entre os gêneros para concorrerem entre si e sangrarem juntos, à medida que características agressivas e competitiva dos homens seriam partilhadas pelas mulheres para, assim, conservarem um emprego e obter uma promoção], ele seria uma força para fazer da vida um fim em si mesmo, para desenvolver os sentidos e o intelecto sem o vínculo com a agressividade, para liberar a sensibilidade e o intelecto da racionalidade da dominação – eis a “*criatividade receptiva oposta à produtividade repressiva*”¹⁴⁸ e ao princípio de rendimento, o papel revolucionário das mulheres na construção de uma sociedade qualitativamente diferente e, apoiando-se em Angela Davis, Marcuse argumenta que o Movimento de libertação das mulheres seria a antítese ao princípio de rendimento.¹⁴⁹ Em termos de economia psíquica, a agressividade primária persistiria, mas perderia a característica especificamente masculina de dominação e de exploração: as características “femininas” deixariam de ser próprias de um gênero e se tornariam parte integrante da infraestrutura da sociedade em seu conjunto, material e intelectualmente, e seriam dirigidas contra a exploração e a dominação [o que significa que não seria força de apologia à fraqueza e à submissão].

É por isso que Marcuse avalia que o Movimento de Libertação das Mulheres tornou-se uma força radical: transcende a esfera das necessidade e desempenho agressivos, da organização social e a divisão das funções tais como estabelecidas pela hierarquia da divisão do trabalho vigente; busca a igualdade não apenas dentro da sociedade estabelecida, mas uma mudança na própria estrutura na qual nem homens e nem mulheres são livres. Assim, a libertação da mulher seria de amplo alcance porque romperia com a dominação fortalecida pelo uso social de sua constituição biológica [há

¹⁴⁸ “*La créativité réceptive opposée à la productivité répressive*”. Idem, p. 50 [grifo do Autor].

¹⁴⁹ Idem, p. 53.

a suposição de que a gestação e a maternidade sejam a função natural da mulher – o mesmo quanto a ser esposa, uma vez que a reprodução ocorre dentro da estrutura da família patriarcal monogâmica. Fora dessa estrutura, a mulher é vista como mera diversão] e porque combate a degradação da mulher como objeto sexual: a exploração sexual é um tipo de exploração primária e original, tal como a teoria marxista a explicou; o movimento de libertação das mulheres a combate, mas sem cair na ilusão de que a sociedade burguesa lutaria contra ela, uma vez que a continuação de sua vigência é a perpetuação do “princípio masculino”.

O mercado veicula a redução da mulher [e do homem] a objeto sexual mesmo com [1] a histórica diminuição da imagem da mulher como esposa e como mãe e com [2] a redução das faculdades individuais concretas à capacidade de trabalho abstrato, que estabeleceu igualdade abstrata entre homens e mulheres [no caso das mulheres a abstração foi incompleta (elas foram obrigadas em menor grau ao processo material de produção e estavam plenamente empregadas nos trabalhos domésticos)]. Sob a sociedade de mercado, o corpo continuou a aparecer como objeto desumanizante [a mulher aparece tirando proveito do macho dominante como sujeito agressivo para quem ela se oferece e, assim, é submetida; tal imagem negligencia que, em uma relação sexual, os dois sexos sejam sujeito e objeto,¹⁵⁰ concomitantemente], como mera publicidade, como energia erótica e agressiva nos dois sexos e como redução das faculdades individuais à capacidade de trabalho abstrato.

A imagem atual da mulher como objeto sexual é uma *dessublimação* da moralidade burguesa – característica de um ‘estágio superior’ do desenvolvimento capitalista. Também aqui a forma de mercadoria está universalizada; ela invade agora domínios que anteriormente eram protegidos e santificados. O corpo [feminino] tal como é visto e plasticamente idealizado pela *Playboy* converte-se em mercadoria desejável, com alto valor de troca. Desintegração da moralidade burguesa, talvez... mas *cui bono?* Certo, essa nova imagem do corpo promove vendas e a beleza plástica pode não ser a coisa real mas estimula necessidade estético-sensuais que, em seu desenvolvimento, devem se tornar incomparáveis com o corpo como instrumento de trabalho alienado. Também o corpo masculino se fez o objeto da criação de imagens sexuais – também plasticizadas e desodorizadas... um limpo valor de troca. Depois da secularização da religião, depois da transformação da ética numa hipocrisia orwelliana – a ‘socialização’ do

¹⁵⁰ “A mais-agressão do macho está socialmente condicionada – assim como a mais-passividade da fêmea. Mas, subjacente nos fatores sociais que determinam a agressividade masculina e a receptividade feminina, existe um contraste *natural*: é a mulher que ‘encarna’, num sentido literal, a promessa de paz, de alegria, do fim da violência. Ternura, receptividade, sensualismo, tornaram-se características [ou características mutiladas] do seu corpo – de sua humanidade [reprimida]. Essas qualidades femininas podem muito bem ser socialmente determinadas pelo desenvolvimento do capitalismo. O processo é verdadeiramente dialético.” MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 79.

corpo como objeto sexual é, talvez, um dos últimos passos decisivos no sentido da conclusão da sociedade de troca: a conclusão que será o princípio do fim?¹⁵¹

Assim, o movimento de libertação das mulheres, ao denunciar o “princípio masculino” em conexão com a sociedade burguesa, caracteriza-se como uma força catalisadora da emancipação tanto de mulheres como de homens à medida que tenta romper com os grilhões da mera igualdade [incompleta] de trabalho abstrato entre os sexos:

A mulher sustenta a promessa de libertação. É a mulher quem, no quadro de Delacroix, segura a bandeira da revolução, lidera o povo sobre as barricadas. Ela não usa uniforme algum; tem o seio desnudo e seu belo rosto não revela traço algum de violência. Mas tem um rifle na mão – pois ainda é preciso combater pelo fim da violência...¹⁵²

A mulher livre é a sociedade livre: a transformação da produção e das necessidades não pode ocorrer sem que o próprio progresso seja [re]pensado em função da receptividade, do gozo dos frutos do trabalho, da emancipação dos sentidos, da pacificação da sociedade e da natureza; em suma da abolição do sistema patriarcal. A oposição feita pelo Movimento de Libertação das Mulheres é uma antítese *feminina* dos valores masculinos, uma alternativa social e histórica de construção em sentido emancipatório. Com efeito, Marcuse projeta um “socialismo feminino”¹⁵³ ou um “socialismo feminista”¹⁵⁴? Em *Contrarrevolução e revolta*, o Autor considerou a expressão enganadora: a abolição da sociedade patriarcal demanda não-atribuição de qualidades específicas, e sim fazer prosperar qualidades em todos os setores da vida social, no trabalho e no lazer. A libertação das mulheres seria a libertação dos homens – uma necessidade para ambos. Mas, em *Marxismo e feminismo*, ele é menos reticente com o uso da expressão e considera que ela expressa o papel revolucionário do movimento feminista: dá um outro sentido a ele, uma vez que não o reduz a agente de conquista de igualdade entre os gêneros dentro da ordem estabelecida, mas levanta a bandeira da subversão das normas e dos valores do princípio de rendimento e, assim, contribui para a edificação de uma nova sociedade regida por um princípio de realidade novo. O movimento enlaça, dessa forma, a demanda de novas sensibilidades com a dinâmica das capacidades produtivas da sociedade, a utopia com a realidade; demanda

¹⁵¹ Idem, pp. 78-79.

¹⁵² Idem, p. 80.

¹⁵³ “*Socialisme féminin*”. MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 33 [entre aspas no original].

¹⁵⁴ “*Socialism féministe*”. MARCUSE, H. “Marxisme et féminisme” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 55.

ainda, para avaliar a possibilidade e a necessidade desse novo princípio de realidade, critérios diferentes dos peculiares à moral burguesa.

2.1.6 – MOVIMENTO ECOLOGISTA

Em *Ecologia e crítica da sociedade moderna*, conferência proferida, em 1977, a estudantes engajados no movimento ecológico na Califórnia, Marcuse trata de duas questões: [1] a destruição da natureza sob o contexto da destruição geral que caracteriza a sociedade vigente e o modo como a destrutibilidade encontra-se “no interior”¹⁵⁵ dos membros que compõem a sociedade; [2] o esboço de perspectivas de mudança radical desta sociedade, mudança que deveria ocorrer não apenas em instituições e em relações entre os membros da sociedade, mas na consciência e no inconsciente deles. Para Marcuse, mudança radical e mudança que ocorre no interior do sistema não são identitárias, uma vez que a primeira alteraria as instituições e a estrutura de caráter [consciente e inconsciente] predominante entre os membros da sociedade.

Acerca da destruição da natureza empreendida pela ordem estabelecida, Marcuse argumenta que há predomínio, nos membros da sociedade, de uma estrutura destrutiva que fundamenta a manutenção da ordem e que se expressa em eventos e ações simbólicas, conscientes e inconscientes: aumento do orçamento militar às custas do bem-estar social; proliferação de instalações nucleares; envenenamento e a poluição geral do meio ambiente; subordinação dos direitos humanos às exigências da estratégia global e ameaça de guerra caso a estratégia seja contestada [casos de destrutibilidade institucionalizada]; invalidação da lei reguladora de energia nuclear nos estados, uma vez que a federação colocou moratória para aqueles que não tivessem meios adequados de evitar resíduos atômicos letais, mas um juiz invalidou a lei como inconstitucional; uma leitora que reclamou com a redação de um jornal sobre fotos de Auschwitz, o que implica tabu e/ou esquecimento em relação ao horror; um surfista que usa a suástica como símbolo, mostrando afinidade interna inconsciente com o regime nazista [casos de ações e eventos simbólicos].

Para Marcuse, a estrutura destrutiva dos membros que compõem a sociedade está fundamentada em impulsos primários de destrutibilidade; em termos de economia

¹⁵⁵ MARCUSE, Herbert. “Ecologia e crítica da sociedade moderna” In: LOUREIRO, Isabel [Org.] *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 143.

psíquica, Thanatos somente se fortaleceu às custas do enfraquecimento de Eros. O princípio de realidade estabelecido que governa a manifestação dos impulsos primários, a consciência e o inconsciente dos indivíduos, fazem com que estes introjetem valores e objetivos das instituições sociais e da divisão do trabalho. As instituições, por sua vez, refletem as necessidades socializadas dos indivíduos e tomam as necessidades deles como suas. Assim, há um processo de imposição de necessidades aos indivíduos que não são verdadeiras e que resultam em um caráter afirmativo e em um conformismo por parte dos membros da sociedade com o sistema estabelecido. Uma estrutura de caráter radicalmente diferente por parte dos indivíduos somente existiria com a predominância de Eros sobre Thanatos; porém, a civilização ocidental possui mecanismos de introjeção e compensações que dificultam o advento da estrutura de caráter radical: a introjeção e o conformismo são facilitados pela base racional e material da sociedade industrial avançada que consegue ofertar, ao mesmo tempo, alto padrão de vida e moralidade sexual mais frouxa que a anterior – tratam-se de compensações reais e imaginárias à alienação intensificada no trabalho e no lazer. Com efeito, há um vínculo entre agressividade e satisfação que concatena dominação da natureza com a sua violação, procura de novas fontes de energia e envenenamento do meio ambiente, segurança e servidão, interesse nacional e expansão global, progresso técnico e controle e manipulação progressivos dos seres humanos, destruição e produção, destrutibilidade e racionalização.

Acerca das forças potencias de transformação social, elas empreenderiam uma mudança radical se tocassem na estrutura de caráter pulsional e fizessem os impulsos emancipatórios predominarem sobre a agressividade – tratar-se-ia de uma “rebelião primária do corpo e do espírito, da consciência e do inconsciente,”¹⁵⁶ que se colocaria contra a produtividade destrutiva, a repressão e a frustração vinculadas à mesma produtividade e que, por isso, poderia subverter as bases pulsionais da sociedade. Porém, Marcuse considera que, ao contrário do diagnóstico marxiano, a consciência não-conformista [de caráter radical] não é exclusiva a uma classe que luta contra outra[s], ela cruza as classes sociais e contempla grupos [movimentos estudantil, de mulheres, populares, ecológicos, coletivos, comunas...] e pessoas. Em especial na Europa, a rebelião assume caráter pessoal conscientemente enfatizado, metodicamente

¹⁵⁶ MARCUSE, H. “Ecologia e crítica da sociedade moderna” In: LOUREIRO, I. [Org.] *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 148-149.

programado, preocupado com a própria psique, com os próprios impulsos e vagamente é conectada com o mundo político. A política é personalizada e colocada em primeira pessoa. Por isso, Marcuse considera que há uma ambivalência na situação: de um lado, a radicalização primária, pessoal e consciente expressa a “recaptura”¹⁵⁷ da dimensão da transformação social, a reação à negligência em relação ao indivíduo presente nas práticas radicais tradicionais e à sociedade de integração que nivela todos em uma mesma superfície de necessidades e aspirações comuns – a transformação histórica é empreendida por indivíduos. De outro, a política em primeira pessoa expressa despolitização, retirada, fuga, preocupação com o próprio Eu – o que dificulta a destruição das aspirações e necessidades universais presentes em toda a sociedade. Outro fator a ser considerado é o da mudança social pressupor a “subversão gradual das necessidades existentes,”¹⁵⁸ assim, as necessidades emancipatórias suplantariam as necessidades compensatórias. Marcuse considera que necessidades emancipatórias não são novas e nem fruto de especulação, elas estão presentes no aqui e no agora e permeiam a vida dos indivíduos, mas de modo reprimido e distorcido, tais como expressam os exemplos da necessidade de redução do trabalho socialmente necessário e aumento do trabalho criativo, a necessidade de tempo livre e autônomo e de lazer não dirigido, a necessidade do fim da representação de papéis, a necessidade de receptividade, de tranquilidade e de alegria em lugar do barulho constante da produção.

Uma especulação que Marcuse empreende em torno da teoria freudiana mostra que a possibilidade de rebelião contra o *status quo*, a despeito da capacidade de integração do capitalismo monopolista nos países avançados, continua existindo. Freud postulava que a ausência de dor manifestava-se em um desejo de retorno ao estágio anterior à vida e, por isso, a pulsão de morte empenha-se em negar a vida exteriorizando-a, destruindo coisas vivas e a natureza – em Freud, trata-se de um longo desvio em direção à morte. Marcuse argumenta que o estado de libertação pertence a Eros e não a Thanatos, assim, a satisfação é alcançada durante a vida e não resignando-se perante o princípio de Nirvana: uma progressão da satisfação fortaleceria a própria vida, em lugar de destruí-la, a partir do cuidado e da proteção das coisas vivas, da retomada e restauração do meio ambiente, das naturezas interna e externa do indivíduo – eis o movimento ecológico, enquadrado em uma teoria das pulsões revista por

¹⁵⁷ Idem, p. 150.

¹⁵⁸ Idem, p. 150.

Marcuse, como movimento político e psicológico. Político porque confronta o poder do grande capital e psicológico porque a

pacificação da natureza exterior, a proteção do meio ambiente, também pacificará a natureza interior dos homens e das mulheres. Um ambientalismo bem-sucedido subordinará, dentro dos indivíduos, a energia destrutiva à energia erótica.¹⁵⁹

Marcuse mostra que havia, ao final da década de 1970, uma politização da energia erótica como marca dos atuais movimentos radicais: Eros dirige-se à satisfação, mas sua força é reduzida pela organização social da energia destrutiva e torna-se impotente para fomentar revolta contra o princípio de realidade. A pulsão de vida, mesmo assim, poderia impulsionar grupos de não-conformistas em conjunto com o de não-silenciosos para protestar de modo diferente das formas tradicionais de protesto radical – aparecem novas linguagens, novos comportamentos, novas metas que são politizações da energia erótica. Eis a marca distintiva dos atuais movimentos radicais em relação à luta de classes no sentido tradicional: os primeiros não lutam para substituir uma estrutura de poder por outra, mas revoltam-se contra um princípio de realidade obsoleto. Revolta conduzida pelo corpo e pela mente dos indivíduos, pela pulsão e pelo intelecto, politizando o organismo e a alma do ser humano – trata-se de uma revolta da pulsão de vida contra a destruição organizada e socializada. Tal individualização e somatização do protesto radical é ambivalente por entrar em contradição com a própria organização e disciplina que uma práxis política efetiva exige:

A luta para mudar aquelas condições objetivas, políticas e econômicas que são o fundamento para a transformação psicossomática, subjetiva, parece estar enfraquecendo. O corpo e a alma dos indivíduos sempre foram consumíveis, prontos a serem sacrificados [ou sacrificar a si mesmos] a um todo reificado, hipostasiado – seja o Estado, a Igreja, a Revolução. Sensibilidade e imaginação não estão à altura dos realistas que determinam nossa vida. Em outras palavras, uma certa impotência parece ser uma característica inerente a qualquer oposição radical que permaneça fora das organizações de massa dos partidos políticos, dos sindicados, e assim por diante.¹⁶⁰

Assim, Marcuse argumenta que o moderno protesto radical está condenado a uma significação marginal mas, ao mesmo tempo, esta é a qualidade dos indivíduos e grupos que defendem metas humanas, uma vez que o isolamento em que caíram permite-lhes escapar do sistema geral de dominação, destruição e lucro, dirigirem-se para o domínio

¹⁵⁹ Idem, p. 154.

¹⁶⁰ Idem, p. 153.

psicossomático das pulsões de vida. Eis, por fim, a meta necessária aos movimentos radicais, de acordo com Marcuse: “A emergência de seres humanos física e mentalmente incapazes de inventar outro Auschwitz.”¹⁶¹

2.2 – NOVA SENSIBILIDADE E SOCIALISMO INTEGRAL

Em trabalhos escritos durante as décadas de 1960 e 1970, a saber, *Obsolescência da Psicanálise* [*Obsolescence of Psycho-analysis*, 1963], *Liberdade e teoria freudiana das pulsões* [*Trieblehre und Freiheit, Freedom and Freud's theory of instincts*], *A noção de progresso à luz da Psicanálise* [*Die Idee der Frotschritts im lichte der Psychoanalysis*, 1968], *Ensaio sobre a libertação* [*An essay on liberation*, 1968], *O fim da utopia, Contrarrevolução e revolta* [1972], *Teoria e prática* [1974], *Marxismo e feminismo* [1974] Marcuse considerou que, em virtude das mudanças nas dinâmicas produtivas da sociedade do século XX, seria possível a edificação de uma nova sensibilidade para os seres humanos e, para justificar tal possibilidade, seria necessária também uma “correção”¹⁶² na Psicanálise, uma vez que esta estava vincada por concepções peculiares ao capitalismo liberal e pela escassez reinante na civilização até aquele momento, não pelo gigantismo produtivo da era do capitalismo monopolista em vigência e pela opulência das sociedades industriais avançadas: “A teoria freudiana exprimia mais o passado que o presente”¹⁶³ e encontrava-se em “obsolescência.”¹⁶⁴ A Psicologia, tal como Marcuse a entende, tem dimensões sócio-históricas e políticas, e não apenas biológica, portanto, o psiquismo deve ser investigado como parte do todo político e como um provável princípio de negação em relação a ele,¹⁶⁵ uma vez que é, concomitantemente, terapia auxiliar à ordem [portanto, política e de modo algum neutra] e um conjunto de categorias [“políticas”¹⁶⁶] e denúncia dos mecanismos de controle social e político sobre o indivíduo, isto é, se há obsolescência na teoria freudiana, também há a invocação de um futuro a ser conquistado: a ambivalência da

¹⁶¹ Idem, p. 154.

¹⁶² Idem, p. 130.

¹⁶³ MARCUSE, H. “Obsolescência da Psicanálise” In: *Cultura e sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 92.

¹⁶⁴ Idem, p. 109.

¹⁶⁵ MARCUSE, H. “Freedom and Freud's theory of instincts” In: *Five Lectures: Psicanalysis, politics and utopia*. 2º ed. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970, p. 01.

¹⁶⁶ MARCUSE, H. “Obsolescência da Psicanálise” In: *Cultura e sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 91.

“obsolescência” não a identifica à falsidade porque ela não é, apenas, um conjunto de conceitos limitados ao passado.

Em Freud, de acordo com a hipótese ontogenética, a estrutura mental divide-se em id, ego e superego e constitui-se de pulsões primárias, oriundas do id, sublimadas pelas duas outras partes e redirecionadas para dentro pela última, processo do qual emergiram o complexo de Édipo, a consciência, o sentimento de culpa, a necessidade de autopunição e a extensa série de patologias psíquicas da era liberal. Contudo, a mesma estrutura mental modificou-se, de acordo com Marcuse em *Eros e civilização*, na era dos monopólios, para uma divisão em apenas duas partes, uma vez que o ego foi corroído: como os “indivíduos” se formam não mais sob o controle do pai provedor e da sua empresa familiar, mas sob os monopólios de instituições gigantescas, eles se mimetizaram a estas para o alcance da autopreservação – a produção e a distribuição em massa formaram, também, pessoas com um superego pré-formado e com um ego encolhido a ponto de serem administradas e controladas de tal forma que se limitam à “escolha” automática entre as mercadorias disponibilizadas no mercado. A socialização, na era liberal, ocorria na luta entre a criança e o pai e deste confronto a primeira formava sua personalidade; sob a era dos monopólios, ocorre a administração direta da sociedade e sem luta entre ela e os “indivíduos”; por isso, enfraquece de tal maneira o ego que este não se diferencia mais do id ou do superego, transformando o antigo indivíduo [possuidor do pensamento negativo, tal como descrito por Hegel] em um *átomo social* [que, reunido a outros átomos, forma a massa] sem capacidade crítica, pois está mimetizado com a sociedade e não vê necessidade de mudá-la.

De acordo com a hipótese filogenética, Freud expôs uma metapsicologia que mostrou a vereda da constituição da civilização ocidental: a antiga dominação do pai sobre os membros da família, a rebelião dos filhos, a edificação do matriarcado, a contrarrevolução patriarcal e a institucionalização do sentimento de culpa e da autopunição foram fenômenos pelos quais as pulsões de morte introjetadas tencionaram o superego inflacionado contra o ego e promoveram o retorno do reprimido – todos estes capítulos da filogênese freudiana tinham a carência como pano de fundo e explicavam as vicissitudes do Ocidente até o seu período liberal. Mas a antiga família burguesa foi substituída, na era dos monopólios, por agências de socialização que controlam diretamente o “indivíduo” desde o berço e mudaram o quadro da hipótese de Freud: a escola, a indústria do entretenimento com a mídia e o tempo absurdamente grande que ela dedica ao esporte e aos clichês culturais, os bandos de jovens, os clubes e

as associações, os jogos eletrônicos e, em suma, todas as agências de socialização extrafamiliar, operam uma socialização direta da sociedade sobre um ego que, ainda não desenvolvido completamente e cooptado desde cedo, torna-se enfraquecido e adere automaticamente à sociedade e que, ao substituir o pai restritivo pelo pai permissivo [o consumo] [“sociedade sem pai”¹⁶⁷], pereniza a infantilização à medida que o ego não se forma completamente e exige a [falsa] satisfação pelo consumo [meio transformado em fim] incessantemente e em contato direto com o id e com o superego, eternizando a carência. Trata-se de uma sociedade com átomos sociais cujo superego autômato e formado desde tenra idade, que dita o que é apazível em conformidade com o que é socialmente permitido e que exige dessublimações repressivas¹⁶⁸ que acorrentam o particular ao geral, conforme Marcuse argumentou. Reunidos, os átomos sociais não formam uma *comunidade*, mas uma *massa* que perverte a individualidade. “Em muitas pessoas já é um descaramento dizerem ‘Eu’”¹⁶⁹, considerou Adorno em *Minima moralia*.

A análise marcusiana da sociedade industrial avançada mostrou o limite das hipóteses ontogenéticas e filogenéticas, de Freud, naquilo que concerne à perenidade da repressão das pulsões: esta não seria contínua e inalterável, mas característica de uma organização histórica de dominação; com efeito, seria preciso empreender uma “correção”¹⁷⁰ na teoria freudiana, então obsoleta diante de um quadro que colocava em colapso a hipótese da escassez e tornava supérflua a repressão às pulsões:

As conquistas do progresso repressivo anunciam a superação do próprio princípio do progresso repressivo. Pode-se prever uma situação em que não exista produtividade, simultaneamente resultado e condição da renúncia, em que não exista trabalho alienado – uma situação em que a crescente mecanização do trabalho permitirá a uma parte cada vez maior daquela energia pulsional, que precisava ser desviada para o trabalho alienado, readquirir sua forma original; em outras palavras, ela pode voltar a ser energia das pulsões de vida. O tempo gasto no trabalho alienado não seria mais o tempo da vida, nem o tempo livre dado ao indivíduo para satisfazer as próprias necessidades seria um mero resto de tempo; ao contrário, o tempo de trabalho alienado seria não apenas reduzido ao mínimo, mas desapareceria completamente, e o tempo da vida seria o tempo livre.¹⁷¹

¹⁶⁷ MARCUSE, H. “Obsolescência da Psicanálise” In: *Cultura e sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro, Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, p. 101.

¹⁶⁸ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 85.

¹⁶⁹ ADORNO, T. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. 2º ed. Trad. de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo: Ática, 1993, aforismo 29, p. 42.

¹⁷⁰ MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da Psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001, p. 130.

¹⁷¹ Idem, pp. 131-132.

Como não há mais necessidade social de restrição à satisfação pulsional, mais se tornam questionáveis, condenáveis, desnecessários, irracionais e duros¹⁷² os desvios e os embargos aos quais os homens estão sujeitos sob o *status quo*. A hipótese com a qual Marcuse espera corrigir a teoria freudiana supõe, assim, que a anterior sublimação das pulsões seria menor e a energia erótica, conseqüentemente, maior: a possibilidade histórica da maior intensidade de energia pulsional que seria liberada, graças à mecanização do trabalho ainda marcada apenas pelo aumento da produtividade e pela dominação da natureza e dos homens, poderia tornar-se erótica, reavendo ao organismo o que fora proibido na era da escassez e liberando-o de uma vida cujo conteúdo fosse apenas o trabalho alienado; com efeito, parte-se ao meio a hipótese de que a civilização, para progredir, dependa da repressão e do recalque das pulsões [Eros, de prazer intenso e duradouro, reduzido à sexualidade genital e à reprodução; Thanatos, de regressão ao estado pré-natal, à energia destrutiva socialmente útil e à reorientação para dentro (consciência moral)]. No limite, a automação total da produção social libertaria a energia pulsional das atividades desagradáveis, ressexualizaria todas as forças e comportamentos eróticos outrora proibidos pelo princípio de realidade¹⁷³ e permitiria ao organismo a busca de fruição em lugar da luta infrene pela existência sofrida, o livre jogo e a conseqüente ausência de coação para inclinar as pessoas à atividade em lugar do trabalho alienado, a existência concreta em lugar de um dever sempre fugidio, o tempo como um eterno retorno que eterniza o prazer circularmente em lugar da linearidade continuamente ascendente de um progresso limitado ao material, em suma, tornariam-se possíveis a liberdade e a felicidade ampliadas em uma realidade de “progresso humanitário”¹⁷⁴ que romperia a atual divisão do ser humano como aquele constituído de “faculdades superiores, espirituais, e inferiores, sensíveis,”¹⁷⁵ que se opõem e que impedem as realizações dos sentidos [pulsões] – trata-

¹⁷² MARCUSE, H. “Freedom and Freud’s theory of instincts” In: *Five Lectures: Psicanalysis, politics and utopia*. 2º ed. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970, pp. 03-04-18-21.

¹⁷³ Contudo, Marcuse adverte: “A sublimação não só não acabaria, mas, inversamente, se intensificaria como energia erótica, visando novas forças criadoras de cultura. A conseqüência não seria o pansexualismo que, pelo contrário, pertence essencialmente à imagem da sociedade repressiva [o pansexualismo só pode ser concebido como explosão de energia pulsional repressiva, mas nunca como realização de energia pulsional não repressiva].” MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da Psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001, pp. 132-133.

¹⁷⁴ Idem, p. 113.

¹⁷⁵ Idem, p. 117.

se, com efeito, de corrigir¹⁷⁶ a teoria freudiana quando esta considera que a civilização demanda a sublimação de Eros: a saída pela repressão das pulsões foi, apenas, aquela encontrada durante um período de escassez e que, historicamente, não mais se justifica; teria chegado o momento de uma “civilização libidinal.”¹⁷⁷ Contudo, não bastaria simplesmente esperar pela evolução da técnica até o alcance desse ponto, uma vez que ela está orientada por um progresso *quantitativo* [“progresso técnico”¹⁷⁸ e automático que demanda ampliação da sublimação] cuja característica é o aumento da dominação do homem e da natureza; seria preciso ultrapassar o princípio de realidade vigente por outro *qualitativamente* diferente, com outras “instituições,”¹⁷⁹ para que ocorresse uma “mudança radical”¹⁸⁰ nos planos histórico-social e psíquico. Nem bastaria acreditar que o relaxamento dos tabus morais, dentro da ordem, contribuiriam para a dessublimação, uma vez que eles ocorrem sob a manutenção da propriedade privada, da sociedade de classes e do capitalismo monopolista e ajudam a veicular o *status quo*, conforme Marcuse argumenta no *Ensaio sobre a libertação: o despudor e o declínio do sentimento de culpa na esfera sexual sob o qual viveu o século XX*, caracterizados pelo aumento da exposição do corpo nu, pelo encorajamento do relaxamento do tabu do intercurso extramarital e pela genitalização da sexualidade, aumentaram, em lugar de diminuir, o poder repressivo e agressivo da ordem, pois a libido manteve-se vinculada aos pais institucionalizados que gerenciam as nações.¹⁸¹

Ainda na década de 1950, em *Eros e civilização*, Marcuse havia levantado a hipótese de uma “civilização não-repressiva”¹⁸², caracterizada pela possibilidade de relações sociais vincadas por “Eros livre,”¹⁸³ à medida que [1] a própria civilização repressiva criara pré-condições de sua abolição em virtude do progresso técnico alcançado,¹⁸⁴ que [2] a civilização não conseguira cooptar uma dimensão da vida mental

¹⁷⁶ MARCUSE, H. “Freedom and Freud’s theory of instincts” In: *Five Lectures: Psicanalysis, politics and utopia*. 2º ed. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970, p. 20.

¹⁷⁷ “*Libidinous civilization*”. Idem, 22.

¹⁷⁸ MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da Psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001, p. 113.

¹⁷⁹ “Institutions”. MARCUSE, H. “Freedom and Freud’s theory of instincts” In: *Five Lectures: Psicanalysis, politics and utopia*. 2º ed. Translated by Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970, p. 05.

¹⁸⁰ MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da Psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001, p. 132.

¹⁸¹ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, pp. 08-09.

¹⁸² MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed., Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 28.

¹⁸³ Idem, p. 57 [grifo do Autor].

¹⁸⁴ “[...] Os recursos existentes e disponíveis facilitam uma transformação *qualitativa* nas necessidades humanas. A racionalização e a mecanização do trabalho tendem a reduzir o *quantum* de energia instintiva

que conservava-se livre, a saber, a “*fantasia*.”¹⁸⁵ esta estava vinculada ao prazer e seu conteúdo cognitivo, trazido à tona pela “libertação psicanalítica da memória”¹⁸⁶ que faz explodir uma racionalidade reprimida pelo indivíduo, empreende uma reconquista que recupera as imagens e impulsos proibidos e encobertos desde a infância e transformados em tabus. Recuperada, a fantasia não é mais discriminada como divagação, ficção, mas valorizada como redescoberta de verdades e como força que desmonta a estrutura de repressão sobre as pulsões; mesmo as perversões da sexualidade, reprimidas com vigor, são entendidas, dessa vez, como “imagens da liberdade”, “gratificação integral”, “sexualidade como um fim em si mesmo.”¹⁸⁷

A razão repressiva não possui o monopólio da cognição: a fantasia é a dimensão cognitiva que preserva a “Grande Recusa”¹⁸⁸ à repressão total e recupera mediante as imagens da liberdade e da gratificação que a imaginação cria e vive na arte, os símbolos e arquétipos que levam a pensar na possibilidade de outras verdades que não as do princípio de desempenho. Conforme Marcuse argumenta em *Eros e civilização*, contra o herói-arquético do princípio de desempenho, Prometeu, o herói que se sacrifica para criar a cultura, a produtividade, o progresso, que amaldiçoa a gratificação e o prazer, existem os heróis-arquétipos de uma civilização não-repressiva, Orfeu e Narciso, ambos imagens da alegria, da fruição, do canto, da receptividade, da integração do homem com a natureza e da sua libertação com o tempo – nos cantos de Orfeu e em

canalizada para a labuta [o trabalho alienado], assim libertando energia para a consecução de objetivos fixados pelo livre jogo nas faculdades individuais. A tecnologia atua contra a utilização repressiva da energia, na medida em que reduz ao mínimo o tempo necessário para a produção das necessidades da vida, assim poupando tempo para o desenvolvimento de necessidades situadas *além* do domínio da necessidade e do supérfluo necessário”. Idem, p. 94 [grifo do Autor]. Contudo, como a razão que permeia a tecnologia da qual Marcuse trata é instrumental, no *Prefácio Político* [1966] a *Eros e civilização*, o autor considerou que “o título expressou um pensamento otimista, eufemístico, mesmo positivo, isto é, que as realizações da sociedade industrial avançadas habilitariam o homem a inverter o rumo do progresso, a romper a união fatal de produtividade e destruição, de liberdade e repressão – por outras palavras, a aprender a *gaya sciencia* de como usar a riqueza social para moldar o mundo do homem de acordo com os seus Instintos Vitais, na luta combinada contra os provisos da Morte. Esse otimismo baseava-se no pressuposto de que deixara de prevalecer o fundamento lógico para a contínua aceitação da dominação, que a carência e a necessidade de labuta só ‘artificialmente’ eram perpetuadas – no interesse de preservar o sistema de dominação”. E confessa: “Negligenciei ou minimizei o fato desse fundamento lógico ‘obsoleto’ ter sido amplamente reforçado [e não substituído] por formas mais eficientes de controle social. As próprias forças que tornaram a sociedade capaz de amenizar a luta pela existência serviram para reprimir nos indivíduos a necessidade de tal libertação. Sempre que o elevado nível de vida não basta para reconciliar as pessoas com suas vidas e seus governantes, a ‘engenharia social’ da alma e ‘ciência de relações humanas’ fornecem a necessária catexe libidinal. Na sociedade afluyente, as autoridades raramente se veem forçadas a justificar seu domínio. Fornecem os bens; satisfazem a energia sexual e agressiva de seus súditos. Tal como o inconsciente, cujo poder destrutivo representa com tanto êxito, estão aquém do bem e do mal, e o princípio de contradição não tem lugar na sua lógica” [Idem, p. 13].

¹⁸⁵ Idem, p. 35 [grifo do Autor].

¹⁸⁶ Idem, p. 39.

¹⁸⁷ Idem, p. 62.

¹⁸⁸ Idem, p. 147.

Narciso diante do espelho d'água há “revolta contra a cultura baseada na labuta sofrida, na dominação e na renúncia,”¹⁸⁹ a reconciliação entre Eros e Thanatos que permite uma ordem vincada por Eros livre a ponto de recuperar a sensualidade, os jogos, as canções, o que o ser é [mas impedido pelo princípio de desempenho], a receptividade, a contemplação, em suma, permitir uma realidade e uma “atitude erótica”¹⁹⁰ que pacifique a existência. Mesmo Narciso, que despreza o amor a outros [e é preciso lembrar que Orfeu, com a homossexualidade, também rejeita o Eros “normal”¹⁹¹ e tenta alcançar um Eros mais completo] e, assim, confronta Eros, simboliza o “sono e a morte, o silêncio e o repouso,”¹⁹² ademais, Narciso não sabe que a imagem que admira é a própria – o resultado, a morte, mostra que Eros e Thanatos são próximos e que o princípio de Nirvana se apresenta em todos os estágios da vida. E mesmo no narcisismo primário, tal como entendido por Freud, transcende-se o autoerotismo e abarca-se o meio, o mundo objetivo, uma vez que, inicialmente, o ego inclui tudo e apenas mais tarde é que se separa do mundo exterior – o narcisismo não seria, assim, apenas um autoerotismo imaturo, mas a expressão da relação entre o eu e a realidade; com efeito, seria o germe de um princípio de realidade diferente:

A catexe libidinal do ego [o próprio corpo do indivíduo] poder-se-á converter na fonte e reservatório para uma nova catexe libidinal do mundo objetivo,¹⁹³

o que significa que pode haver transformação desse mundo em um novo modo de ser.

A fantasia seria, também, uma ligação entre as camadas do inconsciente com a consciência [arte], e não apenas com a sexualidade: em ambas, o princípio de prazer se manifesta e mostra que pode não haver incongruência entre sonho e realidade. Pensamento e princípio de prazer perderam unidade com a civilização, na qual a canalização do pensamento para o princípio de realidade diminui o papel de tudo que não contribui para o que é socialmente útil do ponto de vista produtivo, relegando a fantasia ao que é inútil, divagação, sonho, gratificação inconsequente. A fantasia mantém, em cada indivíduo, a estrutura de pensamento anterior a sua organização pelo princípio de realidade – tal como o id se apresenta em cada um, há a memória de um passado no qual havia unidade entre universal e particular; ela exprime uma vida na qual as pulsões primárias não eram organizadas repressivamente e deseja a

¹⁸⁹ Idem, p. 150.

¹⁹⁰ Idem, p. 151.

¹⁹¹ Idem, p. 155.

¹⁹² Idem, p. 152.

¹⁹³ Idem, p. 154.

reconciliação entre indivíduo e todo, entre desejo e realidade, entre felicidade e razão. Para o princípio de realidade, uma utopia; para a fantasia, a integração entre conhecimento e ilusão, subjetividade e objetividade, tal como ocorre na arte. Integração possível porque a fantasia não se separou do Eros primário: na sexualidade, ela é vista como perversão que vai além do padrão sexual organizado pelo princípio de realidade e vislumbra uma “*realidade erótica*”¹⁹⁴ [gratificação das pulsões primárias de maneira não reprimida]. Em Freud, uma realidade impossível, uma vez que a civilização resulta, justamente, do domínio do princípio de prazer pelo princípio de realidade, pela pressão da carência sobre o desejo e a gratificação, e adota, assim, uma forma histórica específica como universal e relega a gratificação ao inconsciente e à fantasia, o princípio de prazer a um estágio regressivo e utópico; contudo, em Marcuse, a hipótese de uma civilização não-repressiva é de possível efetivação a partir da condição “madura”¹⁹⁵ conquistada pela civilização: tamanha foi a racionalidade alcançada pelo princípio de desempenho [mas também a irracionalidade] que a carência foi abalada pela civilização, que o “princípio de desempenho se tornou obsoleto”¹⁹⁶ e que permitiria uma organização social¹⁹⁷ com outra estrutura psíquica [vitória sobre as necessidades humanas mais básicas, não organização da vida pelo trabalho alienado e diminuição do tempo de trabalho, permuta de funções, ausência de paralisia de desenvolvimento das faculdades humanas], com a ausência de antagonismo entre princípio de prazer e princípio de realidade, com a libertação de Eros:

[...] A correlação freudiana ‘repressão instintiva – labor socialmente útil – civilização’ pode ser significativamente transformada na correlação ‘libertação instintiva – trabalho socialmente útil – civilização. Sugerimos que a repressão instintiva predominante resultou não tanto da necessidade de esforço laboral, mas da organização social específica do trabalho, imposta pelos interesses da dominação, essa repressão era, substancialmente, mais-repressão. Por consequência, a eliminação da mais-repressão tenderia *per se* a eliminar não a atividade laboral, mas a organização da existência humana como instrumento de trabalho. Sendo assim, a emergência de um princípio de realidade não-repressivo modificaria, mas não destruiria, a organização social do trabalho; a libertação de Eros poderia criar novas e duradoras relações de trabalho.¹⁹⁸

¹⁹⁴ Idem, p. 136 [grifo do Autor].

¹⁹⁵ Idem, p. 139.

¹⁹⁶ Idem, p. 140.

¹⁹⁷ Com uma ideia e um tipo de progresso diferente do empreendido pelo princípio de desempenho: o padrão de vida que é considerado alto em termos quantitativos [conforto manipulado e baseado na distribuição de automóveis, aparelhos eletrônicos, artigos da indústria cultural, controle tecnológico sobre a natureza e o homem, progresso como fim em si mesmo...] seria reorientado em termos qualitativos [gratificação de necessidades humanas básicas, liberdade em relação à culpa e ao medo, ausência de preconceito em relação à receptividade, ao repouso, aos sentidos, ao jogo, à contemplação, ao lazer...].

¹⁹⁸ Idem, p. 143.

Os dois fatores combinados, base técnica que permite vitória sobre a escassez e racionalidade que recupera a receptividade, a contemplação e a fuição do prazer, colocam em obsolescência a necessidade de manutenção da repressão organizada pelo princípio de desempenho e por suas instituições, a vigência da mais-repressão: em termos pulsionais, Eros e Thanatos estariam desagrilhoados dos desvios e restrições que a carência impôs [exógena e historicamente] e encontrariam a possibilidade de um desenvolvimento “não-repressivo”¹⁹⁹ em uma época de “condições de civilização amadurecida,”²⁰⁰ diferente daquele no qual a carência supostamente eternizara uma economia psíquica repressiva [enfraquecimento de Eros e fortalecimento da agressividade e do sentimento de culpa].

Em *Libertando-se da sociedade opulenta e Ensaio sobre a libertação*, Marcuse continua o projeto de *Eros e civilização* e dá mais um passo decisivo para edificar a hipótese de civilização libidinal ao relacionar a possibilidade desta à questão das necessidades e ao procurar uma forma de vida na qual a solidariedade esteja na própria estrutura pulsional do homem. Caso um indivíduo satisfaça suas necessidades sem ferir aos demais, a si mesmo e sem reproduzir o aparato explorador que perpetua a servidão, constituiriam-se necessidades que transformariam qualitativamente a vida e a infraestrutura do homem; com efeito, novas direções, instituições e relações de produção também seriam criadas para darem conta dessas necessidades diferentes da sociedade estabelecida. O argumento de Marcuse considera que o crescimento do bem-estar redundaria em transformação essencial das necessidades e da infraestrutura do homem [que também faz parte da infraestrutura da sociedade]: formaria-se uma “base instintual para liberdade,”²⁰¹ anteriormente bloqueada na longa história da sociedade de classes, e, assim, como a liberdade se tornaria o meio-ambiente do organismo, este não seria capaz de se adaptar à performance competitiva, à tolerância com a agressividade, à brutalidade e à feiura da sociedade vigente, em suma, ao princípio de desempenho. Trata-se de uma nova sensibilidade diferente qualitativamente da estabelecida, tal como Douglas Kellner explica ao mostrar que a primeira se contrapõe à segunda e se constitui como uma força política radicalmente anticapitalista, catalisadora de mudança

¹⁹⁹ Idem, p. 125.

²⁰⁰ Idem, . 131.

²⁰¹ “*Instinctual basis for freedom*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 04.

revolucionária²⁰² e, de acordo com os temas de Marcuse, que dá “fundamento biológico para o socialismo.”²⁰³ Negligenciar a nova sensibilidade descrita pelo Autor reduz a mudança social à dimensão quantitativa, assim, falsifica-a à medida que apenas substitui um sistema de servidão por outro; as instituições continuariam tratando a vida como meio, não como fim. Contudo, o filósofo frankfurtiano não despreza a importância da dimensão quantitativa: ela potencializa a transformação das condições que afetam a existência humana e as instituições, contribui com a ruptura com a sociedade vigente e a construção do reino da liberdade.

Para a edificação da base instintual para a liberdade, Marcuse argumenta que ela somente ocorre se uma nova sociedade, com uma nova cultura, formar-se. Mas como o agente clássico da revolução, tal como pensado pelo marxismo ortodoxo, não está engajado em tal luta, apenas a oposição radical constituída por outros agentes [intelectuais, estudantes, pacifistas, movimentos engajados contra os preconceitos, libertadores do Terceiro Mundo, feministas, ecologistas etc. – as personagens da Grande Recusa, explicadas nos itens anteriores], ao entrelaçar política e moral, de maneira incipiente, abre a perspectiva de constituição de uma nova moralidade com a potência de pré-condicionar o homem à liberdade e de funcionar como uma “disposição”²⁰⁴ para ela: o organismo dirigiria-se eroticamente para a contenção da agressividade e para a preservação de unidades de vida e existiria, assim, uma fundação instintual vincada pela solidariedade entre seres humanos – solidariedade que tem sido efetivamente reprimida pela sociedade de classes, mas que, diante da conjuntura analisada por Marcuse, encontraria, historicamente, canais de efetivação [o que evita, também, que a perspectiva marcusiana fique esquadrihada como biologismo, uma vez que há maleabilidade na natureza humana: a própria estrutura instintual do homem caracteriza-se de forma diferente em condições históricas que afetam o comportamento e as normas sociais que o orientam – o organismo recebe e reage a certos estímulos e ignora e repele outros em acordo com a moralidade introjetada; assim, consciências e ideologias são constantemente recriadas, tal como o padrão de comportamento considerado natural]. Os rebeldes, argumenta Marcuse, querem ver, ouvir, sentir novos pensamentos e novos caminhos, eles ligam a libertação com a dissolução da percepção ordinária e com o ego

²⁰² KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 286.

²⁰³ “Fundamento biológico para el socialismo”. MARCUSE, H. “Exijamos lo imposible” In: *La sociedad carnívora*. Trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires: Godot, 2011, p. 83.

²⁰⁴ “Disposition”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 10 [entre aspas no original].

formado pela sociedade estabelecida: a revolução deve ser também uma revolução na percepção. Portanto, a nova sensibilidade poderia desbloquear aquela integração total pensada em *O homem unidimensional*, uma vez que equiparia as pessoas com necessidades impossíveis de serem atendidas pela sociedade estabelecida, motivando-as a contestá-la; em outros termos, a nova sensibilidade seria, ela mesma, força catalisadora da mudança social qualitativa à medida que demandaria um entorno social, técnico, político e natural livre, dessublimado, e não aquele voltado à exploração, à repressão, à destruição, à crueldade e ao desperdício.

Por isso, a nova sensibilidade tornou-se um fator político e a Teoria Crítica não pode negligenciá-la: ao notar que a agressividade e a culpa são elimináveis, a nova sensibilidade caracteriza-se pela ascensão das pulsões de vida sobre as de morte e pela necessidade de abolição da injustiça e da miséria para formar um padrão de vida no qual o tempo de trabalho seria racionalmente distribuído [sublimação] entre os vários ramos da produção; a ciência e a tecnologia estariam orientadas a descobrir e realizarem possibilidades maiores de gratificação, a tornarem-se arte e ser esta uma forma de realidade que não mais colocasse em oposição imaginação e razão, faculdades superiores e inferiores, pensamentos científico e poético – eis um princípio de realidade no qual a nova sensibilidade e a inteligência científica dessublimada se combinariam e formariam um “*ethos estético*”²⁰⁵ [ver abaixo, em 3.3 – *Ethos estético*]. Sob um contexto de integração dos trabalhadores à sociedade industrial avançada, o destravamento da luta de classes poderia ocorrer pela via do vínculo entre a nova sensibilidade e a práxis para a luta por novos meios e formas de vida [pacífica, sem exploração, com outra moralidade, outra cultura, sem miséria e sem labuta, que não exclua a brincadeira, não sufoque os sentidos e não segregue o belo aos museus], a afinidade entre a liberdade exigida pela nova sensibilidade e a dimensão estética garantiriam a ação política das pessoas que fundaria um princípio de realidade diferente do estabelecido. Para a edificação de um *ethos estético*, de acordo com o que Marcuse considerou no segundo capítulo de *Contrarrevolução e revolta*, seria necessária uma mediação entre o indivíduo e a mudança social, a saber, a nova sensibilidade. Dessa forma, aquele “círculo vicioso,”²⁰⁶ exposto em *O homem unidimensional e Libertando-se da sociedade opulenta*, que mostra o paradoxo da sociedade livre ser construída por

²⁰⁵ “*Aesthetic ethos*”. Idem, p. 24.

²⁰⁶ “Círculo vicioso”. MARCUSE, H. “Liberándose de la sociedade opulenta” In: *La sociedade carnívora*. Trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires: Godot, 2011, p. 30.

peças não-livres e da emergência de instituições sociais livres serem edificadas por pessoas caracterizadas pela servidão voluntária encontra, assim, possibilidade de ruptura: a nova sensibilidade, presente nos grupos de *outsiders*, permite que eles tornem-se agentes da Grande Recusa, catalisadores de comportamentos direcionados à mudança social qualitativa.

O princípio de realidade resultante de tais ações, se efetivadas e obtiverem vitória, será, para o filósofo, o *ethos* estético. Nele, não há divórcio entre estética e política: a categoria tradicional de beleza foi aquela que esteve no âmago da estética tradicional; contudo, Marcuse expande o belo para as pulsões primárias e considera que ela tem o poder de proibir e imobilizar a agressão [razão, imaginação e sentidos estão unidos], tal como uma escultura que mostra a beleza da face de Jesus durante sua crucificação. Com efeito, a estética faz parte do trilho cuja direção é a sociedade livre: ela pensa as relações humanas sem a mediação do mercado, a exploração competitiva, demanda sensibilidade livre de satisfações repressivas de sociedades não-livres – nota-se que o termo *estética* é empregado com seu duplo sentido etimológico, contemplando aquilo que penetra nos sentidos e aquilo que pertence ao domínio da arte.²⁰⁷ Assim, a estética é imprescindível para a sensibilidade receptiva a formas e modos de realidade diferentes e com outro conteúdo [aquelas que cumprem reivindicações do organismo, do corpo e da alma, realizadas somente se houver luta contra as instituições]. Desde *Eros e civilização*, Marcuse considerou a arte como o “mais visível ‘retorno do reprimido:’”²⁰⁸ a imaginação artística lembra que a promessa da civilização foi traída, traz à baila a imagem da liberdade, mesmo que, após a contemplação da beleza presente no estilo, no ritmo e na métrica, o receptor da obra a esqueça – há *ambivalência*²⁰⁹ entre denúncia da sociedade que reprime a libertação e a reconciliação com a realidade. No *Ensaio sobre a libertação*, diante desta ambivalência da arte, a argumentação sublinha o aspecto de denúncia, de Grande Recusa, e liga-o às necessidades [não morais em sentido puritano, mas que pensa a liberdade como necessidade biológica] demandadas por grupos que lutam por regulamentações de espaços de proteção contra o barulho, o trânsito, a poluição, a comercialização da natureza, que reivindicam a reconstrução urbana total até a subversão do capitalismo, suas instituições e sua moralidade. Grupos que pretendem

²⁰⁷ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 342.

²⁰⁸ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7ª ed., Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 135.

²⁰⁹ Idem, p. 136.

uma quantidade tal de reformas que poderiam alcançar um grau no qual elas poderiam criticamente enfraquecer a economia, a política, a cultura e o poder vigentes. O estilo de atuação da oposição teria de levar a questão da natureza em conta porque a violação dela [tanto a externa como a interna (humana)] é um agravo ao homem; ao encontrar, portanto, a natureza tal como foi transformada socialmente e subjugada às exigências do capitalismo e à racionalidade instrumental, o homem se deparou com seus próprios impulsos primordiais também alterados, a saber, [1] orientados socialmente à agressividade, mediante a transferência do ato agressivo para instrumentos técnicos, reduzindo assim o sentimento de culpa, e [2] orientados socialmente a uma sexualidade de dessublimação controlada, por meio de ações da indústria da beleza plástica, acarretando diminuição do sentimento de culpa e promovendo, portanto, satisfação “legítima”.

Evidencia-se, assim, que além do apoio explícito que Marcuse busca na Psicanálise, ao tratar a categoria de beleza de modo diferente da estética tradicional, apoia-se nas ideias kantiana²¹⁰ e schilleriana [ver abaixo em 3.2 – *Necessidade estética*] que problematizam a fronteira entre a sensação, razão, imaginação não rigidamente, contrariando a tradição filosófica; ao supor que esses âmbitos podem estar em diálogo e em harmonia [representação simbólica da liberdade, de acordo com Kant] na arte, Marcuse torna a imaginação e a sensação como partes do projeto político para superar a sociedade industrial avançada, como instâncias que não são inferiorizadas em relação à razão e que também têm potencial produtivo [a produção, de outro lado, tem potencial criativo e se preocuparia com a ampliação da escala humanitária de liberdade e de redução da labuta]. O próprio material artístico torna-se político, tal como as obras do surrealismo, que denunciam o que foi reprimido e que anseiam uma sensibilidade diferente da estabelecida, e a arte não mais seria segregada da realidade e circunscrita a museus. A linguagem que *hippies*, negros e estudantes usam em seus protestos também

²¹⁰ No segundo capítulo de *Ensaio sobre a libertação*, Marcuse explora as categorias kantianas para derrubar as fronteiras tradicionais entre sentidos, imaginação e razão: na terceira *Crítica*, foi o que Kant fez ao considerar que os sentidos produzem imagens e liberdade, que a imaginação depende dos sentidos para prover-se de material existencial e para criar seu reino de liberdade, transformando objetos e relações – a liberdade da imaginação está contida na ordem da sensibilidade em virtude do conteúdo empírico; é daí que o belo e o sublime, o aprazível e o aterrorizante são projetados e derivados; portanto, liberdade e imaginação são restringidas pela sensibilidade e pela razão. A mais ousada imagem de um mundo novo, de novos meios de vida, é ainda guiada pelos conceitos e pela lógica elaborada no desenvolvimento do pensamento, transmitido de geração à geração. A forma pura da sensibilidade poderia ser um *a priori* [além de espaço e tempo] comum para todos os seres que permitiria fazer a distinção [sensitiva antes de ideológica] entre belo e feio, bem e mal, para assim verificar o que viola ou gratifica a sensibilidade original e básica. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, pp. 28-32.

expressam a relação entre arte e política: trata-se de uma linguagem que denuncia as obscenidades da ordem estabelecida à medida que dessublima e redefine expressões como a “alma [tradicionalmente pensada branca como um lírio] é negra”, o “negro é belo” [problematizando a ideia de beleza sempre vinculada apenas à cultura branca e negligenciando os valores de grupos subjacentes] o “*flower power*” dos jovens rebelados, que expressa o ingresso da estética na política ao se redefinir o sentido de poder a partir de flores jogadas na polícia e de beligerância erótica em canções de protesto. Trata-se, em suma, de pensar a própria realidade como obra de arte. De considerar que a práxis pela qual a arte articula-se com a realidade está, antes do conteúdo, na “Forma”²¹¹ [ver abaixo em 3.4 – *Arte e engajamento em Contrarrevolução e revolta e em A Dimensão estética*]: é por esta que se quebra o automatismo que reproduz o estabelecido, que se questiona o que se tornou familiar e que está caracterizado como dominação coagulada. A forma transcende a realidade, altera a experiência pela reconstrução de objetos [em relação à matéria da arte, a forma estética a nega, desordena, violenta, reordena, remonta e ressignifica] e, assim, comunica a verdade inacessível à linguagem ordinária da experiência comum à realidade dada, mantém a Grande Recusa existindo embora o contexto seja o de integração do proletariado à sociedade industrial avançada – a arte contemporânea, ao posicionar-se como anti-arte e destruir a sintaxe tradicional pela fragmentação das palavras e das sentenças é uma *de-formação* que continua a denunciar a realidade *pela forma*, não pelo conteúdo e, assim, continua a ser arte; por isso, também é absorvida pelos museus, pelas galerias de arte, pelo mercado, pelas praças de estabelecimentos comerciais e voltar a ser segregada a uma “segunda realidade.”²¹²

Na sociedade industrial avançada, ocorre o contrário da estrutura instintual voltada para a liberdade e para a solidariedade: o quadro histórico marcado pelo “capitalismo corporativo”²¹³ formou uma “segunda natureza”²¹⁴ que entrelaçou libido e agressividade sob a forma da exposição das pessoas às comodidades ofertadas e da necessidade socialmente produzida para consumi-las e renová-las: as pessoas estão dispostas com um estrutura instintual propriamente conservadora à medida que tornam-se inclinadas a

²¹¹ “Form”. Idem, p. 39.

²¹² “*Second reality*” [entre aspas no original]. Idem, p. 42.

²¹³ “*Corporate capitalism*”. Idem, p. 11.

²¹⁴ “*Second nature*”. Idem, p. 11.

de dependerem ainda mais do mercado e não a abolirem sua existência reduzida de consumidores – a ideologia foi institucionalizada tanto na sociedade como em cada uma das pessoas, por isso, não apenas a consciência, mas a estrutura pulsional foi mobilizada para a reprodução do *status quo*. Infra e superestrutura, categorias canônicas do pensamento marxiano, nunca tiveram fronteiras tão plásticas quanto sob o “neocapitalismo.”²¹⁵ Compassada com o entrelaçamento entre libido e agressividade, a tecnologia contribui com a edificação da segunda natureza conservadora ao encobrir a brutalidade e ao potencializar o processo produtivo que altera a forma de dominação [produção e distribuição de comodidades] e que resulta em continuidade das frustrações à medida que os automóveis, as quinquilharias, os *gadgets* etc. precisam de atualizações constantes e fazem com que parte da existência das pessoas também seja adquirida no mercado e se reduza à forma mercadoria. Em termos de valores, de tal forma a vida foi coordenada pelo mercado, que a autonomia *transfigura-se* em adaptação, a liberdade em escolhas entre necessidades superimpostas, a felicidade em servidão às diversões disponíveis em massa – o conforto e a substituição do desgaste físico pelo mental foram transformações do capitalismo, no século XX, que permitiram que ele se reproduzisse. E, em termos de libertação, de um lado, acreditar que o véu tecnológico e as comodidades redundam em fim da opressão, justifica a ordem; de outro, pretender tomar decisões no lugar das pessoas significa privá-las de sua individualidade e não permitir que sejam juízas de sua felicidade e, assim, enseja heteronomia. Em *Fracasso da nova esquerda* [*Scheitern der Neuen Linken?*], Marcuse argumentou que também concorrem para a não adesão das massas aos projetos da Nova Esquerda a ideia de que toda *alternativa socialista* se identifica com o comunismo soviético ou com uma vaga utopia e, ainda, o medo de que a moral seria minada – moral no sentido puritano e que apregoa que uma vida de tormentos e opressões inevitáveis ao homem ocorre conforme a vontade divina.²¹⁶

Como a estrutura instintual está marcada pelo entrelaçamento de libido e agressividade mediante a disponibilização mercadológica de bens de consumo, a libertação precisa levar em conta a dimensão vital, biológica, de necessidades e satisfações. Tal dimensão da vida humana precisa ser transformada para que outras também sejam: outras necessidades instintuais, outras reações do corpo e da mente

²¹⁵ “*Néocapitalisme*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 72.

²¹⁶ MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 25.

questionariam as exigências de lucro e exploração, a performance competitiva, a diversão padronizada, os símbolos de status, a virilidade, a beleza comercializada, a adaptação à ordem; assim, a nova sensibilidade catalisaria os indivíduos para a mudança social qualitativa. A dimensão da transformação das necessidades também denota um ponto de inflexão: rejeitar o sistema de dominação e desejar gratificações diferentes do princípio de desempenho significa rejeição [Grande Recusa] das pessoas ao modo como elas mesmas foram socializadas pela sociedade estabelecida, às próprias necessidades e valores que mostram o quanto elas foram ou estão colonizadas, às necessidades sociais superimpostas. A transformação supõe a edificação de um organismo que não mais se adeque a um mundo despido de fantasia e a um mundo de colonização da natureza e sua destruição para manutenção do progresso quantitativo. Retoma-se o “círculo vicioso”²¹⁷ descrito por Marcuse – o *Ensaio sobre a libertação* reapresenta e detalha o mesmo argumento presente em *Libertando-se da sociedade opulenta*: a ruptura com o contínuo conservador de necessidades deve preceder a revolução social que inaugura a sociedade livre e esta somente se efetua, também, mediante uma revolução social. Indivíduos de uma sociedade livre precisam estar constituídos de necessidades vitais que não entrelacem Eros e agressividade, necessitam de nova “fundação biológica,”²¹⁸ liberdade em relação a confortos administrados, à produtividade destrutiva da sociedade de exploração, ao progresso técnico quantitativo. A nova conjuntura de alto nível de desenvolvimento material e intelectual, de vitória sobre a escassez, de reorientação da ciência para convertê-la em veículo de liberdade e de manutenção dos “instintos de vida”²¹⁹ é edificação, concomitantemente, do novo homem, da “nova antropologia,”²²⁰ conforme Marcuse expõe em *O fim da utopia*: um homem com necessidades vitais não mais vincadas pela escassez e qualitativamente novas.

O que é o “novo” homem e/ou a “nova antropologia”? Apesar de, tal como argumenta acerca da nova sociedade, Marcuse considerar que é impossível fazer considerações apriorísticas, uma vez que os dois se formariam por tentativa e erro e sem o crivo da sociedade estabelecida, ele afirma que, para Marx, precisamente em *A ideologia alemã*, o novo homem seria aquele indivíduo livre para engajar-se em várias

²¹⁷ “Vicious circle”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 18.

²¹⁸ “Biological foundation”. Idem, p. 19.

²¹⁹ “Instincts life”. Idem, p. 19.

²²⁰ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 17.

atividades e que, assim, desenvolveria diferentes faculdades²²¹; novo, com efeito, por não ser aquele homem submetido à divisão do trabalho e às atividades feitas em massa: o homem, caçaria, pescaria, criticaria. Marx pensa que o homem livre como aquele que supera o reino das necessidades e alcança o reino da liberdade. Mas, mesmo sob o capitalismo das sociedades industriais avançadas, há uma redução do tempo de trabalho e uma ampliação do “tempo livre.”²²² Mesmo sob o socialismo, o reino da necessidade pode existir e, com a desconstrução da alienação, o tempo de trabalho diminuiria; contudo, algum momento de trabalho não-livre, mesmo que racional, poderia persistir. Ao pensar o novo homem e analisá-lo à luz da questão do trabalho, Marcuse introduz a questão da relação entre trabalho e jogo, reino da liberdade “com”²²³ reino da necessidade, uma vez que o desenvolvimento das forças produtivas assim o permite e que o trabalho como labuta pode ser abolido. Em *O homem unidimensional*, o Autor, em lugar da tese marxiana de “abolir o trabalho”²²⁴, usa a expressão “pacificação da existência”²²⁵ [também como alternativa a uma conjuntura da Guerra Fria chegar as vias de fato e se tornar quente]: subjacente à mudança terminológica está a recusa do filósofo

²²¹ “[...] A partir do instante em que o trabalho começa a ser dividido, cada um tem uma esfera de atividade exclusiva e determinada, que lhe é imposta e da qual ele não pode fugir; ele é caçador, pescador, pastor ou crítico, e deverá permanecer assim se não quiser perder seus meios de sobrevivência; ao passo que, na sociedade comunista, em que cada um não tem uma esfera de atividade exclusiva, mas pode se aperfeiçoar no ramo que lhe agrada, a sociedade regulamenta a produção geral, o que cria para mim a possibilidade hoje fazer uma coisa, amanhã outra, caçar de manhã, pescar na parte da tarde, cuidar do gado ao anoitecer, fazer crítica após as refeições, a meu bel-prazer, sem nunca me tornar caçador, pescador ou crítico”. MARX, Karl.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. de Luis Cláudio de Castro e Costa, São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 29.

²²² Em *Perspectivas do socialismo na sociedade Industrial avançada*, Marcuse argumenta que “Marx não imaginava o que se pode realizar sobre esta base tecnológica na situação de coexistência do capitalismo, simplesmente como utilização do progresso técnico. Juntamente com isto temos a problemática da concepção marxista de relação entre liberdade e necessidade, segundo a qual o reino no trabalho social precisa permanecer reino da necessidade também no socialismo, enquanto o reino da liberdade só pode desenvolver-se externamente e acima do reino da necessidade. Deveríamos discutir se, de algum modo, esta concepção ainda possui algum conteúdo nas sociedades industriais desenvolvidas. Todos nós amamos os conceitos de autorrealização do indivíduo, de livre desenvolvimento das capacidades individuais, de supressão da alienação, mas hoje precisamos nos perguntar: como isso se apresenta? Como isso se apresenta se na sociedade tecnológica de massa o tempo de trabalho socialmente necessário foi reduzido a um mínimo e o tempo livre torna-se praticamente tempo integral? O que fazer? Com expressões tradicionais como ‘trabalho criativo’ e ‘desenvolvimento criativo’ não damos mais conta do recado... Pois a redução progressiva do trabalho necessário já não é uma utopia, e sim uma possibilidade bem real”. MARCUSE, H. “Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada: uma contribuição ao debate” In: LOUREIRO, I. [Org.] *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 54.

²²³ “*Within*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 21 [grifo do Autor].

²²⁴ MARX, K.; ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. Trad. de Luis Cláudio de Castro e Costa, São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 90.

²²⁵ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 53 [entre aspas no original].

frankfurtiano em reproduzir o que Douglas Kellner denomina “dualismo ontológico”²²⁶ marxiano, que divisa os reinos da necessidade e da liberdade de maneira a alcançar o segundo somente se o primeiro for superado; ademais, Marcuse considera que esta oposição seria uma invasão da divisão do trabalho estabelecida no pensamento marxiano e que o fez pensar a racionalidade e o trabalho alienado, de um lado, e o prazer e a atividade não-alienada, de outro. Para Marcuse, o reino da liberdade começa a ser construído dentro do reino da necessidade, no trabalho e não apenas após a abolição dele, à medida que as forças produtivas e a automação da produção assim o permitem – há uma relação entre trabalho e jogo, ideia schilleriana [ver abaixo em 3.2 – *Necessidade estética*] que, combinada com o avanço das forças produtivas, permite a Marcuse imaginar novas experiências em relação ao aparato produtivo, reestruturando a atividade para, assim, aumentar o reino da liberdade ainda sob o reino da necessidade.

Para a questão do novo homem, trata-se, de acordo com a argumentação do final do *Ensaio sobre a libertação*, de considerar que, com os reinos da necessidade e da liberdade articulando-se, ela não se remete, apenas, ao futuro: no presente, o pensamento negativo é, também, positivo à medida que compreende o futuro [libertação – propriedade coletiva, controle coletivo, planificação dos meios de produção e distribuição e, conseqüentemente, abolição da pobreza e construção de novas consciência, necessidades e sensibilidade] como contido pela procura de uma alternativa concreta em relação ao risco da destruição nuclear que, por sua vez, também está contida no presente e significa uma “negatividade total.”²²⁷ Dessa forma, o “novo homem” seria constituído de uma *solidariedade* “biológica,”²²⁸ isto é, nele haveria a harmonia entre necessidades social e individual, tal como vislumbrada por jovens radicais que viam a força criativa da Revolução Cubana e das guerrilhas do Terceiro Mundo como alternativas concretas aos problemas insolúveis dentro dos marcos do capitalismo, tal como os movimentos de mulheres, étnico e ecologista quando lutam por ampliação de direitos civis, políticos, humanos e sociais e, assim, tentam aumentar a dimensão da liberdade para si mesmos e para a sociedade de modo geral. Há um aspecto erótico-estético [primazia de Eros e da beleza sobre Thanatos e a feiúra] entre os grupos da Nova Esquerda que os tornam intolerantes ao princípio de desempenho; assim,

²²⁶ “*Ontological dualism*”. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 324.

²²⁷ “*Utter negativity*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 87.

²²⁸ “*Biological*”. Idem, p. 88 [entre aspas no original].

tornam-se prenúncio do que seria o “novo homem” e inclinam-se a edificarem um mundo compatível com ele.

Eis uma transformação instintual concebível a partir da mudança social qualitativa e que impediria a repetição de fenômenos como Auschwitz, Vietnã, Inquisição, guetos existindo ao lado de lugares luxuosos, isto é, quebraria-se a corrente que liga as gerações uma às outras como reinício de agressões, pois as causas da história da dominação e da servidão seriam eliminadas [economia, política e instintos/necessidades correlatos a eles]. Do contrário, “o velho Adão seria reproduzido na nova sociedade.”²²⁹ O homem, com novas sensibilidade e consciência, estaria fisiológica e psicologicamente disponível a vivências diferentes das vigentes. De um lado, as novas sensibilidade e nova consciência das quais Marcuse trata não seriam, contudo, mero “subproduto”²³⁰ de modificações institucionais, estas já devem ocorrer como decorrência da ação de homens com novas sensibilidades e consciência – tal como Marx pensou o proletariado do século XIX ao notar que este libertaria toda a sociedade ao se libertar das necessidades repressores e competitivas do capitalismo. De outro, a libertação demanda a abolição das instituições vigentes e de seus mecanismos de repressão, mas esta não se encontra no horizonte, à medida que os agentes tradicionais da mudança foram integrados e administrados, assim, a oposição que resta, mesmo difusa e empreendida por outros grupos que não o proletariado fabril, resiste e denuncia as contradições do capitalismo que continuam existindo [problemas resultantes da desigualdade, o uso destrutivo da riqueza, a automação e o risco de esvaziamento da fonte dos lucros, o desemprego estrutural].

O novo tipo de homem, aquele que empreenderia a libertação, edificar-se-ia com existência consciente e inconsciente não-colonizada pelas falsas necessidades, pelo princípio de desempenho e pela agressividade, seu organismo demandaria mudanças políticas e sociais que aproveitariam as possibilidades técnicas e materiais da sociedade industrial avançada, cuja característica opulenta deixou em obsolescência o antigo ascetismo peculiar à escassez. Marcuse não propõe uma saída abstrata às questões do novo homem e da dialética da libertação, ele argumenta que a produtividade alcançada pela sociedade a nega e a supera e, caso ela seja reorientada qualitativamente, entrelaçando técnica e arte, necessidade e liberdade, realizar-se-ia “um dos mais antigos

²²⁹ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 66.

²³⁰ MARCUSE, H. “Libertando-se da sociedade opulenta” In: COOPER, D. [Org.] *Dialética da libertação*. Trad. de Edward Jorge, Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 189.

sonhos de toda teoria e prática radicais,”²³¹ a saber, a imaginação criadora tornar-se-ia força produtiva aplicada ao progresso do homem e da natureza. Somente sob tal delineamento, sob “uma sensibilidade radical” que não atribui aos sentidos apenas atributos de passividade²³² e vincada por um *ethos* estético, o processo de produção poderia ser pensado como processo de criação e abriria a possibilidade de fim da oposição entre reino da necessidade e reino da liberdade, entre razão e imaginação – “essas necessidades e metas estéticas devem, desde o começo, estar presentes na construção da sociedade e não apenas no fim, no futuro distante.”²³³ Técnica e arte se encontrariam em lugar de se oporem: a primeira também ganharia a característica de criação e a segunda a de “força produtiva” [*gesellschaftliche Produktivkraft*],²³⁴ conseguindo, assim, traduzir a sensibilidade subjetiva na forma objetiva da sociedade, fazendo do mundo da vida [*Lebenswelt*] uma obra de arte – a técnica contribuiria para fazer cidades diferentes das barbáries industriais em vigência, empreendidas por uma industrialização de *tipo* capitalista; por sua vez, imaginação não mais seria relegada ao âmbito restritivamente artístico, seria, também, uma “força produtiva.”²³⁵ O que as pessoas fariam sob a sociedade livre tal como vislumbrada por Marcuse? Com ironia, e citando uma “jovem negra,”²³⁶ ele responde: pela primeira vez na vida, decidiriam com liberdade sobre o que fariam.

Em *O fim da utopia e Ensaio sobre a libertação*, Marcuse argumenta que essa característica utópica de sua perspectiva deve ser pensada positivamente,²³⁷ e não a

²³¹ Idem, p. 195.

²³² “O conceito realça o papel ativo e construtivo dos sentidos na conformação da razão, isto é, na forma dada às categorias em que o mundo é ordenado, experimentado e transformado. Os sentidos não são meramente passivos, receptivos; eles têm suas próprias ‘sínteses’, às quais submetem os dados primários da experiência. E essas sínteses são não só as puras ‘formas da intuição’ [espaço e tempo] que Kant reconheceu como uma inexorável *ordenação* apriorística dos dados dos sentidos. Existem talvez outras sínteses, muito mais concretas, muito mais ‘materiais’, que podem constituir um *a priori* empírico [isto é, histórico] da experiência. O nosso mundo emerge não só nas puras formas de tempo e espaço mas também – e *simultaneamente* – como um totalidade de qualidades sensórias, objeto não só da visão [sinopse] mas de *todos* os sentidos humanos [ouvido, olfato, tato, paladar]. É essa constituição qualitativa, elementar, inconsciente ou, antes, pré-consciente do mundo de experiência, é essa mesma experiência primária que deve mudar radicalmente, se a mudança social tiver que ser uma mudança radical e qualitativa”. MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 66-67.

²³³ MARCUSE, H. “Libertando-se da sociedade opulenta” In: COOPER, D. [Org.] *Dialética da libertação*. Trad. de Edward Jorge, Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 196.

²³⁴ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 45.

²³⁵ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 19.

²³⁶ “*Young black girl*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 91.

²³⁷ Cômico de que há um conteúdo no termo utopia que o faz ser entendido como um mero sonho, em *Teoria e prática*, Marcuse argumenta que a teoria a ser empreendida pela Teoria Crítica deve des-cobrir as possibilidades que uma prática libertadora tem sob o “véu de utopia” que as esconde. “*Voile d’utopie*”.

partir de uma suposta antinomia entre “socialismo utópico” e “socialismo científico” [ver acima em *I – Sociedade administrada em Herbert Marcuse: escritos das décadas de 1930 a 1960 – as novas formas de controle social*], conforme expôs no segundo texto: a utopia tem sido a real força de transformação, a “*ideia nova*,”²³⁸ aquilo que se constitui como o primeiro poder de rebelião contra o todo da ordem estabelecida e para a transvaloração de seus valores, tal como foi o Maio de 1968 [França]. Tal espírito acerca da ideia de utopia está presente em *O fim da utopia* [1967], quando Marcuse argumentou que se tratava de uma recusa em trilhar o mesmo *continuum* histórico das condições presentes: “[...] Podemos fazer do mundo um inferno. [...] Mas podemos fazer também o oposto.”²³⁹ Além de ligado à práxis, o conceito de utopia é histórico: se um projeto é considerado irrealizável [se fatores objetivos e subjetivos se opõem e, assim, impedem a concretude do projeto; se há forças contrarrevolucionárias que o freiam momentaneamente], ele o é em termos provisórios, por isso, a tese da irrealizabilidade delineia-se como “discutível,”²⁴⁰ uma vez que o curso de um movimento revolucionário é formado, também, no próprio processo de transformação. Contudo, é possível pensar em um critério para avaliar se há condições tecnicamente presentes para a efetivação de um projeto revolucionário que elimine a pobreza, a miséria, a mais-repressão – há forças produtivas capazes de resolver tais problemas [ou para controlarem totalmente a vida humana (Marcuse cita, em 1967, o poder da cibernética e dos computadores para tamanho controle)], mas impedidas pela organização social e política vigente; com efeito, o critério é a existência de formas materiais e intelectuais para levá-lo a cabo.²⁴¹ Sob este tribunal, “utopia” deixa de ter sentido pejorativo e não significa algo impossível de se efetivar; ao contrário, se as forças materiais e intelectuais de produção possibilitam a edificação de uma sociedade qualitativamente diferente, é preciso tomar “utopia” em seu sentido etmológico [não-

MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 83.

²³⁸ “*Idée neuve*” [grifado e em francês no original]. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 22.

²³⁹ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 13.

²⁴⁰ *Idem*, p. 16.

²⁴¹ “[...] A afirmação geralmente feita contra Marcuse de que seus trabalhos são meramente ‘utópicos’ ignora sua reavaliação do significado da ‘utopia’ na era contemporânea. O que era utópico, disse ele, mudou seu caráter em virtude do próprio nível de desenvolvimento da tecnologia em uma sociedade industrial avançada. O utópico não era mais o que era especificamente implausível ou o que ‘não tinha lugar’ na história; as possibilidades utópicas estavam contidas na própria organização técnica da ordem industrial avançada”. GIDDENS, A. *Política, Sociologia e Teoria Social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. de Cibele Saliba Rizek, São Paulo: Unesp, 1998, p. 271.

lugar] e pensá-la como alternativa viável e real de uma sociedade [um lugar] que, ao mesmo tempo, supere o capitalismo e não repita os erros do mundo soviético [ausência de democracia, uso do fordismo e do taylorismo na produção, fetichismo do desenvolvimento das forças produtivas para, somente posteriormente, empreender novas relações de produção e desenvolver as potencialidades humanas]. Por isso, Marcuse pensa, em *Teoria e prática*, em uma “utopia concreta”²⁴² viável por: 1 – existir condições materiais e intelectuais de produção que podem efetivar a pacificação da existência; 2 – a despeito do proletariado, na década de 1970, não se constituir como classe revolucionária, nos países de capitalismo avançado, o projeto emancipatório poderia ser levado a cabo por ser mais racional que a sociedade existente e por novas necessidade e consciência demandarem a superação dessa mesma sociedade. Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse havia considerado que o capitalismo, nos países mais avançados, atingiu muitas das metas e garantiu possibilidades de sobrevivência para a maioria da população e solução parcial de problemas imediatos. Assim, sob outro socialismo, capaz de aproveitar as forças produtivas disponíveis para resolver de maneira definitiva as mazelas sociais que ainda perduram, seria necessário satisfazer as necessidades, mas não apenas, seria necessário que outras necessidades fossem construídas, necessidades que não repetissem o entrelaçamento entre libido e agressividade. Subjacente, portanto, à questão da utopia, da nova sensibilidade e da tecnologia, está a questão que, em *O homem unidimensional, libertando-se da sociedade opulenta* e *Ensaio sobre a libertação*, é pensada pelo Autor como um “círculo vicioso”²⁴³: como extinguir a alienação se os agentes da extinção estão alienados [ver acima em 1.2 – *Falsas necessidades e liberdade*]? A nova sensibilidade, ao demandar transformações sociais que pacifiquem a existência, poderia desbloquear o projeto emancipatório, à medida que pessoas formadas sob a demanda de existência pacificada, tal como experimentada por ativistas que desejam o fim da exploração ao meio-ambiente, que lutam pela igualdade de gêneros, pela expansão dos direitos civis, sociais e humanos para todos, pela descolonização dos saberes e de suas agências, podem adquirir, além da nova sensibilidade, a [nova] consciência de que a sociedade estabelecida é impeditiva de tais realizações.

²⁴² “*Utopie concrète*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 76.

²⁴³ “*Vicious circle*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 18

A relação da utopia [ideia nova, positiva, realizável] com a nova sensibilidade e a tecnologia, tal como pensada em *O fim da utopia* e *Ensaio sobre a libertação*, ocorre à medida que a segunda foi uma força política que, como um vírus, invadiu e contagiou o mundo das sociedades capitalistas e soviéticas sem respeitar suas fronteiras. E como, na utopia de Marcuse, a forma da sociedade livre é de característica estética e política, o desenvolvimento do socialismo se conduziria da ciência para a utopia, invertendo os sentidos da tese de Engels em *Do socialismo utópico ao socialismo científico*: o emprego da tecnologia e a automação, que seriam usados para o fim do sistema de exploração, além do distanciamento dos trabalhadores dos instrumentos de produção, garantiria que os principais agentes da produção material não precisassem ser seres humanos, estes limitariam-se a “supervisores e reguladores”²⁴⁴ e seriam sujeitos livres que não esgotariam suas vidas apenas no reino da necessidade. As conquistas da ciência possibilitam uma imaginação produtiva e estética inventora e efetivadora de coisas leves e melhores, livres da reificação, redução do tempo socialmente necessário de trabalho, possibilidade de controle humano sobre o aparato de produção em lugar deste controlar aquele, fim da alienação de trabalho. Porém, sob o modo de produção capitalista, tais tendências são impossibilitadas, uma vez que este orienta a produção para luxúrias que apenas perpetuam a luta pela existência, tais como o desperdício na indústria armamentista, o mercado de *gadgets* e os símbolos de status. A sociedade livre que Marcuse vislumbra aproveita as conquistas do progresso técnico para formar um *ethos* estético. Eis, nas palavras de Marcuse, a necessidade de inversão do título do livro clássico de Engels:

[...] Eu acredito que até mesmo Marx se manteve excessivamente ligado ao conceito de continuidade do progresso, que inclusive a sua ideia de socialismo ainda não apresenta, ou talvez não represente mais, aquela negação determinada do capitalismo que deveria representar na realidade de colocar em discussão uma nova definição de socialismo e de investigar se a teoria marxiana do socialismo não pertence a um estágio de desenvolvimento das forças produtivas atualmente superado. Essa hipótese é confirmando ao meu ver, do modo mais claro, pela famosa distinção entre reino da liberdade e reino da necessidade. O fato de que o reino da liberdade possa ser pensado e possa surgir tão-somente além do reino da necessidade significa que esse último destina-se a permanecer como tal, compreendida a alienação de trabalho. Portanto, como diz Marx, não importa o que aconteça nesse reino, não importa qual seja o grau de racionalização e mesmo de redução do trabalho, este último sempre se manterá como uma atividade realizada no reino da necessidade e para o reino da necessidade, e, assim, como uma atividade não livre. Acredito que uma das novas possibilidades nas quais se expressa a diferença qualitativa entre uma sociedade livre e uma não livre

²⁴⁴ “*Supervisors and regulators*”. Idem, p. 49 [entre aspas, no original].

consiste precisamente na busca do reino da liberdade já no interior do trabalho e não além dele. Se vocês desejam mesmo uma formulação absolutamente provocativa desse conceito especulativo, então direi: devemos, pelo menos, perseguir a ideia de um caminho para o socialismo que leve da ciência à utopia e não, como ainda acreditava Engels, de um caminho que vá da utopia à ciência.²⁴⁵

Anteriormente, em *O homem unidimensional*, notadamente no capítulo “A catástrofe da libertação”, Marcuse já havia argumentado acerca da aproximação entre ciência, política e arte. Como a mecanização da produção atingira um ponto de desenvolvimento que permitiu reduzir o trabalho socialmente necessário ao mínimo, o resultado quantitativo poderia se metamorfosear em qualitativo à medida que o tempo livre para a satisfação de necessidades vitais permitiria uma “nova realidade essencialmente humana”²⁴⁶ e oposta ao modo como a racionalidade tecnológica é, atualmente, empregada: novos fins, novas técnicas, novas hipóteses científicas, novas teorias, nova maquinaria, e não apenas novos usos dela, poderiam ser construídos – há potencial na tecnologia e na sua reorganização para a edificação da sociedade livre. A automação, descrita em *O homem unidimensional* [ver acima em 1.1 – Tecnologia], se reorientada para abandonar a irracionalidade da busca infrene do lucro e não mais funcionar como instrumento de dominação e destruição [obsolescência programada, produção de artigos supérfluos e vinculados às falsas necessidades, artigos da indústria bélica...], poderia liberar as pessoas da labuta desnecessária, contribuir com o trabalho não-alienado, com a não-exploração perdulária do meio-ambiente, com cidades voltadas para a pacificação da existência, novas mídias e instituições educacionais não-manipuladoras...]. É possível retroagir, dentro da obra de Marcuse, à década de 1950, quando, em *Marxismo soviético*, o Autor considerou que “o aumento da capacidade e da riqueza sociais militam contra a organização e divisão repressivas do trabalho;”²⁴⁷ assim, mesmo que a tecnologia tenha a implicação de despojar os indivíduos da autonomia [ver acima em 1.1- Tecnologia], ela não se furta de outro tipo de consequência:

A mecanização e a racionalização do trabalho podem liberar quantidades cada vez maiores de energia e de tempo individuais do processo material de

²⁴⁵ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 14.

²⁴⁶ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 219.

²⁴⁷ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 80.

trabalho, e permitir que essa energia e esse tempo sejam gastos no livre desenvolvimento das faculdades humanas, para além do campo da produção material.²⁴⁸

Mas é preciso lembrar que os efeitos libertadores da tecnologia não ocorrem *per se*, na mesma obra Marcuse toma o cuidado de repetir o argumento que usara nos trabalhos anteriores: o progresso técnico precisa de “reorganização”, “re-definição”, pressupõe “mudança social básica,”²⁴⁹ somente assim ele deixaria de ser mera especialização voltada pela intensificação da produtividade e contribuiria para a emergência de um “indivíduo total”²⁵⁰ que administraria as coisas em lugar de ser administrado por elas.

Existiriam novas preocupações, novas ideias, novas necessidades e libertação da imaginação para efetivar-se no mundo: a ampliação da vida e da liberdade poderia tornar-se objeto da ciência, assim, ela ganharia outra tarefa “política,”²⁵¹ transcenderia o patamar no qual se encontra [de pseudo-neutralidade e reduzida a dente de uma engrenagem do progresso quantitativo] e se libertaria dos interesses particulares que a agrilhoa. A ciência reencontraria seu compromisso com a causa final da “pacificação da existência”²⁵² e deixaria de ser cegamente conduzida pela ampliação quantitativa de poder: o modo como ela se relacionaria com a natureza seria o de redução da miséria, da violência e da crueldade à medida que o projeto científico organizado pela “Razão”²⁵³ “pós-tecnológica”²⁵⁴ seria para vencer a escassez e a brutalidade, não para perpetuá-las. Com efeito, a ciência também teria uma afinidade com a *arte*: a ideia de causa final, existente em um artista e em um cientista, edifica obras civilizacionais e mostra, concomitantemente, que a arte é racional, uma vez que cria um universo de pensamento diferente do existente, e a ciência é libertadora, pois permite cultivar e não destruir o solo, extrair e não explorar perdularimamente os recursos minerais, limpar florestas e não devastá-las [ver abaixo em 3.1 – *Redução estética*]. A relação entre categorias estéticas e científicas contribuiria para pacificar a existência e reorientaria o que se convencionou denominar e pensar “progresso”: em lugar do progresso quantitativo para atendimento às falsas necessidades, para a continuidade da obsolescência planejada, da competição entre as pessoas e dos inevitáveis conflitos, do privilégio de minorias e do sacrifício de

²⁴⁸ Idem, p. 82.

²⁴⁹ Idem, p. 230.

²⁵⁰ Idem, p. 231 [entre aspas no original].

²⁵¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 221 [grifo do Autor].

²⁵² Idem, p. 223 [entre aspas no original].

²⁵³ Idem, p. 224.

²⁵⁴ Idem, p. 225.

contingentes populacionais gigantescos e, em suma, da perpetuação da escassez e da repressão, o “progresso” que pacificaria a existência demandaria uma “*redução do superdesenvolvimento*”²⁵⁵ – eliminar o desperdício lucrativo significaria aumento da riqueza social distribuída entre seus produtores e satisfação de necessidades diferentes daquelas próprias ao *status quo*, não um retorno à escassez.

Ademais, o livro de Rudolf Bahro, *The Alternative in Eastern Europe* [1977], mostrou que havia um efeito que estava na contramão da coesão social, à medida que a razão instrumental continuava a ser empregada; por isso, a recepção e o impacto do Autor da antiga Alemanha Oriental foram consideravelmente positivos em Marcuse: o argumento de Bahro considerava que a automação e a intelectualização do trabalho, bem como a expansão da educação, tanto nas sociedades de capitalismo avançado como nas de socialismo real, resultaram em acumulação de habilidades e de conhecimento técnicos, assim, em novas consciência e necessidade de mudança social qualitativa por parte daqueles que trabalhavam diante do maquinário, uma vez que tornava-se notório que o potencial alcançado pela produção não ensejava sua incorporação no cotidiano e mantinha, desnecessariamente, longas e injustificáveis horas de trabalho, hierarquia ineficiente de funções, inexplicáveis permanências de necessidades básicas entre a população subjacente. Independentemente da classe social, o trabalhador, o técnico, o engenheiro, o cientista etc. podiam formar uma “mais-consciência”²⁵⁶ que se configurava não apenas como ideia abstrata contra a ordem estabelecida, mas como força material que demandava a transformação do *status quo* – sua totalidade, suas instituições, sua razão tecnológica. Tais consciência e necessidade, tornadas práxis militantes pela transformação da ordem e da própria ciência, no sentido de sua afinidade com a arte, mais uma vez, suplementaram as teses de Marcuse, dos anos 1950, de que o progresso técnico é relacionável à questão política, ética, erótica, estética e antropológica e que de modo algum pode ser negligenciada para a questão do advento de uma civilização não-repressiva.

Marcuse insistiu, em ensaios posteriores a *O homem unidimensional*, nesse debate acerca da sociedade livre e argumentou que ela não deve se apartar da questão das qualidades eróticas e estéticas, isto é, do desenvolvimento da sensibilidade e da convergência, para a edificação da “nova antropologia” e da nova sociedade, entre

²⁵⁵ Idem, p. 246 [grifo do Autor].

²⁵⁶ “*Surplus consciousness*”. KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 308.

técnica e arte, trabalho e jogo. Para o Autor, como o caminho da edificação de tal sociedade é o da ciência à utopia, e não o da utopia à ciência, não foi gratuitamente que os últimos parágrafos de *O fim da utopia* [1] recuperaram um dos socialistas utópicos, a saber, Fourier e sua hipótese de trabalho como jogo e relacionado às necessidades instintivas. No mesmo texto, [2] a própria Teoria Crítica [também ela marxismo] foi citada como algo que deveria acolher as “possibilidades extremas da liberdade”²⁵⁷ a ponto de defini-la como aquilo que os homens ainda não gozaram: as “possibilidades utópicas não são absolutamente utópicas.”²⁵⁸

Não foi gratuito, outrossim, que o tipo de socialismo a ser construído em uma potencial mudança nos países capitalistas desenvolvidos seria *qualitativamente* diferente das experiências anteriores, uma vez que romperia com a “sequência repressiva que hoje ainda liga [...] a reconstrução do mundo socialista ao progresso capitalista,”²⁵⁹ isto é, seria um socialismo que não estaria vincado pela competição com o mundo capitalista, conforme Marcuse argumenta em *Contrarrevolução e revolta*, em *Libertando-se da sociedade opulenta* e em *Fracasso da Nova esquerda* [*Scheitern der Neuen Linken?*] [1974]:

Reduziria gradualmente a subordinação do homem aos instrumentos do seu trabalho, dirigiria a produção no sentido da eliminação do trabalho alienado, renunciando simultaneamente às conveniências perdulárias e escravizadoras da sociedade capitalista de consumo. Não mais condenados à agressividade e repressão compulsivas na luta pela existência, os indivíduos estariam em condições de criar um meio técnico e natural que deixaria de perpetuar a violência, a fealdade, a ignorância e a brutalidade.²⁶⁰

Seria um socialismo constituído de “*totalidade* qualitativamente diferente”²⁶¹ e próximo ao sentido inicial da teoria marxiana,²⁶² uma vez que os universos da moral e da estética, além das necessidades, também seriam transformados à medida que seriam retirados da base da exploração e da coexistência concorrencial com o capitalismo: o socialismo precisa disponibilizar bens para abolir a miséria, mas também mudar a existência qualitativamente, o que significa mudar as próprias necessidades e satisfações e fazer com que faculdades morais, estéticas, intelectuais não se separem e se oponham

²⁵⁷ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 22.

²⁵⁸ Idem, p. 22.

²⁵⁹ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 12.

²⁶⁰ Idem, p. 12.

²⁶¹ Idem, pp. 12-13.

²⁶² MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 14.

à vida material, mas que sejam incorporadas a ela. Tal ideia de socialismo é denominada por Marcuse de “integral,”²⁶³ caracterizada como “salto qualitativo”²⁶⁴ e “ruptura total”²⁶⁵ à medida que não repete as mesmas consciências, sensibilidade e necessidades do capitalismo e serve de guia para a teoria e a prática da esquerda radical [torna-se inteligível a ênfase que a Nova Esquerda dá à luta pelo meio-ambiente e pela nova moralidade sexual, uma vez que é o mesmo que lutar contra as condições materiais impostas pelo capitalismo e contra a repressão de necessidades estéticas e morais]: há nível técnico de produção para a edificação da sociedade socialista, mas ele está sob controle do capital e usado para a sociedade de consumo que mantém, por sua vez, a própria sociedade do capital. Supor que o socialismo teria de repetir a distribuição quantitativa de produtos orientados para falsas necessidades seria adiar indefinidamente a transformação revolucionária e nutrir ingenuamente a esperança, dialeticamente injustificável, de que do crescimento quantitativo da economia alcançaria nova qualidade de vida social.²⁶⁶ Assim, Marcuse mostra que tanto o capitalismo como o mundo soviético não harmonizam suas relações de produção com suas capacidades técnicas: a mecanização generalizada que eliminaria a força humana na produção decretaria o fim do sistema; o fôlego deste é retomado, contudo, com a estratégia de elevar a produtividade para ampliar a dependência; em *Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada* [1964], Marcuse argumentara que a coexistência entre capitalismo e comunismo explica a transformação do primeiro, a deformação do segundo e a transformação deste em médico do primeiro à medida que a coexistência é “um dos motores da produtividade crescente”²⁶⁷ e esta um fator de garantia da manipulação das contradições no capitalismo: as classes que, antigamente, representavam a negação ao capitalismo foram integradas e a tecnologia, ela mesma,

²⁶³ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 13.

²⁶⁴ Idem, p. 25.

²⁶⁵ “Permitam-nos dar um exemplo de como essa consciência, ou meia consciência, da necessidade dessa ruptura total estava presente em alguma das grandes lutas sociais do nosso período. Walter Benjamin cita relatos de que durante a Comuna de Paris, em todas as esquinas da cidade de Paris, havia gente atirando contra os relógios das torres das igrejas, palácios etc., expresando, desse modo, consciente ou semi-inconscientemente, a necessidade de se parar o tempo de alguma forma; de que pelo menos o contínuo do tempo estabelecido tem de ser parado, e que o novo tempo precisa começar – uma ênfase muito forte na diferença qualitativa e na totalidade da ruptura entre a nova sociedade e a velha.” MARCUSE, H. “Libertando-se da sociedade opulenta” In: COOPER, D. [Org.] *Dialética da libertação*. Trad. de Edward Jorge, Rio de Janeiro: Zahar, 1968, p. 188.

²⁶⁶ MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaullilée, 1976, p. 15.

²⁶⁷ MARCUSE, H. “Perspectivas do socialismo na sociedade industrial avançada: uma contribuição ao debate” In: LOUREIRO, I. [Org.] *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 48.

tornou-se um “novo sistema de dominação e de exploração”²⁶⁸ – sistema novo porque modificou as relações entre as classes sociais. Eis a equação do progresso sob o capitalismo: progresso técnico [crescente riqueza social] = servidão ampliada.

De outro lado, Douglas Kellner cita três dificuldades teóricas, para a consolidação da proposta de socialismo integral, que não foram enfrentadas com o devido detalhamento por Marcuse: 1 – em que medida a exploração do Terceiro Mundo foi responsável pela vitória da escassez no Primeiro Mundo e, assim, propiciou a percepção de que o princípio de desempenho pode ser superado? 2 – Como manter a abundância e edificar o socialismo a partir da imediata diminuição dos recursos oriundos da exploração do Terceiro Mundo? 3 – Precisamente, como grupos reformistas ajudariam a produzir a transformação social radical?²⁶⁹

Mesmo sem lidar com tais dificuldades, Marcuse palmilha em sentido diferente do “socialismo real” e vincula nova sensibilidade e utopia para mostrar a possibilidade da efetivação do “novo homem” e de outro socialismo: a sociedade livre seria aquela que efetivaria a “utopia concreta”²⁷⁰ da pacificação da existência e que também libertaria a natureza, sem que isso significasse retorno a estágios pré-tecnológicos da civilização, mas libertação do uso destrutivo da natureza e voltado para a exploração; ao contrário, aproveitar-se-iam as realizações da civilização tecnológica²⁷¹ e as qualidades perdidas do trabalho artesanal que reapareceriam na base tecnológica libertada. Libertar a natureza, tal como Marcuse argumenta em *Contrarrevolução e revolta*, significa descaracterizá-la como dimensão de controle, uma vez que, atualmente, ela encontra-se colonizada pelo comércio, pela poluição e pela militarização que “reduziram o meio vital do homem não só num sentido ecológico mas também existencial.”²⁷² Eis o argumento de Marcuse para provar como a natureza, sob a sociedade estabelecida, foi alterada:

²⁶⁸ Idem, p. 48.

²⁶⁹ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 346.

²⁷⁰ “*Utopie concrète*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 76.

²⁷¹ Em *A obsolescência do marxismo*, Marcuse argumentou que “os resultados técnicos do capitalismo tornaram possível um desenvolvimento que supera a distinção marxista entre o trabalho socialmente necessário e a atividade criadora, entre o trabalho alienado e a atividade não alienada, entre o reino da necessidade e o da liberdade”. MARCUSE, H. “A obsolescência do marxismo” In: [vários autores] *Opções da esquerda*. Trad. de Luis Augusto do Rosário, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972, p. 198.

²⁷² MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 64.

Bloqueia a catexe [e transformação] erótica do seu meio ambiente; priva o homem de encontrar-se a si próprio na natureza, aquém e além da alienação; também o impede de reconhecer a natureza como um *sujeito* legítimo – um sujeito de convivência num universo humano comum. Essa privação não é anulada pela abertura da natureza à diversão maciça e coletiva, tanto espontânea como organizada – uma soltura de frustração que apenas aumenta a violação da natureza.²⁷³

Para libertar a natureza, assim, é preciso recuperar as forças estimulantes da vida, as qualidades estéticas de ordem sensual estranhas à vida desperdiçada em desempenhos competitivos peculiares ao “espírito do capitalismo” que rejeita e ridiculariza a imaginação poética para tratar a natureza com agressividade científica e como objeto de dominação – eis o “*a priori* histórico, pertinente a uma forma específica de sociedade”²⁷⁴ diferente do que poderia ser o *a priori* de uma sociedade livre, cujos conceitos científicos poderiam relacionar-se com a natureza como “totalidade de vida a ser protegida e ‘cultivada’, e a tecnologia aplicaria essa ciência à reconstrução do meio ambiente vital.”²⁷⁵ Na primeira situação, a natureza é reduzida à força produtiva; na segunda, libertada de tal circunscrição: a natureza [externa e interna] e a nova sensibilidade fundamentam uma “radical e integral ideia de socialismo,”²⁷⁶ tal como Marx havia apresentado em *Manuscritos econômicos e filosóficos* – o novo homem supõe a emancipação completa dos sentidos, nova racionalidade, nova relação com a natureza. Daí a importância do vínculo entre ecologia e política, de acordo com Marcuse: se a dominação do homem se dá, também, pelo domínio da natureza, a libertação do homem não pode negligenciar a libertação da natureza e o papel da ecologia para o movimento radical. A poluição do ar, da água, do solo, visual, sonora, a invasão dos espaços abertos e naturais pela indústria e o comércio têm peso de escravidão, de encarceramento. A luta contra isso é ecológica e política à medida que é óbvia a relação entre violação da natureza e a economia do capitalismo.

Levar a ecologia ao ponto em que não seja mais possível contê-la na estrutura capitalista significa ampliar primeiro o impulso *dentro* da estrutura capitalista.²⁷⁷

Significa pensar em um Ego que não adquira agressivamente o mundo objetal, mas que se relacione com ele como um meio no qual se desenvolvam faculdades propriamente humanas [estéticas e criadoras]. A partir de uma dialética entre

²⁷³ Idem, p. 64.

²⁷⁴ Idem, p. 65.

²⁷⁵ Idem, p. 65.

²⁷⁶ Idem, p. 67.

²⁷⁷ Idem, p. 65.

objetividade e subjetividade, é possível que, pela riqueza objetiva desenvolvida, a riqueza subjetiva também se amplie [ouvido musical, visão para a beleza da forma, sentidos que alcancem a gratificação humana], altere os sentidos a ponto de eles perceberem a natureza não apenas como algo “útil” e como objeto a dominar, mas como “autêntica força vital, como sujeito-objeto,”²⁷⁸ como meio de luta pela vida que assemelha o homem à natureza. A relação entre homem e natureza deixaria de ser, assim, relação de dominação do primeiro sobre a segunda para ser uma relação com a natureza pela própria natureza. Aparentemente metafísica, esta é uma visão que, em verdade, prenuncia uma teoria materialista: se o meio no qual o homem se encontra é objetificado pelo trabalho humano, e se este empreendeu um mundo de dominação sobre o próprio homem e a natureza, tal como o ocorre sob o tratamento capitalista e lucrativo da matéria, um outro mundo pode ser empreendido pela mesma objetificação de trabalho humano, inclusive a relação com a natureza. Esta poderia ser vista como manifestação da subjetividade, não como mero objeto de controle pela ciência, cujo princípio é o de que a natureza não teria um plano ou uma intenção. Marcuse rejeita tanto o postulado científico como o metafísico de que existiria um plano na natureza: ele pensa que existem forças que nela foram distorcidas e suprimidas, sob a sociedade estabelecida, e que poderiam contribuir para libertação do homem. Tais forças seriam o “acaso” ou a “liberdade cega,”²⁷⁹ uma ideia próxima a de intencionalidade sem propósito, tal como Kant pensava ao tratar da forma estética. Marcuse aplica essa hipótese à forma da natureza [*das Naturschöne*] como correlata.

Se a ideia de beleza pertence tanto à natureza como à arte, trata-se meramente de uma analogia ou de uma ideia humana imposta à natureza – é o discernimento íntimo de que a forma estética, como um sinal de liberdade, é um modo [ou momento?] de existência tanto do universo humano como do natural, uma qualidade objetiva. Assim, Kant atribui o Belo na natureza à capacidade da natureza para formar-se, em sua liberdade, também de um modo esteticamente intencional, de acordo com leis químicas.²⁸⁰

Se se pensar, além de Kant, em Marx, e considerar que a natureza é o meio no qual o homem alcança gratificação porque as qualidades gratificadoras da própria natureza seriam libertadas e recuperadas, tornando possível uma apropriação humana da natureza marcada pela não-violência, não-destruição, orientada por qualidades estéticas e sensuais inerentes à própria natureza, poderia-se edificar uma ordem social na qual o

²⁷⁸ Idem, p. 68.

²⁷⁹ Idem, p. 69 [entre aspas, no original].

²⁸⁰ Idem, p. 70.

homem se realizaria plenamente em uma natureza, dessa vez, humanizada, e não desumanizadora. Tal concepção seria um retorno ao naturalismo feuerbachiano ou própria ao materialismo histórico? Marcuse pensa que o homem é diretamente um ser natural [corpóreo, vivo, real, sensual, objetivo e que tem objetos como objetos de sua vida], seus sentidos [órgãos sociais em sua forma] são ativos e práticos na apropriação do mundo objetal, expressam a existência social do homem, a sua objetificação. Não se trata do naturalismo de Feuerbach, mas a extensão do materialismo histórico a uma dimensão vital na liberdade do homem.

Contudo, há um limite interno na ideia de libertação da natureza pela apropriação humana em eliminar a violência. É verdade que a dimensão estética é dimensão vital da liberdade, que repele a violência, a crueldade, a brutalidade e que é essencial a uma sociedade livre, mas também é verdade que há fatos que provocam ceticismo em relação a essa ideia:

Poderá a apropriação humana da natureza realizar alguma vez a eliminação da violência, crueldade e brutalidade no sacrifício diário da vida animal para a reprodução física na raça humana? Tratar a natureza ‘pela natureza’ soa bem, mas certamente não será por devoção ao animal que vai ser comido nem, provavelmente, da planta. O fim dessa guerra, a paz perfeita no mundo animal – essa ideia pertence ao mito órfico, não a qualquer realidade histórica concebível. Diante dos sofrimentos infligidos pelo homem ao homem, parece terrivelmente “premature” iniciar uma campanha em prol do vegetarianismo universal ou dos alimentos sintéticos; tal como o mundo está, deve ser dada prioridade à solidariedade *humana* entre os seres humanos. E, no entanto, nenhuma sociedade livre é imaginável sem a realização de um esforço conjugado, sob a sua ‘ideia reguladora da razão’, para reduzir sistematicamente o sofrimento que o homem impõe ao mundo animal.²⁸¹

Ademais, mesmo que humana, a apropriação da natureza continua sendo apropriação de um objeto [vivo] por um sujeito.

Viola aquilo que é essencialmente distinto do sujeito apropriador e que existe, precisamente, como objeto por direito próprio – isto é, como sujeito! Este último poderá ser hostil, em cujo caso a relação será de luta; mas a luta também pode aquietar-se e dar lugar à paz, à tranquilidade e plena realização. Neste caso, nenhuma apropriação mas, pelo contrário, a sua negação é que seria uma relação não-exploradora: entrega, renúncia, “deixar ser”, aceitação... Mas tal entrega encontra a impenetrável resistência da matéria; a natureza é uma manifestação do espírito mas, antes, o seu limite essencial.²⁸²

Torna-se necessário redefinir necessidades à medida que a competição pela sobrevivência e a justificativa para a manutenção da exploração perderam força, do

²⁸¹ Idem, p. 71.

²⁸² Idem, p. 72.

contrário, a Teoria Crítica fica defasada diante da realidade: diferentemente de Marx e Engels, que abstiveram-se de desenvolver conceitos sobre formas de liberdade possíveis na sociedade socialista, é preciso pensar em formas de necessidade e de liberdade diferentes da sociedade vigente, uma vez que as forças produtivas, de acordo com Marcuse, encontravam-se, no século XX, bem mais desenvolvidas em relação ao século XIX. Não se trata, contudo, de considerar que a transformação instintual e social ocorra dentro das sociedades estabelecidas como consequência de um determinismo tecnológico, o Autor considera que é necessário quebrar o *status quo* mediante uma política que alcance as raízes da infraestrutura humana e que desengaje metodicamente as pessoas com o *establishment*, que as façam não jogar o jogo preparado contra elas.

2.3– EDUCAÇÃO

Duas conferências de Marcuse acerca da educação formal, sobremaneira, do ensino superior, uma feita em 1968, no Brooklyn College, e outra em 1975, em Berkeley, e algumas passagens de *Tolerância repressiva, Contrarrevolução e revolta* e de *Libertando-se da sociedade opulenta* mostram que a educação formal está contemplada dentro do argumento da *longa marcha mediante as instituições* e pode contribuir, de alguma forma, para a preparação da emancipação humana, dada a *ambiguidade*²⁸³ que a caracteriza: se, de um lado, a mudança do objetivo da educação depende da mudança da sociedade; de outro, não é possível apenas esperar pela revolução para mudar os seres humanos, a necessidade de tal mudança emerge dentro desta sociedade e sob suas instituições. Objetivamente, as forças produtivas da sociedade vigente são, também, forças de destruição, assim, a demanda por mudança se justifica; subjetivamente, construir uma vida que não seja reduzida a meio de reprodução de capital, edificar a solidariedade em relação a outros seres humanos e à natureza são tarefas tão importantes quanto superar as atuais relações de produção e sua irracionalidade. Formar consciências e necessidades que se tornam “incompatíveis com o sistema”²⁸⁴ é, na educação formal, aquilo que mostra sua ambiguidade: ela existe tanto como forma de

²⁸³ ESTEVES, A. A.; VALVERDE, A. J. R. “Educação e emancipação em Adorno e Marcuse” In: *Cognitio-Estudios*. São Paulo: vol. 13, nº 2, 2016, p. 258.

²⁸⁴ “*Incompatible with the system*”. MARCUSE, H. “Lecture on Higher Education and Politics, Berkeley, 1975” In: KELLNER, Douglas; LEWIS, Tyson; PIERCE, Clayton; CHO, K. Daniel *Marcuse’s challenge to education*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2009, p. 40.

treinamento para o *status quo* como algo que potencializa a emergência de intelecto e de sentidos que não se sentem livres sob a ordem estabelecida.

Em *Tolerância repressiva*, Marcuse reserva um lugar importante para a educação no fortalecimento da oposição.

O restabelecimento da liberdade de pensamento talvez precisasse de novas e rígidas restrições no ensino e prática nas instituições educacionais que, em virtude de seus métodos e conceitos, servem para aprisionar a mente no universo tradicional do discurso e da conduta – destarte, impedindo, *a priori*, a avaliação racional das alternativas.²⁸⁵

No *Pós-escrito de 1968*, Marcuse argumenta que tal concepção de educação é limitada ao treinamento da sociedade existente e que, assim, nega a educação humanística e a qualifica como produtora de base para uma “ditadura de intelectuais”²⁸⁶ e como constituída de ciências “duras”²⁸⁷ [o Pentágono interpreta como “duras” as ciências que se desviam dos interesses da ordem estabelecida e de sua direção destrutiva].

Em uma conferência no *Brooklyn College*, em 1968, Marcuse considerou que a educação consiste em algo a mais que mero treinamento, a saber, seria o ensino e a aprendizagem de conhecimentos necessários para a melhoria da vida humana. Ele argumenta que a educação geral é um fenômeno muito recente, uma vez que, historicamente, a população subjacente, à procura do provimento de suas necessidades, não dispunha de tempo para a educação, o que perpetuava a dominação de uma classe sobre outras. Mas a educação de hoje também não conseguiu ser generalizada à medida que há desigualdade educacional que garante o privilégio para classes dominantes. Tais restrições à educação mostram que esta conta com um elemento “subversivo”: o conhecimento, a inteligência e a razão são elementos catalisadores de mudança social à medida que projetam tanto uma ordem melhor que a vigente como desmistificam seus tabus e ilusões.²⁸⁸ O combate ao elemento “subversivo” da educação, assim, é promovido pelo *establishment* em duas vias: *subjetivamente*, incute-se na população subjacente o ressentimento aos que sabem mais, um anti-intelectualismo que promete vingança à opressão e, assim, resulta em identificação entre dominados e dominantes;

²⁸⁵ MARCUSE, H. “Tolerância repressiva” In: WOLFF, R. P.; MOORE, B. Jr.; MARCUSE, H. *Crítica da tolerância pura*. Trad. de R. Jungmann, Rio de Janeiro: Zahar, 1970, p. 105.

²⁸⁶ Idem, p. 124.

²⁸⁷ Idem, p. 125.

²⁸⁸ MARCUSE, H. “Lecture on education, Brooklyn College, 1968” In: *Marcuse’s challenge to education*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2009, pp. 33-34.

objetivamente, as restrições à educação, historicamente exemplificadas pela luta dos antigos contra o Novo Testamento, de Napoleão contra os ideólogos e do movimento dos trabalhadores contemporâneo contra os estudantes, mostram como setores hegemônicos privatizam o conhecimento e não o disseminam. Contudo, a sociedade atual depende do crescimento da educação e, por isso, a estratégia é isolar seus elementos “subversivos” e circunscrevê-la aos interesses econômicos e políticos dominantes, contendo o alcance conceitual e universal da razão para que ela seja apenas instrumento de proteção e perpetuação da ordem, tal como Marcuse argumentou também no pós-escrito ao ensaio *Tolerância repressiva*. O resultado se expressa em fenômenos contemporâneos a Marcuse e denunciados por ele: ênfase no profissional, treinamento vocacional, declínio das humanidades e do pensamento crítico e transcendente. Em sua conferência em Berkeley, em 1975, Marcuse reafirma o argumento e considera que há um gerenciamento da mente pela educação à medida que funciona sob o critério da sublimação liberal: trata-se de traduzir os problemas reais como unicamente bons, questões de método, pesquisa e estatística – na linguística, neutraliza-se a linguagem e reduz-se a sintaxe a um falso consenso, procura-se definições exatas e pesquisa-se o que já se sabe; em todas as ciências, insiste-se em uma falsa objetividade, obscurece-se a diferença entre verdadeiro e falso, certo e errado e, assim, desvincula-se a ciência da ética à medida que termos morais devem permanecer fora do universo escolar. Operar de tal forma contribui para que as pessoas introjetem as frustrações por que passam, fazendo-as crer que e os problemas que elas têm decorrem de suas falhas pessoais – este foi o erro de alguns movimentos dos anos 1960 por apregoarem a interioridade e a retração de cada um em si mesmo, e um erro da Psicologia que despolitiza as análises querendo tornar as pessoas sadias em uma sociedade doente, além de procurar a identidade em meio à alienação e encontrar, por isso, uma identidade espúria.

Em lugar de mero treinamento para a manutenção do *status quo*, o papel da educação, de acordo com Marcuse, deveria ser a criação de condições subjetivas para uma sociedade livre, de modo a não limitar as pessoas a reproduzirem o que a divisão do trabalho as impôs; assim, elas seriam incapazes de tolerar as barbáries cotidianas a que estão submetidas²⁸⁹ e *resistiriam a elas*: é da “dinâmica interna”²⁹⁰ da educação ir além da sala de aula e pensar em dimensões [social, moral, pulsional] que provenham o

²⁸⁹ Idem, p. 35.

²⁹⁰ “*Inner dynamic*”. Idem, p. 35.

homem de condições livres e mais amplas, incompatíveis com o *establishment*. Tal *ambivalência* constitutiva à educação expressa-se na dependência que ela tem em relação aos governos e às fundações e no conhecimento que produz para além do *status quo*. Reprodutivista, por um lado, e com uma dinâmica interna que dá ensejo para que as pessoas pensem em dimensões que transcendem a sala de aula e o princípio de realidade constituído, de outro, a educação é uma frente de luta por parte dos intelectuais e dos estudantes que a frequentam. Justifica-se, assim, conforme Marcuse argumentou em Berkeley, a *luta* por reestruturar a universidade para contemplar no ensino e na aprendizagem a ética, a paixão, a existência e não apenas limitar-se à neutralidade e à postura objetiva espúrias. Naquele momento, tratava-se de tomar o partido contrário aos campos de concentração e de tortura, ao incêndio e envenenamento de vietnamitas, dos assassinatos promovidos pelo governo de Franco, na Espanha. Tratava-se de construir outros conceitos e outras práticas de objetividade, outras interpretações dos fatos que não fossem o modo de operar da sociedade estabelecida – emancipar a ciência da necessidade de exploração, destruição e dominação significava contribuir para a atitude científica, aumentar seu alcance à medida que ela não precisaria mais obscurecer e suprimir questões, desejar saber mais e não menos, empenhar-se em reescolarizar a sociedade e não desescolarizá-la. Para alcançar a emancipação seria preciso conhecer e contar com as contribuições de várias disciplinas como a História [também a dos vencidos], a Sociologia [desveladora dos poderes reais e suas estruturas], a economia [não limitada à matemática] – tratava-se de conhecer para reduzir a labuta, a dor, a doença e restaurar a natureza. Fora do âmbito universitário, tratava-se de levar a cabo a atividade política e recomeçar a tradição dos anos 1960 [boicotes, piquetes, protestos contra o fascismo, o preconceito e a destruição do meio-ambiente]. Tratava-se de não esconder o que se é: a libertação do trabalho intelectual só poderia ser obra deste, tal como a libertação dos trabalhadores também só pode ser obra deles – ambos devem convergir e cooperar entre si para formarem uma frente única ao invés de gastarem energia com questões intermináveis e sem relação com a realidade atual [grupos marxistas, marxistas-leninistas, trotskistas, maoístas lutando entre si] – o crescimento quantitativo do movimento pode resultar também em crescimento qualitativo.

Se é ambivalente, a educação não é neutra: além de funcionar como treinamento e ser financiada por instituições privadas, governamentais e militares, mas também conter uma linguagem que faz o pensamento ir além da unidimensionalidade, a

educação [não apenas a formal], de acordo com o que Marcuse argumenta em *Libertando-se da sociedade opulenta* e em *Contrarrevolução e revolta*, é importante na *estratégia da Nova Esquerda*: é verdade que as pessoas devem libertar-se de sua servidão, mas também do que foi feito delas na sociedade em que vivem – não é uma libertação espontânea, é autoeducação e educação dos outros, uma vez que vive-se sob uma sociedade na qual a informação e o saber são desiguais na estrutura social, mas que o ensino e a aprendizagem desenvolvidos na sala de aula e nas ruas, concomitantemente políticos e terapêuticos, podem transcendê-la, alcançar a mente e o corpo, a razão e a imaginação, as necessidades intelectuais e as somáticas, em suma, atingir o que é bloqueado pelo planejamento social e sua estratégia de doutrinação.

Os que são educados 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 da reconstrução radical da sociedade: transformação da espontaneidade imediata em espontaneidade organizada.²⁹¹

Em sua conferência de 1968, Marcuse considera que ensinar e aprender algo transcendente à cultura estabelecida com seus véus encobridores de fenômenos, contribui para o desenvolvimento da capacidade de avaliação das informações e para desbloquear a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática. Caberia aos que anseiam a mudança, colocar para a educação o papel de abrir os fechamentos vigentes, de oferecer um contra-ataque aos poderes opressivos, de inclinar-se para a vida e não para a morte, de afastar as pesquisas dos esforços de guerra, da propaganda racista, imperialista, dos movimentos de exploração, da colonização pelas forças armadas e pelos serviços industriais, de procurar reorientar o *currículum* para um reforço das Humanidades e pesquisas de movimentos críticos, radicais, teoria da História, Literatura, Filosofia, incluindo movimentos heréticos, marxistas, anarquistas, utópicos, surrealistas. A educação, assim, seria uma “educação para a tolerância *distintiva*”²⁹² e para a intolerância em relação à agressividade dos movimentos destrutivos. Trata-se de uma educação que opta pelo progresso humano, do progresso ao

²⁹¹ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 53.

²⁹² “*Education for discriminating tolerance*”. MARCUSE, H. “Lecture on education, Brooklyn College, 1968” In: *Marcuse’s challenge to education*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishing Group, 2009, p. 37 [grifo do autor].

invés de regressão, da construção ao invés de destruição, do bom ao invés do mau, que aponta o quanto o progresso das potencialidades humanas [econômica, política e culturalmente] alcançaria se as tendências contestatórias tornassem-se predominantes e não apenas seriam outra forma de administração que substituísse a atual, perpetuando a subordinação dos interesses globais da humanidade a interesses particulares. Trata-se de uma educação que reduz as barreiras entre sala de aula e realidade, mesmo que seja considerada como “não-democrática” segundo os termos da democracia estabelecida – democracia é mais que um sistema de instituições estabelecidas e constituídas, com fim em si mesmo, é mais que uma forma de governo: é uma formação social que supõe a institucionalização da liberdade atual e da igualdade do homem como homem, não somente “pela lei”, mas abolição da dominação e exploração. Nesse sentido, e naquele kantiano e hegeliano de construção da autonomia e da razão crítico, democracia ainda está a ser criada.

2.4 – NOVA CONJUNTURA, NOVA ESQUERDA, NOVA ESTRATÉGIA

Contrarrevolução e revolta talvez seja o trabalho de Marcuse em que a mudança de perspectiva, em relação a *O homem unidimensional*, tenha se tornado mais perceptível: problemas internos do capitalismo monopolista que ensejariam a possibilidade de ruptura em termos de contingentes populacionais maiores, novos grupos radicais de oposição não mais cooptados pelo *status quo* e nem refreados pela orientação da URSS, poderiam se conectar, uma vez que, neles, pulsa a liberdade [conforme o argumento existente em *Ensaio sobre a libertação*], assim, o protesto poderia se erradiar e penetrar em contingentes já cooptados. De acordo com Marcuse, é possível somar forças entre os grupos da oposição radical e as pessoas frustradas que continuavam integradas à sociedade [o controle da hierarquia administrativa sobre a produção e a sociedade aumentou de tal forma que as pessoas perderam o poder sobre as próprias vidas, a dominação se estendeu ao setor terciário, à *intelligentsia* técnico-científica e aos trabalhadores de colarinho-branco, a ponto de a correlação de forças se dividir entre capital, de um lado, e a massa de trabalhadores, de outro]: em lugar de uma sociedade descrita apenas como unidimensional, com base material que integra a todos, inclusive a oposição, ao sistema estabelecido de produtividade eficiente e de

crescimento do nível de vida, parece haver um sistema contraditório do qual pode surgir a transformação ou a regressão bárbara. Isto é, a *integração* dos trabalhadores, tal como argumentada em *O homem unidimensional*, seria, na década de 1970, um “fenômeno superficial,”²⁹³ uma vez que a desintetração, e não a integração total/unidimensional, configurava-se como situação conjuntural dos trabalhadores sob as sociedades industriais avançadas: tornava-se necessária, assim, concernente à possibilidade de mudança, uma modificação na “estratégia política.”²⁹⁴

Os frustrados assistem ao padrão de consumo celebrado pela indústria da propaganda [bem-estar, prazer, luxo, sexo no âmbito do consumo, tal como a aquisição de carros aerodinâmicos, viagens e férias luxuosas, objetos sexuais atraentes, casa luxuosa, entretenimento e cultura] e, mesmo quando alcançam algum ou alguns destes itens, frustram-se à medida que uma nova necessidade de consumo é apresentada para deixar a adquirida em obsolescência. Marcuse nota que, assim, necessidades transcendentais poderiam ser formadas para contribuir com a conquista da liberdade, da individualidade e da felicidade, todas impossíveis sob o quadro das vigentes [falsas] necessidades produzidas para a intensificação do consumo. De tal forma a frustração colaboraria com a formação da revolta que forças centrífugas gestariam necessidades que atuariam no sentido contrário à gerência capitalista: haveria, dessa vez, negação ao *status quo* de maneira não vislumbrada por Marcuse na década de 1960, em *O homem unidimensional*, à medida que, tal como Douglas Kellner argumenta,²⁹⁵ a ampliação do poder do capital monopolista sobre todos os contingentes populacionais [inclusive a *intelligentsia* científico-técnica], o descontentamento e a revolta contra o trabalho, o declínio de salários reais, a inflação permanente, o desemprego, o sistema monetário insustentável, as crises de liquidez, de energia e ecológica seriam fatores que formariam uma nova consciência em relação às falhas da sociedade estabelecida; ademais, em âmbito externo, a resistência dos povos e os grupos organizados da oposição no Vietnã, em Cuba e nas frentes de libertação nacional pelo Terceiro Mundo, mostravam que o poder da maior maquinaria destrutiva da história não era imbatível. Contudo, Marcuse adverte que a mesma realidade pode ensejar uma contrarrevolução por parte dos defensores da ordem e arvorar uma série de artifícios barbarizantes, tais como perseguição, tortura, genocídio, apoio a governos autoritários e policialescos, tribunais

²⁹³ “*Surface phenomenon*”. KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 292.

²⁹⁴ “*Political strategy*”. Idem, p. 291.

²⁹⁵ Idem, p. 293.

orientados politicamente, legislação antidemocrática e detenções preventivas, redução do bem-estar e da educação, sanções econômicas, intimidação, censura.

Diante do quadro que coloca o capitalismo monopolizado em uma encruzilhada entre barbárie ou emancipação, Marcuse defende as ações da Nova Esquerda como a “única esperança”²⁹⁶ em favor do segundo alvitre: a oposição radical caracteriza-se pela defesa da liberdade individual, das necessidades não-materiais, da solidariedade, da cooperação, da libertação feminina, da preservação do meio-ambiente, da satisfação estético-erótica, pela luta contra a discriminação das minorias, conta com militantes que concatenam as revoltas da razão e da sensibilidade, as revoluções política e pessoal, os gestos da barricada e do amor. Mesmo que os contravalores e os contracomportamentos sugeridos e apregoados pela Nova Esquerda não fossem bem recebidos pela maioria da população trabalhadora [integrada ao *status quo* e imune à mudança em virtude da pseudodemocracia monopolizar a formação da opinião pública em meios de comunicação de massa inacessíveis à Nova Esquerda e que ventilam, de modo estandardizado e nivelado,²⁹⁷ apenas o que interessa à ordem estabelecida], as atividades dos grupos opositores já funcionavam como um trabalho de educação política e sugeriam que uma mudança qualitativa seria interessante para toda a sociedade – a conduta da esquerda deve aparecer como alternativa à sociedade vigente, uma vez que as metas, os valores, a moralidade visíveis nas ações da Nova Esquerda são sua melhor propaganda por renunciarem o “novo homem” e o “conceito integral de socialismo.”²⁹⁸ Unir os descontentes entre a população trabalhadora e os grupos da Nova Esquerda significaria a reunião de uma Frente Única, legitimada pelo protesto contra a guerra, a inflação e o desemprego, pela defesa dos direitos civis e pelo apoio aos candidatos menos ruins em eleições locais. A estratégia da Frente Única [estudantes, trabalhadores militantes, grupos e personalidades (mesmo apolíticos) da esquerda liberal] se caracterizaria, de acordo com o que Marcuse argumenta em *Fracasso da nova esquerda* [*Scheitern der Neuen Linken?*],²⁹⁹ pela organização de protestos difusos e fragmentados contra agressões e repressões do sistema, em lugar de organização centralizada e viabilizada por partidos revolucionários de massas, uma vez que a maioria da população

²⁹⁶ “Única esperanza”. MARCUSE, H. “Perspectivas de la Nueva Izquierda Radical” In: *La sociedad carnívora*. Trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires: Godot, p. 71.

²⁹⁷ MARCUSE, H. “Exijamos lo imposible” In: *La sociedad carnívora*. Trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires: Godot, 2011, p. 76.

²⁹⁸ “Concepto integral del socialismo”. MARCUSE, H. “Perspectivas de la Nueva Izquierda Radical” In: *La sociedad carnívora*. Trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires: Godot Idem, p. 63.

²⁹⁹ MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, pp. 28-29.

encontrava-se integrada ao sistema a partir de bases locais e regionais [que demandavam o trabalho especializado em fábricas, escritórios, universidades, bairros] que tornavam necessárias ações também localizadas e regionalizadas por parte dos grupos de oposição; a Frente Única articulava o protesto e a mobilização para ações concretas para somar forças difusas a partir de bandeiras de lutas afins em lugar da abstrata e imediata passagem ao socialismo. Ademais, unida em uma Frente Única, a esquerda adquiriria maior força quantitativa e poderia assim alcançar maior força qualitativa: somente constituída como força quantitativa grande, conseguiria efetivar uma mudança qualitativa – um dos pressupostos para tal é a vitória sobre a divisão e a luta fratricida entre os grupelhos da esquerda, a reunião deles de modo coordenado e a superação dos conflitos ideológicos ritualizados e cheios de clichês,³⁰⁰ tal como Marcuse argumentou em uma entrevista para a revista *Neues Forum*, de Frankfurt, em 1972. Contudo, em *Não basta destruir – sobre a estratégia da esquerda e Perspectivas da Nova Esquerda radical* [ambos de 1969], Marcuse advertira que a unificação de estratégias diferentes não poderia ocorrer prematuramente, uma vez que, em muitos momentos e em locais diferentes, a força dos grupos opositoristas, como a de uma guerrilha política, poderia residir nas várias atividades que diferentes grupos desenvolvem não necessariamente juntos. De qualquer forma, unida ou dividida, a esquerda organizada em vários grupos expressa e antecipa a organização de um socialismo verdadeiramente libertário, construído com base em conselhos [soviéticos] localizados justamente onde atuam os pequenos grupos de oposição e que, assim, justificam uma “*espontaneidade organizada*.”³⁰¹

No *Ensaio sobre a libertação*, em 1967, era perceptível um tom mais otimista de Marcuse em relação à possibilidade de emancipação. O Maio de 1968 confirmou o diagnóstico de que havia crescimento da Grande Recusa; contudo, dessa vez, a oposição não estava apartada politicamente de uma nova sensibilidade e de uma nova vida pulsional, da contracultura, da transvaloração dos valores, das questões ambientais, da estética, da utopia – o *rock*, o teatro de guerrilha, o *flower power*, as manifestações que também eram lugares para os jovens se beijarem em praça pública eram tão importantes para a edificação da libertação do estado de bem-estar capitalista e a ruptura com as

³⁰⁰ MARCUSE, H. “Pela frente única das esquerdas” In: LOUREIRO, I. [Org.] *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 109.

³⁰¹ MARCUSE, H. “Não basta destruir – sobre a estratégia da esquerda” In: LOUREIRO, I. [Org.] *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 85 [grifo do Autor].

falsas necessidades da sociedade estabelecida quanto às formas canônicas de militância política. As novas sensibilidades ativavam a faculdade da imaginação, valorizaram a dimensão estética e demandavam, além de outros valores e comportamentos, um projeto que não aquele dos partidos comunistas oficiais [marcado pela produtividade e competitividade], mas voltado para um socialismo libertário, humanista, integral, no qual a receptividade e a vida como fim, e não como meio, estivessem em primazia.

O problema continuava a ser a integração da classe trabalhadora ao sistema e o hiato entre ela e os grupos da Nova Esquerda: não há revolução social, em termos marxianos, sem classe trabalhadora e, assim, o esforço dos novos grupos de oposição era o de uma fase pré-revolucionária e de educação política – eles catalisariam levantes de recusa política e moral contra o capitalismo, o racismo, a situação educacional nas instituições, a cultura de classe média e de consumo fetichista, a decadência liberal, a abstração da democracia parlamentar, a violência de gênero... Ora a principal esperança de Marcuse, em termos de força catalisadora, repousou no movimento estudantil [*Tolerância repressiva*], ora nos movimentos de libertação do Terceiro Mundo [*Ensaio sobre a libertação*], ora no movimento de libertação de mulheres [*Contrarrevolução e revolta*], mas o argumento de que eles eram, no limite, força catalisadora, não se alterou – nenhuma destas forças catalisadoras era uma classe revolucionária como fora o proletariado, em 1917. O fator a ser considerado, tal como Marcuse expôs em *Teoria e Prática*, era o do capitalismo não atingir apenas os trabalhadores industriais, mas toda a sociedade, infra e superestruturalmente. Seria preciso ir além do fetichismo do proletariado, uma vez este não detinha o monopólio da oposição, ao contrário, com a diminuição dos trabalhadores industriais e sua integração ao capitalismo [inclusive de sindicatos e de partidos], era preciso questionar se havia oposição operária à ordem. O que Marcuse propôs foi alargar o contingente de descontentes com o capitalismo: intelectuais, estudantes, jovens, grupos étnicos, movimentos de libertação nacional, mulheres, ecologistas e trabalhadores formariam uma categoria que transcenderia a situação de categoria socioeconômica e constituiriam-se em categoria política vitimada pela alienação, tal como Marx dizia que o proletariado o era no século XIX; assim, para resolverem seus problemas, as personagens da Grande Recusa teriam alcance universal à medida que negariam as condições da sociedade capitalista. Poderia ser formada uma consciência crítica de necessidades emancipatórias que escapasse da hierarquia de trabalho estabelecida e alienante, que fizesse crescer necessidades de liberdade, de igualdade e de oportunidades, que edificasse possibilidade efetiva de vencer a frustração

das massas ao mesmo tempo em que existia avanço das forças produtivas. Poderia, em termos políticos, se formar demanda por autogestão do trabalho e interesses emancipatórios em geral, tal como o fim do trabalho alienado e a edificação de relações sociais livres, e não apenas interesses compensatórios [aumento do consumo, melhoria da carreira, aquisição de status].

Como o proletariado industrial não era mais a maior parte da população, Marcuse problematizou, ainda, o conceito de ditadura do proletariado. Mas, para não apenas esperar pelo colapso do capitalismo, o argumento da longa marcha mediante as instituições foi apresentado para que a Nova Esquerda empreendesse contra-instituições e não se isolasse da população, não continuasse a esperar por outro Outubro de 1917, não insistisse no jacobinismo de que bastaria um assalto ao poder. A transformação dos países capitalistas avançados em socialistas poderia ser um processo demorado e, entre as décadas de 1960 e 1970, Marcuse considerou necessária uma coalizão democrática, unificadora de descontentes e que desenvolvesse condições para o socialismo [integral].

As questões que ficaram abertas e, para Douglas Kellner,³⁰² inexploradas por Marcuse, foram: [1] como os grupos com potencial de catalisação da mudança social qualitativa eram múltiplos e atravessavam a questão da classe social, à medida que a luta ocorria não apenas nos ambientes de trabalho, mas na ação dos jovens e dos estudantes contra a moral e os tabus constituídos, dos estudantes e dos intelectuais nas escolas, nas universidades e nas praças públicas, no ativismo feminista em ambientes privados [o lar] e/ou públicos [a cidade], nos protestos ecologistas contra a agressão ao meio-ambiente, dos pacifistas contra as guerras e as mortandades, por que um desses grupos mereceria o privilégio de ser o sujeito revolucionário por excelência em detrimento dos outros? [2] Como fundir os grupos atuantes em questões específicas em um movimento revolucionário de característica anticapitalista e anti-imperialista, à medida que a Frente Unida seria a adição, mas não a união de todas as ações em uma mesma pauta? Se Marcuse procurou, em momentos diferentes de sua produção, um grupo catalisador principal de mudança social [entre as décadas de 1960 e 1970, o intelectual, os estudantes, os negros, os movimentos de libertação nacional, as mulheres, a força da nova sensibilidade...] que sobrepujava os demais, tal consideração ocorreu por motivação histórica, à medida que ora um grupo, ora outro, ganha proeminência na possível catalisação dos demais, mas, principalmente, em virtude da subjacência

³⁰² KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 315 *et seq.*

filosófica adotada pelo filósofo frankfurtiano: Hegel, Marx e Lukács formam uma tradição, assumida por Marcuse, pesquisadora do sujeito da transformação social – Marx, no século XIX, pensou ser o proletariado. Historicamente, mesmo que o sujeito revolucionário mude, a pesquisa acerca das condições subjetivas da revolução não pode ser negligenciada, assim, o que parece ser a fraqueza, é uma das forças da produção marcusiana: em lugar do fetiche do proletariado ou de qualquer outro grupo, o Autor revigora o projeto revolucionário com o respeito à história, tal como a Teoria Crítica exige. Se a Frente Única conseguirá, por exemplo, um dia, catalisar e fundir a diversidade de grupos e demandas, em uma ação anticapitalista e emancipatória, somente a história o dirá. Ademais, se o sujeito revolucionário é histórico, ele se faz no próprio curso do processo, tal como Marcuse argumenta em *O fim da utopia*:

[...] Os portadores sociais da transformação [...] se formam no curso do próprio processo de transformação, não se podendo contar jamais com a existência de forças revolucionárias *ready-made*, prontas e acabadas, por assim dizer, no momento em que tem início o movimento revolucionário.³⁰³

³⁰³ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 16.

III – O PROJETO EMANCIPATÓRIO DE HERBERT MARCUSE NAS DÉCADAS DE 1960 E 1970: ESTÉTICA

Neste capítulo, discute-se a estética, em Marcuse, relacionada ao projeto emancipatório delineado como superação das sociedades capitalistas avançadas do século XX e à questão da razão, da tecnologia e da técnica, das novas sensibilidade e necessidade qualitativamente diferentes. Desta relação emergem conceitos como *redução estética*, *ethos estético*, *necessidade estética*, *forma estética*, *mimese crítica*, *catarse reconciliadora* e *dialética do caráter afirmativo da cultura burguesa*, todos importantes chaves teóricas do pensamento do Autor a respeito da arte.

Em verdade, a estética não é pensada e tratada por Marcuse de maneira [1] apartada da política, mas [2] também não é uma esfera redutível a ela: a utopia de Marcuse não divisa-as com papéis separados, mesmo que seja possível pensar e analisar as “dimensões” política e/ou estética de maneira independente uma da outra e sem fazer da arte mera questão superestrutural subsumida na infraestrutural. Desde sua tese de doutorado, *Der deutsche Künstlerroman*, o Autor trata da estética e ela foi objeto de trabalhos durante a produção posterior, inclusive o último livro, *A dimensão estética*: entre ambos, trabalhos como *O caráter afirmativo da cultura*, *Algumas considerações sobre Aragon*, *Eros e Civilização*, *O Homem unidimensional*, *Ensaio sobre a liberação*, *Contrarrevolução e revolta* e outros destacaram o potencial emancipatório da arte, uma vez que nela estava contido o protesto contra o funcionamento, a ideologia e os valores da sociedade existente, ao mesmo tempo, cultivava a subjetividade, a fantasia e a imaginação, preservava as imagens da liberdade e da felicidade que continuavam sendo apenas *promesse*, configurava-se como refúgio da crítica à medida que a ciência, a linguagem e a filosofia unidimensionais estavam integradas à ordem e capitularam aos fatos. Por isso, Marcuse tratou a arte da mesma forma que a linguagem dialética da Teoria Crítica: ambas estavam vocacionadas para a Grande Recusa e aproximavam-se mais da verdade por considerarem que esta poderia estar além dos fatos, negando-os.¹

De acordo com Olgária Matos, arte e Teoria Crítica seriam prenúncios de novas possibilidades históricas amadurecidas, mas bloqueadas na sociedade vigente e hostil; assim, a estética, a fantasia, a Filosofia seriam expressão das “mais genuínas aspirações

¹ KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 348.

do indivíduo”, da possibilidade da “razão resensualizada”, “reerotizada”, da “reconciliação do homem com a natureza.”² Diante de tal enquadramento, dependendo da correlação de forças da luta de classes, ao longo do século XX, o próprio “temperamento intelectual” de Marcuse oscilou constantemente entre a estética e a política, sendo que a primeira foi um “consolo” para os desapontamentos nas intervenções políticas que experimentou, como explica Douglas Kellner:

Depois de suas experiências na derrotada Revolução Alemã, Marcuse voltou-se para o estudo da literatura; ele deixou Berlim e foi para Freiburg, onde escreveu uma dissertação sobre o romance de arte alemão. Depois de seu trabalho teórico com o Instituto de Pesquisa Social em 1930 e seu trabalho com o governo americano na década de 1940, como parte de sua luta política contra o fascismo, Marcuse voltou-se para o estudo de Freud, Schiller e da alta cultura burguesa, como informou em *Eros e Civilização*. Da mesma forma, depois de seu envolvimento nas lutas da Nova Esquerda na década de 1960, Marcuse voltou-se para um renovado trabalho sobre estética, produzindo um pequeno livro que contém suas últimas reflexões sobre a arte, *A dimensão estética*.³

3.1 – REDUÇÃO ESTÉTICA

A ideia marcusiana, exposta em *Eros e civilização*, em *O homem unidimensional* e estendida em ensaios posteriores, como em *O fim da utopia* e em *A noção de progresso à luz da Psicanálise*, de técnica e arte como convergentes [a afinidade entre ambas é observada desde os gregos], caracteriza-se pela hipótese de que tal processo contribuiria com a pacificação da existência: o desenvolvimento das forças produtivas alavancado nas sociedades industriais avançadas venceu a escassez, assim, [1] a legitimidade da mais-repressão tornou-se questionável não apenas abstratamente, mas materialmente, [2] houve impacto sobre as [falsas] necessidades humanas e a percepção de como elas veiculam a manutenção do *status quo*, [3] o aparato psíquico poderia ser alterado graças à repressão das pulsões primárias ter se tornado supérflua, [4] outros valores formariam-se à medida que o princípio de desempenho estaria abalado.

² MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt. A melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989, pp. 288-289.

³ “After his experiences in the defeated German revolution, Marcuse turned to a study of literature; he left Berlin for Freiburg, where he wrote a dissertation on the German artist-novel. After his theoretical work with the Institute for Social Research in the 1930s and his work with American government in the 1940s as parte of his political fight against fascism, Marcuse returned to a study of Freud, Schiller and high bourgeois culture which informed *Eros and Civilization*. Similarly, after his involvement in the struggles of the New Left in the 1960s, Marcuse turned to renewed work on aesthetics, producing a slim book which contains his last reflections on art, *The Aesthetic Dimension*”. KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 353.

Aplicando a ideia de afinidade entre arte e técnica à realidade das sociedades industriais avançadas, Marcuse acredita poder materializar a *utopia* da realidade como obra de arte caso o sentido, a meta e a característica da técnica e do progresso fossem [qualitativamente] outros, caso a razão, os sentidos, as necessidades, as pulsões e os valores acompanhassem tamanha mudança.

Em *O homem unidimensional*, o Autor, ao pensar a possibilidade de efetivação da redução estética, considera a ideia de beleza como um universal que revela a “*promesse de bonheur*”⁴ ainda não alcançada pelos particulares, um convite para vislumbrar o que *é* e o que *não é*, para refletir acerca de potencialidades transcendentais em relação ao que está concretizado:

[...] O conceito de beleza compreende todo o belo *ainda* não realizado; o conceito de liberdade toda a liberdade *ainda* não atingida⁵.

Trata-se da “redução’ estética,”⁶ ideia hegeliana que expressa a arte como aquilo que mostra o essencial da realidade e que a liberta de tudo o que é contingente e opressivo, assim, a arte possuiria a imagem da liberdade e da gratificação e afastaria-se do que fosse contrário a elas. A afinidade entre arte e técnica, na Antiguidade Grega, por exemplo, mostra o denominador comum entre ambas a partir de ideias caracterizadas como causas finais: ao se construir uma casa, aplica-se uma racionalidade contra e dentro do universo do pensamento estabelecido e, assim, além dos aspectos funcionais da arquitetura, criam-se materiais que empreendem a ilusão, a aparência [*Schein*] e que projetam uma existência diferente da estabelecida. Para Marcuse, o caso da arte e técnica gregas mostra que elas estão permeadas por uma racionalidade que mantém todo o aparato para preservar a beleza: um objeto assume a forma e a qualidade da liberdade e mostra o quanto a realidade sofre invasões que se interpõem à “livre realização”⁷ das coisas e dos homens:

[...] A transformação artística viola o objeto natural, mas o objeto violado é em si mesmo opressivo; desse modo, a transformação estética é libertação.⁸

⁴ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 205.

⁵ Idem, p. 207 [grifo do Autor].

⁶ Idem, p. 226.

⁷ Idem, p. 226.

⁸ Idem, p. 226.

Uma tecnologia voltada para a emancipação [para a pacificação da existência] teria a redução estética incorporada e empreenderia objetos que potencializariam e efetivariam as necessidades humanas livres, eliminando-se a necessidade de lucro, a mobilização permanente e a produção que desperdiça recursos e energia com falsas necessidades, fenômenos que demandam aumento de trabalho e de opressão – no prefácio de *Eros e civilização* e no nono capítulo de *O homem unidimensional*, este foi o espírito da crítica de Marcuse a tal perspectiva de “*superdesenvolvimento*”⁹ [até o crescimento do contingente populacional degrada o planeta e, portanto, carece de controle, como Douglas Kellner observou ao citar os livros de Marcuse como antecipações dos movimentos de controle populacional, durante a década de 1960¹⁰].

A sociedade industrial avançada alcançou potencialidade material e intelectual para a edificação da sociedade livre e para pacificar a existência: se as forças produtivas deixarem de ser mobilizadas para a manutenção da atual sociedade e guiarem o progresso técnico para uma “nova direção”¹¹ – a pobreza, a miséria, o trabalho alienado e a mais-repressão poderiam ser abolidos. Formar-se-ia a “nova ideia de Razão”¹²: em lugar de veicular o prolongamento do sofrimento, ela promoveria a vida e sua constante melhoria; baseando-se em Whitehead [*The function of Reason*] e em Schiller [*A educação estética do homem*], Marcuse argumenta que tal Razão ainda está por se descobrir e que ela não se opõe à ideia de arte, ela deixaria de ser vista como insensata, irracional e fantasiosa, ao contrário do que ocorre na sociedade vigente, à medida que não se submeteria ao imperativo da razão científica, tecnológica e operacional, e que, assim, não apartaria o real do possível. Trata-se de uma ideia de razão que não se opõe e não se exclui à sensibilidade e, ao contrário, também ancora-se nela [ver abaixo, em 3.2 – *Necessidade estética*] – razão, arte, técnica e sensibilidade convergeriam para a *pacificação da existência*. A aplicação metódica da racionalidade científica na produção, ao diminuir ao limite o trabalho social necessário mediante a automação mecanizada, permitiria a existência de uma nova realidade na qual a transformação quantitativa de diminuição de labuta atingiria a transformação qualitativa? A sociedade tecnológica criou as condições de sua própria superação? Sim e não: sim porque

⁹ Idem, p. 228 [grifo do Autor].

¹⁰ KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 337.

¹¹ MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, p. 217.

¹² Idem, p. 217.

alcançar-se-iam as condições de uma organização da vida com o fim de ampliá-la, em lugar de embrutecê-la e reprimi-la; não porque a base tecnológica demandaria a continuidade de sua própria existência. Por isso, não bastaria continuar a empregar a maquinaria tal como ela se encontra, seria necessário transformar a “construção do maquinário”¹³ e as “hipóteses científicas”¹⁴ à medida que elas seriam orientadas para a vida e sua contínua melhoria.¹⁵ A ciência e a tecnologia, assim orientadas politicamente e avessas à condição de pseudo-neutralidade a que estão sujeitas na ideologia e na sociedade vigentes, funcionariam livres de interesses particulares embargadores da “satisfação das necessidades humanas,”¹⁶ libertariam-se da irracionalidade a que estão submetidas e seriam expressão da identidade entre “Razão e Liberdade”¹⁷ – a materialização da liberdade e a sublimação não-repressiva alcançariam a pacificação da existência como a própria meta, a causa final da tecnologia, sem que tabus e repressões pesassem sobre ela. Formar-se-ia uma Razão pós-tecnológica que tornaria a técnica instrumento da pacificação da existência e, assim, haveria convergência com a arte: elas ampliariam e melhorariam a a vida, veiculariam relações qualitativas novas, tanto na relação dos homens entre si como na dos homens com a natureza – ciência, tecnologia e arte fariam parte do projeto de ampliação das possibilidades de vida ainda não efetivadas e de vitória sobre a prolongação da miséria; baseada em Hegel, eis a ideia marcusiana de *redução estética*.

Na dimensão “biológica,”¹⁸ surgiriam e desenvolveriam-se novas necessidades de liberdade qualitativamente diferentes das atuais, uma vez que não estariam marcadas pela escassez dos meios e pelo trabalho alienado. Como as necessidades humanas são históricas, também são transformadas, por isso, a ruptura com as necessidades da sociedade repressiva está implícita no desenvolvimento das forças produtivas que tornaram possível o salto da quantidade à qualidade: a estrutura tecnológica do poder solapa o próprio poder, a redução da força-de-trabalho fisiológica no processo produtivo

¹³ Idem, p. 220.

¹⁴ Idem, p. 220.

¹⁵ “Por exemplo, o que é calculável é o mínimo de trabalho com o qual, e em que medida, as necessidades vitais de todos os membros de uma sociedade poderiam ser satisfeitas – desde que os recursos disponíveis que sejam usados para esse fim, sem estarem restritos por outro interesse e sem impedirem o acúmulo do capital necessário para o desenvolvimento da respectiva sociedade. Em outras palavras, quantificável é o grau disponível de liberdade da necessidade. Ou, calculável é o grau para o qual, sob as mesmas condições, poderia ser fornecido cuidado para o doente, o infirmo e o idoso – isto é, quantificável é a redução possível da ansiedade, a possível liberdade do medo.” Idem, p. 220.

¹⁶ Idem, p. 222.

¹⁷ Idem, p. 222.

¹⁸ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad.de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz, e Terra, 1969, p. 17.

e a substituição dela pelo trabalho fundado na energia mental expressam o grau de desperdício de energia e de vidas humanas na [re]produção de mercadorias; a progressiva concentração do trabalho socialmente necessário na categoria dos técnicos, cientistas e engenheiros e a completa automação mostram como o aumento da integração da tecnologia à produção tornou-se inconciliável com o capitalismo. Uma vez superada a miséria, as potencialidades técnicas precisam ser delineadas segundo o programa da liberdade e da paz e, assim, deixam de ser repressivas. Novas necessidades marcadas por este novo quadro negariam as existentes, por exemplo: negar-se-ia a necessidade da luta pela existência, de ganhar a vida, da produção, da concorrência, do conformismo, do desperdício e da destruição, da supressão dos instintos e, no lugar destas, formar-se-iam as necessidades de paz, de calma, de solidão, de privacidade, de tranquilidade, de alegria – em lugar de dominar a natureza, as novas tecnologia, sensibilidade e arte ensejariam o seu cultivo como campo da própria vida humana, portanto, constituiria-se um ambiente de gratificação. Não se trata de aumentar o poder sobre a natureza, mas de opor-se a ele: a redução estética implica redução do poder à medida que a gratificação aumenta e forma instituições mais democráticas e menos burocratizadas, além de personalidades individuais mais cooperativas que competitivas, mais amáveis que concorrenciais e manipuladoras.¹⁹ Os horrores da industrialização e da comercialização capitalistas seriam abolidos para que novas cidades fossem reconstruídas sem a exploração perdulária da natureza. Formar-se-ia uma relação profícua entre técnica e arte para a edificação da sociedade livre, a

¹⁹ “Para tomar um exemplo [infelizmente fantástico]: a mera ausência de toda propaganda e de toda a mídia doutrinária de informação e entretenimento mergulharia o indivíduo num vazio traumático no qual ele teria a oportunidade de pensar, de conhecer a si mesmo [ou melhor, o negativo de si mesmo] e sua sociedade. Privado de seus falsos pais, líderes, amigos e representantes, teria de aprender o abecedário todo de novo. Mas as palavras e as sentenças que ele formaria poderiam resultar de muito diferentes, o mesmo sucederia a suas aspirações e seus medos.

Sem dúvida, tal situação seria um pesadelo insuportável. Se por um lado as pessoas podem suportar a criação contínua de armas nucleares, partículas radiativas e gêneros alimentícios questionáveis, elas não podem [pela mesma razão!] tolerar serem privadas do entretenimento e da educação que as tornam capazes de reproduzir as disposições para sua defesa e/ou destruição. O não-funcionamento da televisão e da mídia do mesmo tipo pode assim começar a atingir o que as contradições inerentes do capitalismo não pôde – a desintegração do sistema. A criação de necessidades repressivas desde há muito tem se tornado parte do trabalho socialmente necessário – necessário no sentido de que sem ele o modo estabelecido de produção não poderia ser sustentado. Não estão os problemas da psicologia nem os da estética que estão em jogo, mas sim a base material da dominação.” MARCUSE, H. *O homem unidimensional: estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. Trad. de Robespierre de Oliveira, Deborah Cristina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: Edipro, 2015, pp. 230-231.

mudança qualitativa progrediria em outro sentido²⁰ que não o de colonização e administração de todos os âmbitos sociais por interesses particulares.

Em termos psíquicos, o princípio de realidade transformou repressivamente Eros, fenômeno que se expressa na dessexualização do organismo, na desvalorização da felicidade e do prazer como fins em si mesmos e a resultante subordinação deles à produtividade social – originalmente, a pulsão de vida era mais que a sexualidade genitalizada e a consequente dessexualização do restante do organismo para sua instrumentalização no trabalho. Sobre Thanatos, o princípio de realidade o alterou e o organizou para a dominação da natureza e para a moral, canalizando-o para o socialmente útil: 1] ele dirige-se para fora e procura destruir não a si mesmo por meio da regressão, mas outra[s] vida[s] – destrói-se e domina-se a natureza e inimigos de dentro ou de fora da nação; 2] dirige-se para dentro como moral social, consciência moral, “que se localiza no superego e impõe ao ego as pretensões e exigências do princípio de realidade.”²¹ Tal transformação repressiva das pulsões, conforme Marcuse argumenta, deixa o progresso cultural da civilização *automático* e caminhando em *círculo vicioso*. Com tal automatismo, o progresso se supera e se nega à medida que demanda autorrenúncia [na sua hipótese antropológica, Freud indicara que, desde o pai primitivo, que monopolizava o princípio de prazer, ocorria a repressão pulsional que visava o desenvolvimento civilizatório; esta fora mantida pela consequente rebelião dos filhos mediante a institucionalização da moral (termidor histórico-social e termidor psíquico: o restabelecimento do pai em uma forma interiorizada e universal, racional, repete-se ao longo da história humana como, por exemplo, as várias revoluções em nome da liberdade e que a negaram e, na puberdade, quando os filhos se rebelam diante dos pais, recuam nesta rebelião enquanto adultos e adaptam os filhos ao contexto social)]. Por isso, Marcuse considera ser necessária uma correção na teoria de Freud, apresentando nela os limites para a repressão: historicamente, a repressão às pulsões seria, sob a sociedade industrial avançada, supérflua: a vitória sobre a escassez de bens tornava a sociedade livre uma possibilidade:

As conquistas do progresso repressivo anunciam a superação do próprio princípio do progresso repressivo. Pode-se prever uma situação em que não

²⁰ “O resultado do progresso aqui consiste na humanização progressiva dos homens, no desaparecimento da escravidão, do arbítrio, da opressão e do sofrimento. Podemos chamar *humanitário* [*humanitären*] a esse conceito qualitativo de progresso”. MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001, p. 113.

²¹ Idem, p. 125.

exista produtividade, simultaneamente resultado e condição da renúncia, em que não exista trabalho alienado – uma situação em que a crescente mecanização do trabalho permitirá a uma parte cada vez maior daquela energia pulsional, que precisava ser desviada para o trabalho alienado, readquirir sua forma original; em outras palavras, ela pode voltar a ser energia das pulsões de vida. O tempo gasto no trabalho alienado não seria mais o tempo da vida, nem o tempo livre dado ao indivíduo para satisfazer as próprias necessidades seria um mero resto de tempo; ao contrário, o tempo de trabalho alienado seria não apenas reduzido ao mínimo, mas desapareceria completamente, e o tempo da vida seria o tempo livre.²²

Marcuse aponta para um princípio de realidade *qualitativamente* diferente, caracterizado pelo fim da sublimação e pela intensificação da energia erótica. Em lugar de mera substituição ao princípio de realidade repressivo por outro de mesma espécie, tornava-se possível um princípio de realidade que mudaria radicalmente os planos histórico-social e psíquico: a energia pulsional, liberada pela mecanização do trabalho, poderia voltar a ser erótica em virtude de não ser mais necessariamente gasta com atividades desprazerosas; assim, forças e comportamentos eróticos, antes restringidos, seriam reativados e o organismo inclinaria-se à satisfação em um mundo de felicidade.

A leitura e a extrapolação marcusiana das categorias freudianas, tal como explicadas acima [1.5 – *Política e Psicanálise*], permitiram, de acordo com Douglas Kellner,²³ que, desde *Eros e civilização*, a análise da construção da subjetividade não estivesse separada das formas de controle social e que, por isso, a primeira também fosse pensada como veículo de renúncia à gratificação e a manutenção dos tabus limitadores das pulsões primárias, uma vez que o princípio de realidade vigente cindira o ego e, assim, não permitira a formação plena da própria subjetividade e domesticara o princípio de prazer. Contudo, as imagens da gratificação embargada permanecem na *memória* e no inconsciente como promessa traída e proscrita pela civilização, elas reúnem desejos reprimidos, por isso, agem na luta por um mundo diferente do estabelecido, e que, é preciso não desconsiderar, são também reprimidas pela fixação de experiências desagradáveis/traumáticas – a Psicanálise teria a tarefa de livrar o paciente destas recordações produtoras de neurose mediante o oferecimento de desenvolvimento de inteligência que as dissolveria. Ademais, a recordação de experiências de liberdade e felicidade também questionaria o princípio de realidade estabelecido e a mais-repressão com a qual opera, a exemplo do trabalho alienado e as opressões do dia-a-dia; a ideia de

²² Idem, 131-132.

²³ KELLNER, D. “Herbert Marcuse e a dialética da libertação: reflexões por ocasião do 50º aniversário de Eros e civilização” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, pp. 01-25.

Marcuse é a de que as recordações da gratificação relacionam-se com a *fantasia* e, dessa forma, inclinam as pessoas a pensarem que existem recursos para alcançarem a pacificação da existência, mas que eles estão mobilizados para veicular o princípio de desempenho. O autor não negligencia que exista, sob a sociedade estabelecida, treinamento da memória para que ela se recorde apenas dos deveres, do útil, do desagradável, da culpa e do pecado, não dos prazeres. Mas a fantasia é, de acordo com os Capítulos 7 e 8 de *Eros e civilização*, quando o termo aparece como sinônimo de imaginação,²⁴ uma atividade do pensamento que se separa do princípio de realidade e se subordina ao princípio de prazer, “ao Eros primário,”²⁵ projeta uma “realidade erótica”²⁶ e mantém-se autônoma: os brinquedos infantis, a divagação, os sonhos, os jogos, a arte estão em outra ordem que não a dos objetos reais e, assim, promovem imagens de gratificação, desempenham um “papel único na dinâmica mental”²⁷ – a fantasia tanto remonta ao passado, à medida que recorda a memória arcaica do gênero humano, período no qual o princípio de realidade não havia domesticado as pulsões primárias, quanto vincula-se ao futuro, pois projeta “emancipar a realidade histórica”²⁸ das limitações à liberdade e à felicidade, com efeito, voltando ou avançando no tempo, a imaginação artística caracteriza-se como uma “Grande Recusa”²⁹ ao princípio de desempenho. Notadamente na Grande Arte, recusa-se que o final dos enredos das peças estéticas sejam aquelas que limitam a liberdade e a felicidade: a memória, a imaginação e a fantasia continuam produzindo imagens que projetam o princípio de prazer e que são subversivas em relação ao cotidiano, ligando

as mais profundas camadas do inconsciente aos mais elevados produtos da consciência [arte], o sonho com a realidade; preserva os arquétipos do gênero, as perpétuas, mas reprimidas ideias da memória coletiva e individual, as imagens tabus da realidade.³⁰

E mais adiante:

Na esfera da fantasia, as imagens irracionais de liberdade tornam-se racionais, e as ‘profundezas vis’ da gratificação instintiva assumem uma nova dignidade. A cultura do princípio de desempenho curva-se perante as estranhas verdades que a imaginação mantém vivas no folclore das lendas, na

²⁴ MARCUSE, H. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed., Tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978, p. 133, p. 146.

²⁵ Idem, p. 136.

²⁶ Idem, p. 136.

²⁷ Idem, p. 136.

²⁸ Idem, p. 138.

²⁹ Idem, p. 139.

³⁰ Idem, pp. 132-133.

literatura e na arte; foram apropriadamente interpretadas e encontraram seu lugar legítimo no mundo popular e acadêmico.³¹

A hipótese de Eros liberado seria a efetivação tanto da vitória sobre os tabus que freiam as satisfações sexuais como das imagens de gratificação que a arte produz com a faculdade da imaginação/fantasia: as relações humanas formariam-se e caracterizariam-se de forma erótico-estética, reconstruiriam as condições de existência, voltariam-se para a pacificação, dominariam Thanatos [agressão e destruição], não colocariam em oposição sujeito e objeto, razão e sentidos, indivíduo e sociedade – seriam a antítese do princípio de desempenho à medida que a receptividade, a sensibilidade, a paz e a ternura seriam hegemônicas diante do *logos* de dominação e de exploração; arquitetariam uma racionalidade e uma subjetividade vinculadas à libido, tal como presente na ideia de *nova sensibilidade*, trabalhada em *Ensaio sobre a libertação*, profundamente marcada pelas ideias de Schiller [ver abaixo em 3.2 – *Necessidade estética*], e que já existiam embrionariamente dentro do princípio de realidade vigente e lutando contra ele [Nova Esquerda, contracultura, alguns movimentos sociais (ambiental, feminista, pacifista...) educação estética]; assumiriam como arquétipo não mais Prometeu, o herói da produtividade e do princípio de desempenho, mas Orfeu [que contempla a alegria, a fruição, o canto, a receptividade, a paz] e Narciso [que inclui a divagação, a beleza, a erotização dos meios ambiente e social e exclui a renúncia e a dominação], ambos símbolos da reconciliação entre Eros e Thanatos, produtividade e sensualismo, entre diferentes formas de sexualidade – “O Eros órfico e narcisista é, fundamentalmente, a negação dessa ordem [repressiva] – a Grande Recusa.”³² Nas palavras de Marcuse, destaca-se a importância da arte como esfera que, permanecendo autônoma em relação ao princípio de realidade, ao lidar com a memória e a fantasia, insiste na possibilidade de se alcançar uma civilização libidinal:

[...] A fantasia tem um valor próprio e autêntico, que corresponde a uma experiência própria – nomeadamente, a de superar a antagônica realidade humana. A imaginação visiona a reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da felicidade com a razão. Conquanto essa harmonia tenha sido removida para a utopia pelo princípio de realidade estabelecido, a fantasia insiste em que deve e pode tornar-se real, em que o conhecimento está subentendido na ilusão. As verdades da imaginação são vislumbradas, pela primeira vez, quando a própria fantasia ganha forma, quando cria um universo de percepção e compreensão – um universo subjetivo e, ao mesmo tempo, objetivo. Isso ocorre na arte. A análise da função cognitiva da fantasia conduz-nos assim à estética como ‘ciência da beleza’: subentendida na forma estética situa-se a harmonia reprimida do sensualismo e da razão – o eterno

³¹ Idem, p. 147.

³² Idem, p. 155.

protesto contra a organização da vida pela lógica da dominação, a crítica do princípio de desempenho.³³

No material artístico, a negação da não-liberdade expressa-se na *forma* que o construto estético assume: o estilo, o ritmo, a métrica ordenam o conteúdo de modo a privá-lo de seu horror; a peça artística, ao mesmo tempo que se torna aparência [*Schein*] da realidade, sujeita-se a padrões propriamente estéticos e proporciona fruição [ver abaixo em 3.4 – *Arte e engajamento em Contrarrevolução e revolta e em A dimensão estética*].

Portanto, em virtude da inflexão marcusiana na Psicanálise e da hipótese de constituição de uma civilização libidinal, aquela ambiguidade explicada, na década de 1930, em *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, de que a arte caracterizava-se tanto como, de um lado, ideológica e forma de controle social, e, de outro, como parte da promessa não cumprida pela sociedade burguesa e sua denúncia [ver acima, em 1.3 – *Cultura*], mas com a perspectiva do filósofo frankfurtiano sublinhando mais o primeiro aspecto do que o segundo, mudara e se invertera,³⁴ a partir de *Eros e civilização*, à medida que a arte seria a maneira de resistir à reificação e que o conceito de *fantasia* reteria a liberdade [por retorno do reprimido] que o princípio de desempenho retirava das relações sociais por ele organizadas. Posteriormente, contudo, em *O homem unidimensional*, o peso do aspecto afirmativo e ideológico voltou a ser maior, à medida que os *best-sellers* vendidos em massa, os construtos estéticos absorvidos pelo pluralismo mercadológico funcionavam como dentes da engrenagem da sociedade estabelecida [mas a ideia de *redução estética*, na conclusão do livro, resguardava o potencial emancipatório da arte]. A partir de *Ensaio sobre a libertação*, o Autor acentuou novamente o aspecto crítico e subversivo da arte, ela seria o prenúncio de outro princípio de realidade e de uma civilização libidinal; a questão foi tratada de modo entrelaçado com a nova sensibilidade e com a Revolução Cultural, e a ambivalência tratada como parte da dialética do caráter afirmativo da arte burguesa [ver abaixo em 3.5 – *O caráter afirmativo da arte burguesa*].³⁵

Com efeito, acerca do acento no aspecto crítico e subversivo da arte, as ideias de beleza e de liberdade, subvidentes na fantasia e desafiando o princípio de realidade, traziam implicações para a esfera dos valores e a hierarquia deles seria, assim,

³³ Idem, pp. 134-135.

³⁴ DUARTE, R. “Diferenças na concepção do estético em Marcuse e Adorno” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 05.

³⁵ KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 349 *et seq.*

qualitativamente transformada: se a experiência fundamental da vida torna-se fruição, e não luta pela existência, se o trabalho alienado é superado pelo livre jogo das forças e capacidades humanas, a liberdade deixaria de ser um projeto eternamente destinado à derrota [termidor histórico-social e psíquico]. A produtividade automática e tautológica deixaria de existir e, no seu lugar, haveria receptividade; o tempo não seria linear, mas circular, de eterno retorno, da forma que Nietzsche o pensou como “eternidade do prazer”. A nova ordem de valores do princípio de realidade não-repressivo, em acordo com a ideia freudiana de que as pulsões são conservadoras e evitam a mudança ininterruptamente e, ao contrário, lutam pelo equilíbrio e a estabilização do estado de coisas para que as necessidades se satisfaçam, não deixa o homem em fruição estúpida e estática, ele apenas, sob o trabalho como livre jogo das capacidades humanas, viveria sem a necessidade do sofrimento e a coação supérfluos e trabalharia para suprir suas satisfações e necessidades. Platão e Schiller são exemplos de outros filósofos que já pensaram a hipótese de uma civilização sob um princípio de progresso não-repressivo. Em Schiller [ver abaixo em 3.2 – *Necessidade estética*], nas *Cartas sobre a educação estética da humanidade*, há a ideia de cultura estética, sensível, de reconciliação entre razão e sensibilidade, ideia de trabalho como livre jogo das capacidades humanas – capacidades intelectuais e espirituais estariam em compasso com a existência de recursos e bens materiais em um estágio avançado da civilização. Para Platão, em *As leis*, mesmo com a ideia de estado totalitário, o homem é pintado como um ser que deve se divertir e assim passar a vida em meio aos mais belos jogos.

Com efeito, Marcuse justifica a utopia em virtude da convergência entre arte e técnica orientadas para a liberdade, a felicidade e a pacificação da existência [a crítica à tecnologia, em *O homem unidimensional*, deixa aberta a possibilidade de que ela pode ser reconstruída e usada, assim, como instrumento de libertação, não de dominação, como atualmente está construída e orientada]: se colocadas no sentido da realização das potencialidades humanas [possibilidade real em virtude do aumento da nova sensibilidade e consciência entre os grupos da Nova Esquerda e ávidos pela efetivação de seus valores progressistas, durante as décadas de 1960 e 1970], tais seriam os impactos sobre as várias dimensões da vida humana [política, ética, biológica, psíquica], que a redução estética, por apoiar-se na ideia de beleza, faria da felicidade algo que não apenas uma *promesse*:

Quanto menos a renúncia e as restrições são biológicas e socialmente necessárias, tanto mais os homens precisam ser transformados em

instrumentos de uma política repressiva que os desvia da realização de possibilidades sociais em que teriam pensado por contra própria. Talvez seja hoje menos irresponsável pintar uma utopia fundamentada que difamar como utopia condições e possibilidades que já há muito se tornaram possibilidades realizáveis.³⁶

3.2 – NECESSIDADE ESTÉTICA

Em *O fim da utopia, A noção de progresso à luz da Psicanálise, Ensaio sobre a libertação* e em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse argumentou que a emancipação dos sentidos era tão importante quanto a da consciência para a edificação das realidade e sensibilidade qualitativamente diferentes e, dessa forma, relacionou as potencialidades técnicas da sociedade industrial avançada à emergência de uma nova dimensão sensorial na qual as necessidades humanas seriam de outra ordem e correlatas ao socialismo utópico e *integral*, entrelaçando sensibilidade, política, estética e razão e técnica. Para o Autor, a história do desenvolvimento das forças produtivas não ocorre separadamente da história das necessidades humanas, assim, uma nova conjuntura voltada para a vitória sobre a escassez e para a liberdade, demandaria e formaria necessidades livres e vincadas pela beleza, pela imaginação, por outra razão que não a instrumental – neste sentido, a visita feita às categorias kantianas e a Schiller, por parte de Marcuse, em *Ensaio sobre a libertação* e em *Contrarrevolução e revolta*, foi profícua para reunir o que encontrava-se separado na sociedade industrial avançada [razão, imaginação e sensibilidade], bem como a análise sobre a forma de protesto da [1] *intelligentsia* jovem e da Nova Esquerda como grupos e indivíduos que antecipavam e prefiguravam a necessidade da liberdade e do [2] surrealismo, ao articular estética e política, cujo resultado foi um ganho de radicalidade na prática da Grande Recusa.

Em *O fim da utopia*, houve a retomada do diagnóstico, presente já em *Eros e civilização*, de que haviam forças materiais e intelectuais disponíveis para a edificação de uma sociedade livre, mas se encontravam mobilizadas para a manutenção do *status quo*. O argumento considerou que se tais forças fossem reorientadas no sentido da eliminação da miséria, do trabalho alienado e da mais-repressão, trariam consequências para a dimensão “biológica”³⁷ e possibilitariam outro modo de vida, outra antropologia, cujo

³⁶ MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 200, p. 138.

³⁷ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz, e Terra, 1969, p. 17.

trajeto seria o de uma “humanização progressiva”³⁸, conforme Marcuse argumentou em *A noção de progresso à luz da Psicanálise*: surgiriam e desenvolveriam-se novas necessidades de liberdade e nova moral qualitativamente diferentes das vigentes. Como as necessidades humanas são históricas, são transformadas e, assim, uma mudança qualitativa no sentido das forças produtivas teria correlação com a ruptura em relação às necessidades do princípio de desempenho: a estrutura tecnológica alcançada, a automação crescente que diminui o desgaste fisiológico da força de trabalho, a possibilidade técnica de vitória sobre a escassez tornariam não apenas possível, mas necessário, o delineamento das forças produtivas em acordo com um programa de liberdade e de paz.

Sob tal enquadramento histórico, novas necessidades negariam as vigentes: recusariam-se as necessidades da luta pela existência, de ganhar a vida, da produção, da concorrência, do conformismo, do desperdício e da destruição, da sublimação repressiva das pulsões e, no lugar destas, formariam-se as necessidades de paz, de calma, de solidão, de privacidade, de tranquilidade, de alegria – necessidades que transformariam tecnicamente o mundo da vida e eliminariam os horrores da industrialização e da comercialização capitalistas, reconstruiriam-se as cidades sem a exploração perdulária da natureza. Trata-se de, na perspectiva marcusiana, relacionar a questão das necessidades com a sociedade a ser edificada, de cuja tarefa a técnica e a arte não podem se furtar: em *Contrarrevolução e revolta*, as ideias de moral, estética e necessidades estão entrelaçadas para que se forme um socialismo como “totalidade qualitativamente diferente”³⁹ na qual necessidades, satisfações e faculdades morais, estéticas, intelectuais não se separem e se oponham à vida material, mas que sejam incorporadas a ela e, assim, permitam a construção do socialismo “integral.”⁴⁰ Anteriormente, em *O fim da utopia*, Marcuse argumentara:

Mesmo entre nós, o conceito de socialismo foi entendido preponderantemente como um conceito relacionado ao desenvolvimento das forças produtivas e ao incremento da produtividade do trabalho, de acordo com uma tendência mais do que legítima em face do nível produtivo no qual foi elaborada a ideia do socialismo científico, mas hoje – pelo menos – contestável. A nossa tarefa atual é a de discutir e definir, sem nenhuma inibição e com o risco de parecermos brutais, a diferença qualitativa que se manifesta entre a sociedade socialista como sociedade livre e as sociedades

³⁸ MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001, p. 113.

³⁹ MARCUSE, H. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, pp. 12-13.

⁴⁰ Idem, p. 13.

existentes. E é precisamente aqui que, na busca de fórmulas capazes de sintetizar as qualidades novas da sociedade socialista, deparamo-nos quase naturalmente [pelo menos comigo sucedeu assim] com as qualidades erótico-estéticas. O fato de que a diferença qualitativa da sociedade livre consista precisamente nessa junção de conceitos [na qual o conceito de estético é tomado em sentido originário, ou seja, como desenvolvimento da sensibilidade, como modo de existir] sugere, por sua vez, uma tendencial convergência entre técnica e arte e entre trabalho e jogo. Não é seguramente um acaso o fato de que hoje, entre os intelectuais de vanguarda da esquerda, Fourier volte a se tornar atual, e que uma nova edição das *opera omnia* desse autor tenha recentemente aparecido em Paris nas edições Anthtropos. Como os próprios Marx e Engels reconheceram, foi precisamente Fourier quem colocou em evidência, pela primeira e única vez, essa diferença qualitativa entre uma sociedade livre e uma sociedade não livre, sem recuar espantado [como o fez Marx, pelo menos em parte] diante da necessidade de tomar como hipótese uma sociedade na qual o trabalho se torne jogo, na qual inclusive o trabalho socialmente necessário possa ser organizado em harmonia com as necessidades instintivas e com as inclinações dos homens.⁴¹

No *Ensaio sobre a libertação*, Marcuse enfatiza a relação entre uma ordem social construída com os recursos do belo, das pulsões [ver abaixo, em 3.3 – *Ethos* estético] e a política: haveria recusa à agressão caso ocorresse entrelaçamento entre sentidos, imaginação e razão – sem a mediação do mercado e da exploração competitiva, as relações humanas estariam vincadas pela sensibilidade livre de satisfações repressivas, por isso, caracterizariam-se como receptivas a formas e modos de realidade diferentes e com outro conteúdo [aquelas que cumprem reivindicações do organismo, do corpo e da alma]. Formar-se-iam necessidades demandadas por grupos de ação em escala ampliada: desde a luta por regulamentações de espaços de proteção contra o barulho, o trânsito, a poluição, a comercialização da natureza e a reconstrução urbana total até a subversão do capitalismo e de suas instituições e moralidade. A quantidade de reformas poderia levar a qualidade da mudança radical ao grau no qual poderia, de um lado, enfraquecer a economia, a política, a cultura estabelecidos e, de outro, aumentar o poder dos grupos que têm o interesse em preservar o meio-ambiente e a ecologia dos lucros mercadológicos. Foi explicado anteriormente [ver acima em 2.2 – *Nova sensibilidade e socialismo integral*], como Marcuse, em *Contrarrevolução e revolta*, pensou a mediação entre a mudança social e a necessidade individual pela nova sensibilidade, e, assim, a necessidade da mudança no estilo da oposição, da relação com a natureza e com o homem para que se rompa com a forma histórica prevaiente de colonização das pulsões pela razão instrumental e pelo capitalismo, que as tornaram [1] orientadas socialmente à agressividade, com os instrumentos técnicos assumindo

⁴¹ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad.de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz, e Terra, 1969, p. 21.

objetivamente a repressão e com ares de neutralidade, reduzindo, dessa forma, o sentimento de culpa, e [2] orientadas socialmente à sexualidade de dessublimação controlada, mediante as ações da indústria da beleza plástica, também acarretando diminuição do sentimento de culpa e promovendo, portanto, satisfação “legítima”. Libertar a natureza e o homem da agressão contínua e crescente passa pela recuperação das forças estimulantes da vida, das qualidades estéticas e sensoriais, da imaginação, da ecologia, estranhas ao desperdício dos desempenhos competitivos, não violentas e não repressivas – eis o *a priori* de uma sociedade livre, cujos conceitos científicos poderiam relacionar-se com a natureza como “totalidade de vida a ser protegida e ‘cultivada’, e a tecnologia aplicaria essa ciência à reconstrução do meio ambiente vital.”⁴² Caso o socialismo não leve em conta as novas natureza, necessidades, razão, imaginação e beleza, “o velho Adão seria reproduzido na nova sociedade”,⁴³ em outras palavras, não se edificaria o socialismo integral.

Como subjacência filosófica, além do recurso à formação histórica da sensibilidade, presente na argumentação de Marx em 1844 e retomada por Marcuse, o filósofo frankfurtiano explora as categorias de Kant e de Schiller para derrubar as fronteiras tradicionais entre sentidos, imaginação e razão, tal como ele argumentou em *Ensaio sobre a libertação*: na terceira *Crítica*, Kant considerou que a imaginação depende dos sentidos para prover-se de material existencial e para criar seu reino de liberdade, transformando objetos e relações – a liberdade da imaginação está contida na ordem da sensibilidade em virtude do conteúdo empírico; deste ponto de partida, o belo e o sublime, o aprazível e o aterrorizante são projetados e derivados; portanto, liberdade e imaginação são restringidas pela sensibilidade e pela razão. A mais ousada imagem de um mundo novo, de novos meios de vida, ainda é guiada pelos conceitos, e pela lógica elaborada no desenvolvimento do pensamento, transmitido de geração à geração. Contudo, Marcuse argumenta que sensibilidade, razão e imaginação são históricas, por isso, a história da sociedade de classes projetou-se nas três dimensões supracitadas: razão instrumental, mutilação dos sentidos e da experiência reprimiram a imaginação; esta, por sua vez, não pode tornar-se prática e, se ultrapassar seu limite, torna-se perversão e subversão. Nas grandes revoluções históricas, a imaginação era, por um curto período, livre para entrar em projetos de nova moralidade social e novas

⁴² MARCUSE, H. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 65.

⁴³ *Idem*, p. 66.

instituições de liberdade; mas foi sacrificada para requisitos da razão efetiva. A história da sociedade de classes também se projetou sobre os sentidos e tornou-os passivos; contudo, havia condições históricas para se modificar essa característica, de acordo com Marcuse em *Contrarrevolução e revolta*, livro no qual, a exemplo de *Ensaio sobre a libertação*, ele continua refletindo acerca das categorias kantianas [além das marxianas]:

O conceito realça o papel ativo e construtivo dos sentidos na conformação da razão, isto é, na forma dada às categorias em que o mundo é ordenado, experimentado e transformado. Os sentidos não são meramente passivos, receptivos; eles têm suas próprias ‘sínteses’, às quais submetem os dados primários da experiência. E essas sínteses são não só as puras ‘formas da intuição’ [espaço e tempo] que Kant reconheceu como uma inexorável *ordenação* apriorística dos dados dos sentidos. Existem talvez outras sínteses, muito mais concretas, muito mais ‘materiais’, que podem constituir um *a priori* empírico [isto é, histórico] da experiência. O nosso mundo emerge não só nas puras formas de tempo e espaço mas também – e *simultaneamente* – como um totalidade de qualidades sensoriais, objeto não só da visão [sinopse] mas de *todos* os sentidos humanos [ouvido, olfato, tato, paladar]. É essa constituição qualitativa, elementar, inconsciente ou, antes, pré-consciente do mundo de experiência, é essa mesma experiência primária que deve mudar radicalmente, se a mudança social tiver que ser uma mudança radical e qualitativa.⁴⁴

E mais: os sentidos demandam experiências de qualidades dadas e de não-dadas e, assim, eles são base para, em relação à realidade, “*transformação*, sua *subversão*, no interesse da libertação.”⁴⁵ Marcuse enraíza a liberdade na sensibilidade humana: os sentidos recebem o que é dado e o entendimento o transforma, mas eles descobrem ou podem descobrir por si mesmos, em sua prática, novas possibilidades e capacidades, novas formas e qualidades das coisas, podem instigar e guiar a compreensão. “A emancipação dos sentidos faria da liberdade o que ela ainda não é: uma necessidade sensorial, um objetivo dos Instintos de vida [Eros].”⁴⁶ O que, de imediato, gera o seguinte problema: “Como pode a sensibilidade humana, que é *principium individuationis*, gerar também princípio universalizante?”⁴⁷ Na resposta, Marcuse reporta-se ao modo como o problema foi tratado no Idealismo Alemão:

“Para Kant: um *sensorium* universal [as puras formas de intuição] constitui a estrutura unificada da experiência dos sentidos, validando assim as categorias universais do entendimento. Para Hegel: a reflexão sobre o modo e o conteúdo do *meu* sentido imediato certamente revela o ‘Nós’ no ‘Eu’ da intuição e da percepção. Quando a consciência ainda irrefletida atingiu o ponto onde se torna cônica de si mesma e de sua relação com os seus objetos, onde é experimentada como um mundo ‘trans-sensível’ situado

⁴⁴ Idem, pp. 66-67 [grifo do Autor].

⁴⁵ Idem, p. 74 [grifo do Autor].

⁴⁶ Idem, p. 74.

⁴⁷ Idem, p. 75.

‘além’ da aparência sensória das coisas, ela descobre que *nós* estamos além da cortina da aparência. E esse nós desdobra-se como realidade social na luta entre o Amo e o Servo para ‘reconhecimento mútuo.’”⁴⁸

De Kant a Marx, há a ideia, na filosofia alemã, de reconciliação entre homem e natureza, entre liberdade e necessidade, entre universal e particular. Mesmo em Kant, já havia a tendência do ingresso da história e da sociedade na teoria do conhecimento [para além da pureza do *a priori*]. Em Marx, há preservação do elemento crítico do idealismo e revelação do terreno material, histórico, para reconciliação da liberdade humana e a necessidade natural; liberdade subjetiva e objetiva. A união pressupõe libertação:

A práxis revolucionária que irá abolir as instituições do capitalismo e substituí-las por instituições e relações socialistas. Mas, nessa transição, a emancipação dos sentidos deve acompanhar a emancipação da consciência, envolvendo assim a totalidade da existência humana. Os próprios indivíduos devem mudar em seus próprios instintos e sensibilidades se quiserem construir, em associação, uma sociedade qualitativamente diferente. Mas por que essa ênfase sobre as necessidades estéticas em tal reconstrução?⁴⁹

E, entre Kant e Marx, há Schiller; este estava sob o impacto do período de terror e a conseqüente descrença no êxito da Revolução Francesa, como a “Carta V” de *A educação estética do homem* faz transparecer, assim, formulou o diagnóstico de que seria necessário um caminho mais longo até a formação de instituições e sociedade efetivamente novas [“uma tarefa para mais de um século,”⁵⁰ como aponta a “Carta VII”] e que sem trabalhar sobre as “condições subjetivas,”⁵¹ o projeto não vingaria – a estética contribuiria com a formação destas condições e anunciaria um princípio de realidade diferente do atual. A hipótese da emergência de uma *razão sensível*, construída com a indispensável recorrência à arte, desenvolveria o pensamento crítico que quebraria a subserviência ao *status quo*: a estética, por isso, constitui-se de uma dimensão política à medida que razão e sensibilidade não mais se excluem e aponta os limites do princípio de realidade estabelecido, cuja característica é a repressão dos sentidos e a série de divórcios expostos na “Carta VI” – entre fruição e trabalho, meio e fim, esforço e recompensa, memória treinada e gênio sensível, conhecimento e caráter, vida privada e Estado, faculdade analítica e fantasia, indivíduo e espécie, que sublinha apenas ou o aspecto sensível e forma *selvagens* ou somente o racional e forma *bárbaros*. Uma vez

⁴⁸ Idem, p. 75.

⁴⁹ Idem, p. 76.

⁵⁰ SCHILLER, F. *A educação estética do homem*: numa série de cartas. Trad. de Roberto Schwartz e Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 44.

⁵¹ BARBOSA, R. “A educação do homem e a educação estética do homem” In: HUSSAK, P.; VIEIRA, V [orgs]. *Educação estética*: de Schiller a Marcuse. Rio de Janeiro: NAU; EDUR, 2001, p. 44., p. 28.

que Kant havia estabelecido que a imaginação mediaria razão e sensibilidade e que situara o belo como um conceito universal, Schiller desdobrou tais considerações para encontrar uma fundamentação objetiva do Belo com caráter imperativo que julgaria as belezas particulares – estética, ética e política seriam esferas integradas pela noção e pelo critério do Belo, tal como ele escreve na “Carta II” de *A educação estética do homem*:

[...] Para resolver na experiência o problema político é necessário caminhar através do estético, pois é pela beleza que se vai à liberdade.⁵²

A razão oferece ao homem a possibilidade de refazer seus passos e transformar a privação em livre escolha, “e elevar a necessidade física à necessidade moral,”⁵³ o Estado à beleza,⁵⁴ uma vez que esta enobrece o caráter que assim contribui para a “ilustração do entendimento.”⁵⁵ Uma das diferenças de Schiller para Kant está no monopólio que o último dá à razão como imperativo; o primeiro também faz a sensibilidade cumprir este papel e considera que a natureza humana é um misto entre sensibilidade e razão; assim, acerca dos divórcios supracitados na “Carta VI”, a educação estética funciona com a razão dirigindo-se para a forma pura [livre e universal] e a sensibilidade para a experiência sensível [temporal e individual] e estabelecendo que os “impulsos concordem suficientemente com a razão”⁵⁶ – caso uma sociedade valore apenas a razão ou apenas a sensibilidade, esvazia-se do conceito de humanidade plena⁵⁷ à medida que a razão feriria a multiplicidade da natureza ou a natureza romperia com a unidade moral. Ao lidar com a natureza mista do homem, ao contrário, a sociedade age como cultura que desenvolve o impulso lúdico e não trata o homem como um asceta [tal como no kantismo] ou um dominado pelas paixões, mas como aquele que *joga* [*spielt*]

⁵² SCHILLER, F. *A educação estética do homem*: numa série de cartas. Trad. de Roberto Schwartz e Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 24.

⁵³ Idem, p. 25.

⁵⁴ Schiller usa um conceito de beleza que não se baseia apenas na experiência, uma vez que esta oferece apenas casos isolados. Ele trata de um “conceito racional puro da beleza [...] procurado pela via da abstração e deduzido da possibilidade da natureza sensível-racional; numa palavra: a beleza teria de poder ser mostrada como uma condição da humanidade” [Idem, p. 54, grifo do autor]. É preciso encontrar, a partir dos objetos individuais e mutáveis, o absoluto e o permanente e encontrar suas condições de existência.

⁵⁵ Idem, p. 46.

⁵⁶ Idem, p. 29.

⁵⁷ “[...] O homem pode ser oposto a si mesmo de duas maneiras: como selvagem, quando seus sentimentos imperam sobre seus princípios, ou como bárbaro, quando seus princípios destroem seus sentimentos. O selvagem despereza a arte e reconhece a natureza como sua soberana irrestrita; o bárbaro escarnece e desonra a natureza, mas continua sendo escravo de seu escravo por um modo frequentemente mais desprezível que o do selvagem. O homem cultivado faz da natureza uma amiga e honra sua liberdade, na medida em que apenas põe rédeas a seu arbítrio”. Idem, p. 31.

[sensibilidade e razão agem sem que uma tire a outra] com o que está no entorno para dar autonomia a tudo o que o cerca, projetando sua liberdade nele, dando vida à moralidade à medida que ela é expandida aos objetos circundantes; eis a forma mais elevada de liberdade a ser alcançada, a liberdade estética, cultivada pelo homem lúdico que é, por isso, um homem “nobre”⁵⁸ – enobrece a si mesmo e a matéria que o circunda. Os passos constitutivos desta educação estética, que não se caracteriza apenas pelo entendimento, foram delineados por Schiller: de modo ascendente,⁵⁹ ela passa pelos sentidos [recepção da matéria da atividade, mundo], pelas belas artes e pela razão [aquilo que dá forma à matéria e exterioriza o eu interior] para formar conhecimento e moralidade que se caracterizam como estéticos [prazer e dever estão unidos pela ideia de belo] e formam o espírito nobre [imprime autonomia ao determinado e liberta a potencialidade das coisas] que joga com a beleza de modo a não constranger nem o jogador e nem o que é jogado – o impulso sensível lida com casos [modificação, vida, sentidos] e o impulso formal com leis [imutabilidade, forma], mas sem se oporem, eles apenas são vigiados e resguardados pela cultura para que um não intervenha sobre o outro e, ao mesmo tempo, se unidos e agindo reciprocamente, conjugam, no homem, “a máxima plenitude de existência à máxima plenitude de liberdade,”⁶⁰ uma vez que cada um alcança máxima manifestação pela atividade do outro – o homem deve “sentir por ser consciente e ser consciente por sentir”⁶¹ para alcançar a máxima humanidade em si mesmo, para alcançar a “unidade de seu conhecer e de seu agir,”⁶² do contrário, apenas sentindo, oculta-se como pessoa e como existência absoluta, apenas pensando, oculta sua existência no tempo. Forma-se, assim, um terceiro impulso empreendedor da unidade entre realidade e forma, contingência e necessidade, passividade e liberdade, e que, na análise de Ricardo Barbosa, seria “capaz de fechar a ferida aberta pela civilização no cerne da natureza humana e ser o princípio de uma nova ordem,”⁶³ eis a ideia schilleriana de *impulso lúdico*:

[...] O impulso sensível exclui de seu sujeito toda espontaneidade e liberdade; o impulso formal exclui do seu toda dependência e passividade. A exclusão

⁵⁸ Idem, p. 120.

⁵⁹ Idem, p. 98, 109, 110, 112.

⁶⁰ Idem, p. 64.

⁶¹ Idem, p. 69.

⁶² Idem, p. 94.

⁶³ BARBOSA, R. “Marcuse e a crítica estética da modernidade. Uma nova educação estética?” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 11.

da liberdade é necessidade física, a da passividade é necessidade moral. Os dois impulsos impõem necessidade à mente: aquele por leis da natureza, este por leis da razão. O impulso lúdico, entretanto, em que os dois atuam juntos, imporá necessidade ao espírito física e moralmente a um só tempo; pela supressão de toda contingência ele suprimirá, portanto, toda necessidade, libertando o homem tanto moral quanto fisicamente. [...] O impulso sensível torna contingente a nossa índole formal, e o impulso formal torna contingente nossa índole material, à medida que aquele nos constrange fisicamente, e este, moralmente; ou seja, é contingente se nossa felicidade concorda com nossa perfeição, ou esta com aquela. O impulso lúdico, portanto, no qual ambas atuais, juntas, tornarão contingentes tanto nossa índole formal quanto a material, tanto nossa perfeição quanto nossa felicidade; justamente porque torna ambas contingentes, e porque a contingência também desaparece com a necessidade, ele suprime a contingência nas duas, levando forma à matéria, e realidade à forma. Na mesma medida em que toma às sensações e aos afetos a influência dinâmica, ele os harmoniza com as ideias da razão, e na medida em que despe as leis da razão de seu constrangimento moral, ele as compatibiliza com o interesse dos sentidos.⁶⁴

O impulso lúdico significa “*forma viva*,”⁶⁵ designa as qualidades estéticas dos fenômenos, aquilo que se entende por *beleza*, unifica realidade e forma por ser razão e, assim, completa o conceito de humanidade, *joga* [une dever e prazer] tanto com a matéria como a forma em lugar de constrangir uma ou outra⁶⁶ e, assim, libertando-se da necessidade, torna-se pleno ao equilibrá-los [mesmo que apenas como uma “*Ideia*”⁶⁷] e permite anunciar no selvagem o “advento da humanidade.”⁶⁸ Com efeito, Schiller pensa que a liberdade assim edificada resulta da natureza naquele homem que devolveu seus impulsos fundamentais. Com o Belo como critério, as ações são avaliadas no sentido de alcançarem mais vida e menos morte: pensa-se e executa-se a virtude nos diversos momentos da vida e, dessa forma, a “*educação estética*”⁶⁹ enseja a eticidade pela beleza; é por isso que Schiller considera que, para resolver questões políticas, toma-se a trilha do estético – ocorre fruição do prazer enquanto se age moralmente, há contato entre “*felicidade*” e “*nobreza moral*,”⁷⁰ indivíduo e espécie.

Cruzando esta referência a Schiller com a interpretação das categorias freudianas, faz-se notar como Marcuse percebe a contribuição que a experiência estética-erótica dá para ajudar a abolir as compulsões físicas e morais, além de restringir

⁶⁴ SCHILLER, F. *A educação estética do homem: numa série de cartas*. Trad. de Roberto Schwartz e Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 2011, pp. 70-71.

⁶⁵ Idem, p. 73 [grifo do autor].

⁶⁶ “Pela beleza, o homem sensível é conduzido à forma e ao pensamento; pela beleza, o homem espiritual é reconduzido à matéria e entregue de volta ao mundo sensível” [Idem, p. 87]. Mas Schiller adverte que, mais que mero estado intermediário, o impulso lúdico lida com uma distância infinita entre matéria e forma: a imagem do meio-termo não é a que melhor retrata a beleza, mas o desaparecimento de matéria e forma e formação de um terceiro elemento que não resguarde a antiga divisão.

⁶⁷ Idem, p. 79.

⁶⁸ Idem, p. 123.

⁶⁹ Idem, p. 80.

⁷⁰ Idem, p. 21.

a ansiedade, que impedem a liberdade e a felicidade: não mais separadas, razão e sensibilidade jogam, revalorizam a fantasia, articulam recepção e atividade e ajudam a formar uma “subjetividade libidinal,”⁷¹ de acordo com Douglas Kellner. Ademais, o diagnóstico marcusiano da “sociedade unidimensional” e da “sociedade sem oposição”, inclinou o pensador frankfurtiano a pensar em um programa que, tal como Schiller, enveredasse por restabelecer as “condições subjetivas”⁷² necessárias à transformação qualitativa, o que, para Ricardo Barbosa, torna Marcuse o “Schiller de nossa época,”⁷³ contudo, não se trata de apenas entregar-se ao consumo dos bens distribuídos em massa pela indústria cultural [ver acima em 1.3 – *Cultura*], cujo resultado é apenas a dessublimação repressiva e a infantilização do próprio público pela subtração de suas faculdades mentais e sensitivas e pela repetição do mesmo. A Grande Recusa, proposta por Marcuse, também nega a indústria cultural;⁷⁴ seria por movimentos artísticos que rompessem com a forma-mercadoria e que esmeravam-se em manter a autonomia da arte que ocorreria, além da mediação entre razão e sensibilidade, a educação estética que resultaria em “amadurecimento da civilização”, conforme nota Márcia C. F. Gonçalves ao perceber que Marcuse cruza, além das categorias de Freud e de Schiller, a hipótese hegeliana da marcha progressiva da razão.⁷⁵

A radicalidade *filosófica* de entrelaçar razão, sensação e imaginação – de vislumbrar um princípio de realidade, conforme o oitavo capítulo de *Eros e civilização*, de unir Prometeu, trabalhando, a Orfeu, cantando – tem correlação *prática* na radicalidade de entrelaçar beleza, moral e política; em ambas, as novas necessidades, como questões importantes à efetivação do projeto emancipatório, mostram-se

⁷¹ KELLNER, D. “Herbert Marcuse ea dialética da libertação: reflexões por ocasião do 50º aniversário de Eros e civilização” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 06.

⁷² “Assim como Schiller criticava o intelectualismo da *Aufklärung* em nome de um esclarecimento radical e integral, tornado possível pela educação estética como educação para a liberdade, Marcuse criticou o marxismo em nome de um materialismo para o qual as exigências da razão convergem com as da sensibilidade”. BARBOSA, R. “Marcuse e a crítica estética da modernidade. Uma nova educação estética?” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 09.

⁷³ *Idem*, p. 1.

⁷⁴ OLIVEIRA, R. de. “Dimensão estética e sociedade unidimensional” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 07.

⁷⁵ GONÇALVES, M. C. F. “Trabalho e prazer: entre a redução de uma síntese ao tempo improdutivo do lazer e a esperança da ampliação futura da liberdade do tempo” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 05.

imprescindíveis. Os jovens que se rebelam contra o *status quo* antecipam as necessidades estéticas tratadas por Marcuse: eles desejam ver, ouvir, sentir novos pensamentos e novos caminhos, pensam a libertação como dissolução da percepção ordinária e do ego formado pela sociedade estabelecida; assim, apregoam que a revolução deve ser, ao mesmo tempo, revolução na percepção que acompanhará a reconstrução material e intelectual da sociedade, criando um novo meio-ambiente estético. Trata-se de um contexto que debilita o caráter afirmativo porque a nova sensibilidade, unida com nova racionalidade, confere à imaginação o status de força produtiva à medida que sensibilidade e razão prática andam juntas e em harmonia [Kant viu nisso o símbolo da liberdade], guiam a reconstrução da sociedade. A arte tem a característica de unir essas faculdades, mas tal realização tem sido embargada pelas instituições atuais, que continuam sob o domínio da razão instrumental e que relegam a imaginação à irrealidade, à fantasia e à ficção, que não outorgam à arte o papel de reconstrução da realidade. A sensibilidade continua reprimida e a experiência mutilada.

Ao pensar o vínculo entre estética e política, Marcuse mostra que a *intelligentsia* jovem e a forma surrealista de protesto ganham radicalidade: elementos da sensibilidade humana que se rebelam contra o que está represado, invocam o poder da imaginação, insistem em novas moralidade e sensibilidade como pré-condição de mudança social reprimida pela racionalidade da sociedade industrial, questionam o que são verdadeiramente “bons costumes e o que é “obsceno,”⁷⁶ projetam nova relação entre sensibilidade e razão harmonizadas em um consciência radical [faculdades que projetam e definem condições objetivas de liberdade]. É uma sensibilidade dirigida pela imaginação, mediada por faculdades racionais e sensoriais e que é perceptível na filosofia crítica de Kant que estilhaça o quadro filosófico daquele momento: a imaginação, unificando sensibilidade e razão, torna-se “produtiva” e prática, força guia na reconstrução da realidade e que conta com a ajuda da *gaya scienza* [ciência liberada da exploração e da destruição]. A realidade tornaria-se estética, obra de arte, o *hasard* objetivo pensado por André Breton. Um mundo da vida [*Lebenswelt*] diferente do estabelecido seria formado sem impulsos agressivos, com energia erótica, com faculdades receptivas, em harmonia com a consciência da liberdade e em luta pela pacificação do homem e da natureza. Obra de arte como processo social de produção seria a superação do lugar tradicional da arte e de sua função, ela não mais seria

⁷⁶ PISANI, M. M.; KLEIN, S. “A educação estética como educação política em Herbert Marcuse” In: *Estética e educação: de Schiller a Marcuse*. Rio de Janeiro: EDUR, 2011, p. 179.

segregada do real. A arte poderia recuperar algo de sua mais primitiva conotação “técnica”: como arte de preparação [cozimento!], cultivo, crescimento de pensamento, tomar uma forma que nem viola seu material e nem sua sensibilidade – acento da forma como necessidade de ser, universal além de todas variedades subjetivas de gosto, afinidade etc.

Em escritos das décadas de 1960 e 1970, a saber, *O homem unidimensional*, *Para a redefinição do conceito de cultura*, *O indivíduo na Great Society*, *Ensaio sobre a libertação* e em *Contrarrevolução e revolta*, mas também em trabalhos anteriores, como *Eros e civilização*, é perceptível o esforço marcuseano em estabelecer unidade entre teoria e prática como um dos traços distintivos da Teoria Crítica e o papel reservado à arte como propulsora da imaginação de que uma outra ordem possa ser efetivada, a ordem multidimensional da não colonização dos sentidos e da razão: interrogar a sociedade estabelecida e pensar qual deveria ser seu sentido, se a manutenção da labuta e da escassez ou a edificação da liberdade e a pacificação da existência, é uma atividade que, ao contrário do operacionalismo, não subtrai o elemento negativo da razão; contudo, seria pela “segunda alienação” e pela fantasia, e não pela tutela que temas políticos exerceriam sobre ela, que a arte cumpriria tal papel – a mediação do belo [*das Shöne*] tensiona a relação entre atual e potencial. Concomitantemente, *pulsa* na estrutura somática daqueles que adquirem a “nova sensibilidade”, o desejo de transformação que projeta a técnica como arte e esta como contribuinte da edificação da realidade: o feliz encontro de aspectos das filosofias de Kant, Schiller, Hegel, Marx e Freud permitiu a Marcuse colocar em colapso a oposição entre imaginação e razão, sensibilidade e entendimento, ciência e arte, teoria e prática, fruição e moral, para vislumbrar a construção do *ethos estético*.

3.3 – ETHOS ESTÉTICO

Tecnologia e arte convertidas para a pacificação da existência e contribuindo para uma realidade que poderia ser reduzida em termos estéticos, da qual também faria parte um ser humano historicamente edificado com sensibilidades e necessidades, também estéticas, entrelaçadas com a razão, a imaginação, a moral e a política, permitiriam a construção de uma ordem social qualitativamente diferente, uma vez que estaria vincada pelo belo. Para Marcuse, trata-se de um meio-ambiente e social no qual

a diversão e a felicidade não estariam relegadas a momentos e lugares circunscritos e nem colonizadas ideologicamente por grupos particulares, uma vez que a beleza e a imaginação também ganhariam o estatuto de forças produtivas e agiriam em uma realidade na qual a escassez e a sociedade de classes estariam vencidas – eis o *ethos estético*.

No *Ensaio sobre a libertação*, Marcuse mostrou o aspecto político da nova sensibilidade à medida que para ser satisfeita, não prescinde do uso instrumental da ciência e da tecnologia, da mais-repressão, do princípio de desempenho, da agressividade, da culpa, da ascensão de Thanatos sobre Eros. O trabalho para a efetivação das necessidades, assim, dirigiria-se para a gratificação por estar racionalmente distribuído e por incluir a arte e a imaginação como formas do princípio de realidade que auxiliariam na produção de satisfação das necessidades; Marcuse denomina de *ethos estético* esta não separação entre pensamentos científico [a técnica não se remeteria apenas à razão] e poético [a arte não se remeteria apenas aos sentidos], marca do novo princípio de realidade no qual a sensibilidade subjetiva não estaria excluída da forma objetiva da constituição social. Como exposto anteriormente [ver acima em 2.2 – *Nova sensibilidade e socialismo integral*], os homens estariam constituídos de uma sensibilidade que não toleraria a agressão, assim, armariam-se com uma práxis que destravaria a luta pelo novo meio-ambiente e social que aboliria a pobreza e a labuta e que ajudaria a edificar, na “*Forma*”⁷⁷ da sociedade, a brincadeira, a calma e o belo. Por isso, o *ethos estético* é político: a dimensão tradicional do estético é expandida para as pulsões primárias e estas embargam a agressão e demandam a beleza; com efeito, a estética torna-se uma “bitola”⁷⁸ para a sociedade livre e já atua, antecipadamente, em grupos que reivindicam proteções e regulamentações sociais contra todas as formas de poluição e que exigem reformas para ampliação dos direitos civis, políticos, sociais e humanos, tal como o movimento negro que, lançando mão da linguagem poética e redefinindo o uso tradicional de termos como “alma” e de “belo”, sempre pensados apenas com as imagens da civilização branca, revelam-se dessa vez como negros e quebram os tabus da escuridão, da magia, do misterioso, ou dos movimentos *hippies* e pacifistas com o slogan “*flower power*”, que trazem ao protesto o universo da canção, da sensualidade, das artes plásticas, que jogam flores na polícia e que, assim, redefinem o termo “poder”. Os dois casos expressam a libertação

⁷⁷ “*Form*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 25.

⁷⁸ “*Gauge*”. Idem, p. 27.

demandando a dissolução da ordem e da percepção ordinária: a revolução deve ser ao mesmo tempo uma revolução na percepção que acompanhará a reconstrução material e intelectual da sociedade, criando um novo meio-ambiente e social [além de político] estético e que debilita o caráter afirmativo porque a nova sensibilidade, unida com uma nova racionalidade, confere à imaginação o estatuto de força produtiva à medida que sensibilidade e razão prática andam juntas e em harmonia para guiarem a reconstrução da sociedade. Assim, a moral não exclui a sensibilidade: a pulsão individual de ampliação da vida [Eros] acusa o princípio de realidade estabelecido como repressor e demanda transformação qualitativa das relações sociais.

Em termos de linguagem artística, Marcuse considera que, na arte contemporânea, o *ethos* estético e político expressa-se no tratamento diferenciado que a arte contemporânea confere aos objetos: não se trata apenas de um posicionamento em relação aos estilos [este ou aquele, mas contra o estilo ele mesmo e o significado tradicional da arte] ou de uma nova maneira de percebê-los, mas da dissolução da estrutura da percepção tradicional da percepção, uma vez que veicula a lei e a ordem e, dessa forma, falseia a realidade [crítica de Marcuse ao realismo]. Por isso, a arte contemporânea torna-se autônoma e alienada em relação aos fenômenos da realidade [mesmo a Revolução Bolchevique] e compromete-se com a Forma, tal como se observa no apoio que Marcuse procura em Eikhenbaum em sua teoria formalista da literatura⁷⁹ e como o primeiro argumentara em 1945, em *Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária*, quando já empregava o termo “forma”⁸⁰ como um “*a priori*” garantidor do engajamento artístico em questões políticas apenas mantendo-se alheio em relação a ela. Pela Forma, o falso automatismo é quebrado, a familiaridade que opera na prática torna-se estranha, a imediaticidade perde seu *medium* da experiência que impõem a dominação; em outras palavras, a Forma aposta na percepção artística como fim em si própria, ela mesma é o seu conteúdo, transcende a realidade dada a partir da inerência do som, das linhas, da métrica, inacessíveis na linguagem da experiência ordinária. A transcendência em relação aos fatos, demanda, assim, ilusão [*schöner Schein*]: a anti-arte destrói a sintaxe das sentenças e das palavras da linguagem ordinária, empreende composições sem ponto e de-forma a linguagem da realidade. Trata-se de um choque que dá vida curta à anti-arte: ela também é absorvida pelas

⁷⁹ Idem, p. 39.

⁸⁰ MARCUSE, H. “Algumas considerações sobre Aragon: arte e política na era totalitária” In: *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999, p. 270.

galerias de arte, pelos *halls* de concertos, pelo mercado, pelas praças e *lobbies* de estabelecimentos comerciais. A Forma contradiz o esforço para acabar com a segregação da arte para uma “segunda realidade,”⁸¹ para traduzir a verdade da imaginação produtiva na primeira realidade. A anti-arte é uma estética e uma política.

De tal maneira a Forma torna-se o próprio conteúdo da arte contemporânea que a definição de belo não recorre às matrizes filosóficas tradicionais, como aquela [platônica] na qual o sensível exprime a Ideia e lança mão da beleza como caminho à verdade. Para Marcuse, a raiz da estética não inferioriza a esfera da sensibilidade, a primeira fundamenta-se na segunda: o belo é, antes de tudo, sensível, o meio-caminho entre objetos sublimados e não-sublimados, não é uma essência, e é conversível na Forma, um material que domina a própria matéria e a ordena: ela nega, desordena, violenta o conteúdo ao sujeitá-lo à ordem estética que, autônoma, transforma o conteúdo e obtém um significado [sensível] – tal transcendência é o aparecimento do belo como verdade da arte. A tragédia de Édipo narra a vida da personagem, sequencia os eventos e termina com o horror do final da peça, mas paralisa a destruição a ponto de fazer cegos verem. A ambivalência da arte, assim, se apresenta ao redimir o sofrimento e ter poder de reconciliação [a virtude da arte], a forma é tomada como poder. A arte tem suas próprias forma e ordem, assim, a necessidade estética da arte substitui a terrível necessidade da realidade ao sublimar sua dor e seu prazer, tal como exemplifica a bela imagem da face de Jesus crucificado – a acusação é cancelada e a negação artística sucumbe na ordem, a *katharsis* [terror e prazer] purifica a realidade, mesmo que de maneira limitada à dimensão estética e não apagando a frustração e o medo da realidade.

Ambivalente e concomitantemente político e estético, o *ethos* estético não deixa de ser força produtiva de construção do mundo da vida [*Lebenswelt*] que seria, ele mesmo, obra de arte. Ao não mais reprimir as possibilidades libertárias da ciência e da tecnologia, ao reorientá-las e ao compassá-las com a experiência radical da imaginação e da arte [a “utopia” da transformação do homem como um ser equipado com razão e sensibilidade solidárias e preocupadas com a vida como fim em si mesma e não como reduzida instrumentalmente como meio], do meio-ambiente e social como belos, Marcuse pensa o *ethos* estético e o socialismo de maneira vinculada: seria sob a “utopia” da arte deixando de ser segregada aos museus, da imaginação também se

⁸¹ “*Second reality*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 42.

constituindo como força produtiva, que a beleza se tornaria a *forma* da própria sociedade [como obra de arte], em outras palavras, que o projeto emancipatório [estético e político] se efetivaria.

3.4 – ARTE E ENGAJAMENTO EM CONTRARREVOLUÇÃO E REVOLTA E EM A DIMENSÃO ESTÉTICA

Em *Contrarrevolução e revolta* e em *A dimensão estética*, Marcuse trata do engajamento artístico a partir de problematizações levantadas à Revolução Cultural e ao marxismo ortodoxo. Nestes, há a tentativa de diminuir o hiato entre arte e realidade para, ao aproximar a primeira da práxis, engajá-la. Contudo, o caminho adotado pelo filósofo frankfurtiano é outro, a saber, o do engajamento artístico pela manutenção do referido hiato, uma vez que o potencial subversivo da arte estaria nela mesma e não no modo como se integraria a algum projeto político. Explicitava-se na maneira marcusiana de pensar a relação entre arte e engajamento, de acordo com a análise de Rodrigo Duarte,⁸² a desesperança com as forças progressistas da década de 1960 como efetivadoras da utopia da civilização libidinal; assim, o engajamento artístico concentraria-se na própria arte e não na conexão com grupos políticos.

Em primeiro lugar, o modo sintomático de como, em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse caracteriza a Revolução Cultural [antecipação dos desenvolvimentos ideológicos (novas experiências, transformação dos valores – artes, literatura, música, comunicação, costumes, modas, comunicação e linguagem) em relação aos da base da sociedade (economia, política)], mostra como ela enfatiza o potencial político das artes, à medida que denunciam a realidade estabelecida:

É o esforço para encontrar formas de comunicação que possam romper o domínio opressivo da linguagem e imagens que há muito se converteram num meio de dominação, doutrinação e impostura. A comunicação dos novos objetivos históricos, radicalmente não-conformistas, da revolução exige uma linguagem igualmente não-conformista [na mais lata acepção], uma linguagem que atinja uma população que introjetou as necessidades e valores dos seus amos e gerentes e os tornou seus, assim reproduzindo o sistema estabelecido em seus espíritos, suas consciências, seus sentidos e instintos.⁸³

⁸² DUARTE, R. “Diferenças na concepção do estético em Marcuse e Adorno” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006, p. 07.

⁸³ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 81.

O termo “formas” expressa o modo como Marcuse pensa o engajamento da arte: a “forma estética”⁸⁴ [*ästhetischen Form*] ocorre pela harmonia, pelo ritmo, pelo contraste etc. que fazem da obra de arte um todo em si mesmo, com estrutura e ordem próprias, como Marcuse já havia exposto logo após o final da Segunda Guerra Mundial, em *Algumas considerações sobre Aragon*. Trata-se de uma “ilusão”⁸⁵ [*Schein*] que confere ao conteúdo representado função e significado diferentes do predominante e que o enquadra e o invalida “em nome de uma reconciliação ainda por vir.”⁸⁶ O engajamento artístico não ocorre pelo conteúdo necessariamente social e político do construto estético, mas pela forma que o estrutura e que interrompe e transfigura a realidade dada, nega-a e não se deixa confinar por ela, pela transformação de um conteúdo particular que se encontra dentro da ordem universal e exige a transformação desta,⁸⁷ pela abertura da realidade a outra dimensão que mostre a possibilidade de libertação – por mais realista que seja a obra de arte, ela continua sendo *outra* realidade; mesmo a crítica ao classicismo, que seria uma estética normativa burguesa [com ordem, proporção, simetria, equilíbrio, harmonia padronizados], continua evocando outra realidade em resposta à

angústia do indivíduo burguês isolado celebrando a humanidade universal, à privação física exaltando a beleza da alma, à servidão externa elevando o valor da liberdade interior.⁸⁸

Estes são casos nos quais a cultura superior [além das artes, valores, ciências, “humanidades”, religião] burguesa denuncia a cultura material [produção, distribuição, razão instrumental], contradizendo-a e adotando uma postura “antiburguesa”⁸⁹ – é uma negação, um distanciamento e uma transfiguração da realidade mediante a *forma estética*.

Aqui explicita-se a “contradição não resolvida”⁹⁰ da Revolução Cultural, a saber, a relação entre práxis e potencial político da arte: este estaria justamente na natureza da arte e que, se traduzido como práxis, perde radicalidade à medida que deixa de tensionar

⁸⁴ Idem, p. 83.

⁸⁵ Idem, p. 83.

⁸⁶ Idem, p. 83.

⁸⁷ “[1] A transformação estética revela a condição humana no concernente à história [Marx: pré-história] da humanidade inteira, acima de qualquer condição específica; e [2] a forma estética responde a certas qualidades constantes do intelecto, sensibilidade e imaginação humanos – qualidades que a tradição da estética filosófica interpretou com a ideia de Belo.” Idem, pp. 87-88.

⁸⁸ Idem, p. 93.

⁸⁹ Idem, p. 87.

⁹⁰ Idem, p. 102.

as próprias metas alcançáveis de libertação, de comprometer-ser com o universal que as particularidades embargam, em se manter como *alienação*: somente há radicalidade na arte se ela expressa-se por sua “própria linguagem e imagem, a qual invalida a linguagem corrente, a *prose du monde*,”⁹¹ somente se engaja permanecendo “não-operacional.”⁹² De tal forma radical, a contradição se estende à distância que a Revolução Cultural abriu em relação às próprias massas que poderiam se rebelar: a sociedade de classes as criou e as perpetuou, administrou pessoas em lugar de incentivarem sua formação como indivíduos livres e, para estes, a arte é vista como elitista e distante da realidade. O silêncio antes de qualquer contato com o construto estético denota essa característica da arte em distanciar-se da realidade imediata [mesmo que esta seja a revolução]: uma peça de música antecedida pelo silêncio é a transição do real para o desejável, o mesmo ocorre na literatura, no teatro, na pintura – a arte obedece à necessidade e liberdade própria, não à da realidade. Elas unem-se na expectativa em mudar o mundo; mas, na sua prática, a arte não abandona suas próprias exigências nem abdica de sua dimensão, ela é não-operacional e traduz a realidade em forma estética, governando-a com outras regras, configura-se como “permanente subversão.”⁹³

Na arte, a meta política somente se manifesta na transfiguração que é a forma estética. A revolução pode estar ausente da obra de arte, mesmo quando o próprio artista é um ‘engajado’, um revolucionário.⁹⁴

Neste sentido, Marcuse considera “falsa e opressiva”⁹⁵ a tese de abolição da forma estética e a circunscrição da arte como propaganda da práxis revolucionária até que se alcance o socialismo: além de “falsa e opressiva” esta ideia seria, no limite, o fim da arte. A literatura, por exemplo, perderia seu elemento subversivo se deixasse de usar o significado das palavras sem desvalorizar e denunciar o significado comum delas, é pela forma estética, e não pela identidade da arte com a práxis, que ocorre a transformação imaginária do mundo objetual, do homem e da natureza. A coincidência entre palavras e coisas significaria que as potencialidades das coisas se concretizassem, que o negativo deixasse de operar, que a imaginação se tornasse funcional e a serviço da razão instrumental. Mesmo em um hipotética sociedade livre, a arte não eliminaria a tensão

⁹¹ Idem, pp. 102-103.

⁹² Idem, p. 105.

⁹³ Idem, p. 106.

⁹⁴ Idem, p. 105.

⁹⁵ Idem, p. 106.

entre si mesma e a realidade, isto seria a unidade entre sujeito e objeto, uma versão materialista do idealismo absoluto que nega o limite da mutabilidade humana, uma questão que não é parte, apenas, da sociedade burguesa: *Madame Bovary* não aborda apenas a situação da pequena burguesia provinciana francesa, mas o destino de homens e mulheres diante do amor. “Essa interação entre o universal e o particular, entre conteúdo de classe e forma transcendente é a história da arte”⁹⁶. No teatro, Marcuse, em *Art as form of reality*, avaliou negativamente o recurso do *Living Theatre*: o grupo usava os corpos dos atores [que juntavam-se e formavam uma cruz ou qualquer imagem representativa e necessária à peça] como elemento cênico para, assim, alargar o espetáculo, retirando-o da circunscrição dos palcos e levando-o para os espaços públicos; contudo, tal procedimento empreendia, na avaliação de Marcuse, a diluição entre arte e vida e resultava em maior familiaridade e menor negatividade em relação ao cotidiano, uma vez que a peça mimetizava, em lugar de acusar, a realidade.⁹⁷

A consideração negativa de Marcuse em relação à Revolução Cultural foi a de criticar o modo limitado como ela pensava ocorrer o engajamento artístico [redução do hiato entre arte e práxis]; o filósofo frankfurtiano argumentava que o engajamento artístico repousa na forma estética: a própria linguagem artística e o modo de dessublimação que ela propiciava apartam-na da “sociedade exploradora em crescente envelhecimento”⁹⁸ à medida que ensejam novas experiências ao corpo e à alma [“*cultura sensual*”⁹⁹] em lugar de usá-los como instrumento de poder, de trabalho de lucratividade e de mutilação. Por isso, há o aspecto da Revolução Cultural que Marcuse considera positivamente: a dessublimação não-repressiva alcançada pela forma estética ataca as raízes do capitalismo no próprio indivíduo e corrói a coesão social do *status quo* à medida que atinge a ordem não apenas ideologicamente [superestrutura], mas questiona os valores operacionais do capitalismo e a conformidade da população em virtude da nova experiência da realidade propiciada pelo construto estético – os aspectos infra e superestrutural da cultura burguesa são atingidos como um todo. A classe e a cultura burguesa foram dominantes entre os séculos XVI a XX, período no qual a burguesia também tornou-se o sujeito histórico dominante; contudo, no momento em que Marcuse escreve *Contrarrevolução e revolta* [início da década de 1970], ela perdera

⁹⁶ Idem, p. 108.

⁹⁷ CARNEIRO, S. R. G. “*Performance principle e performance art: Herbert Marcuse e a normatividade do sensível*” In: KANGUSSU, I.; SILVA, C. V. [orgs.] *Fantasia & crítica*. Belo Horizonte: ABRE, 2012, p. 173 et seq.

⁹⁸ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 83.

⁹⁹ Idem, p. 83.

material e intelectualmente tamanho domínio: havia conflito entre os âmbitos material e espiritual da vida burguesa, tal como a preocupação com o dinheiro e a instrumentalização da vida para cumprir com o ganho econômico, de um lado, e a depreciação intelectual de tudo que é de domínio material e exigência de renúncia e sublimação, de outro. Sob o capitalismo monopolista, a cultura burguesa deixava de ser dominante à medida que desintegrara a necessidade de renúncia, mas manteve a dessublimação repressiva, que colocara em “descrédito das noções idealistas”¹⁰⁰ e que havia absorvido os ideais libertários no mundo do mercado, que lançara mão de uma comunicação orwelliana e que havia colocado a imagem do pai e do superego na família burguesa em declínio, que promovera o cinismo em defender o Mundo Livre, a iniciativa privada, os direitos civis, a individualidade em uma era na qual estavam todos em falência.

Em segundo lugar, Marcuse analisa a estética marxista e nota que a vertente ortodoxa¹⁰¹ pensa que, para que a arte seja engajada, é necessário reduzir o hiato entre arte e realidade e fazer a segunda alienação desaparecer. A ortodoxia procura efetivar este programa de coincidir o estético com o político porque pensa a arte como dimensão superestrutural redutível à infraestrutural; mas, para Marcuse, este programa seria um “esquema rígido, uma esquematização que teve consequências devastadoras para a estética.”¹⁰² O Autor de *A dimensão estética* argumenta que o resultado de tal esforço está condenado ao fracasso: os exemplos do teatro de guerrilha, da poesia da imprensa livre e do rock, do realismo socialista sob a URSS,¹⁰³ todos comprometidos em seus conteúdos com engajamentos sociais, mostram que a rebelião que eles tentam promover [1] é apenas artística e, o mais importante, [2] ao integrarem-se ao mundo real, perdem o poder de transcendência e de oposição à ordem estabelecida, tornam-se imanentes,

¹⁰⁰ Idem, p. 86.

¹⁰¹ “Por ortodoxia compreendo uma estética que interpreta, segundo a sua concepção, a qualidade e a verdade de uma obra de arte no contexto das respectivas relações de produção existentes, e fá-lo de tal modo que a obra de arte configura, mais ou menos validamente, interesses de determinadas classes sociais.” MARCUSE, H. *A Dimensão Estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 11.

¹⁰² Idem, p. 16.

¹⁰³ Acerca do realismo socialista, Francisco Cardoso de Oliveira Júnior mostra como o jdanovismo combinou colonização da arte pela política com hipostasia da objetividade em relação à subjetividade: “Andrei Aleksandrovitch [J/Zh]danov definiu regras orientando a conduta dos artistas durante o período stalinista da União Soviética. Ideólogo do Partido Comunista Soviético durante a Segunda Guerra Mundial concebeu e realizou, partindo de uma determinada interpretação da obra de Marx, Engels e Lênin, uma rígida política cultural e gerenciamento e controle sobre as produções e financiamento nas áreas artísticas, científicas e filosóficas, sujeitando a forma artística ao conteúdo revolucionário, a arte dessa forma assumiu uma função propagandística e evocatória dos ideais da revolução.” OLIVEIRA JÚNIOR, F. C. “A arte como elemento da efetividade da liberdade na Dimensão estética de Herbert Marcuse” In: CARVALHO, M. [org.] *Teoria Crítica*. São Paulo: ANPOF, 2015, p. 136.

unidimensionais, anulam-se e frustram-se enquanto pensam engajarem-se. Ademais, [3] se há a redução à infraestrutura, tudo que for próprio à consciência individual, como o inconsciente e sua função social, é desvalorizado e, assim, o marxismo ortodoxo identifica-se ao materialismo vulgar, uma vez que a subjetividade [razão, emoções, imaginação] é minimizada em virtude do indivíduo ser reduzido a mero elemento da consciência de classe, a um átomo da objetividade infraestrutural¹⁰⁴ e não percebida como força propulsora da liberdade à medida que o indivíduo luta contra o destino e contra a repressão ao prazer – o erro de avaliação do marxismo ortodoxo foi identificar a subjetividade à burguesia, desconsiderando que, de acordo com o argumento de Marcuse, a primeira emerge da luta individual contra o mundo burguês,¹⁰⁵ da história íntima do indivíduo que não é idêntica à existência social [encontros, paixões, alegrias e tristezas que não se limitam apenas ao marco de classe social].¹⁰⁶ Tais considerações redundam em uma miopia que impede a ortodoxia marxista notar que as artes clássica e romântica também podem se engajar na emancipação hodierna, que há algo nelas que as tornam não apenas coisa do passado, mas algo que preserva a verdade e seu significado, algo de sublime e que substitui a alma real, viva, por uma intelectual, metafísica, que revela a paixão, a dor – eis os sentimentos que se provocam justamente pelo hiato em relação à realidade, e não a aproximação entre ambas.¹⁰⁷ Apesar de existir, no século XX, questões problematizadoras, como aquilo que Marcuse denomina de atrofia dos órgãos para a alienação artística em virtude dos processos materiais do capitalismo monopolista [organização totalitária da sociedade, violência e agressividade, invasão do

¹⁰⁴ “Assim, é minimizado um importante pré-requisito da revolução, nomeadamente, o fato de que a necessidade de mudança radical se deve basear na estrutura psíquica dos indivíduos, na sua consciência e no seu inconsciente, nos objetivos dos seus instintos.” MARCUSE, H. *A Dimensão Estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 17.

¹⁰⁵ “Com a afirmação da interioridade da subjetividade, o indivíduo emerge do emaranhado das relações de troca e dos valores de troca [os verdadeiros valores da sociedade burguesa!], retira-se da realidade da sociedade burguesa e entra numa dimensão essencialmente diferente [a da sua subjetividade]. Na verdade, esta evasão da realidade levou a uma experiência que podia [e pôde] tornar-se uma força poderosa na *invalidação* dos principais valores burgueses, nomeadamente, desviando o foco da realização individual do âmbito do princípio do rendimento e do motivo do lucro para o dos recursos íntimos do ser humano: contemplação, sentimento e imaginação.” Idem, pp. 17-18.

¹⁰⁶ “Especialmente no seus aspectos não materiais, o contexto de classe é ultrapassado. É muito difícil relegar o amor e o ódio, a alegria e a tristeza, a esperança e o desespero para o domínio da psicologia, removendo assim estes sentimentos da preocupação da práxis radical. Na realidade, em termos de economia política, eles talvez não sejam efetivamente ‘forças de produção’, mas são decisivos e constituem a realidade de cada ser humano.” Idem, pp. 18-19.

¹⁰⁷ “Talvez não sejamos capazes de continuar superando esse *pathos* que se projeta para os limites da existência humana – e para além dos limites da restrição social. Talvez essa arte pressuponha, da parte do recipiente, aquela distância de reflexão e contemplação, aquele silêncio e receptividade autoimpostos, que a ‘*living star*’ de hoje rejeita.” MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 102 [grifo do Autor].

espaço interior e exterior e, no primeiro, dificuldade de percepção de que a arte desperta a emancipação e a promessa do sonho transcendentem em relação à contradição [experiência imediata], a arte mostra-se não-operacional, não-integrada, pronta para estimular a reflexão e a recordação.

Mas o sonho deve se tornar uma força para mudar a condição humana, não para sonhá-la; tem de se converter numa força política. Se a arte sonha de libertação dentro do espectro da história, a realização, a concretização do sonho através da revolução deve ser possível – o programa surrealista ainda deve ser válido. A revolução cultural será testemunho a favor dessa possibilidade?¹⁰⁸

A pergunta mantém as problematizações que Marcuse levanta em relação ao marxismo ortodoxo e à Revolução Cultural.

Ao procurar o *locus* específico do engamento artístico, Marcuse retorna e percebe, em Marx, a sobrevivência subterrânea da teoria da recordação e a importante consideração acerca da emancipação dos sentidos e, assim, “baseia-se na teoria marxista”¹⁰⁹ para posicionar-se contra a ortodoxia marxista: [1] existem qualidades reprimidas em homens e coisas que, se reconhecidas, podem levar à mudança radical na relação entre homem e natureza. Por ser pertinente à sensibilidade, a estética relaciona-se tanto com a recordação como com a questão da emancipação dos sentidos, uma vez que, em nível primário, arte é recordação – ela recorre à experiência e compreensões pré-conceituais que ressurgem em [e contra o] contexto de funcionamento social da experiência e da compreensão [contra a razão e sensibilidade instrumentais]. Atingido esse ponto primário, a arte viola tabus: permite a percepção do que é normalmente reprimido [sonhos, recordações, anseios – estados últimos da sensibilidade] e questiona tais restrições superimpostas [a forma torna transparente o conteúdo anteriormente reprimido] – a sensibilidade permite a experiência do presente, mas a arte não consegue mostrá-lo sem referir-se a ele como passado, que é recordado e *reapresentado*¹¹⁰ e, assim, sensibilidade e recordação são fontes do poder cognitivo da arte. [2] O potencial político da arte está na própria arte e, por isso, ela guarda “autonomia”¹¹¹ em relação às relações sociais, transcende-as e rompe com a consciência dominante – esta autonomia da arte, que contradiz a sociedade estabelecida, reflete a ausência de liberdade do *status*

¹⁰⁸ Idem, p. 102.

¹⁰⁹ MARCUSE, H. *A Dimensão Estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 11.

¹¹⁰ “A mimese traduz a realidade para a memória. Nessa recordação, a arte reconheceu o que é e o que podia ser, dentro e fora das condições sociais. A arte retirou este conhecimento da esfera do conceito abstrato e implantou-o no domínio da sensualidade.” Idem, p. 69.

¹¹¹ Idem, p. 11.

quo à medida que este circunscreve a arte ao domínio dos museus, das bibliotecas, da imaginação, da memória, da utopia, “o *nomos* a que a arte obedece não é o do princípio de realidade estabelecida, mas o das suas transformações – até a sua negação.”¹¹² Na *música*, notadamente na melodia, são apresentadas a unidade básica de recordação, a voz, a beleza e a calma de um outro mundo [estrutura bidimensional da música clássica e romântica]. No *teatro clássico*, o verso é a voz dominante do mundo bidimensional, ele desafia a regra da linguagem comum e é veículo daquilo que ficou por dizer na realidade estabelecida – o ritmo do verso, antes do conteúdo, possibilita a “erupção da realidade irreal e sua verdade.”¹¹³ No *teatro burguês* [protagonistas como membros da burguesia], há um universo estético dessublimado e desidealizado – a prosa substitui o verso, o cenário histórico é abandonado e o realismo prevalece, a forma fica aberta; as ideias igualitárias da revolução burguesa explodem o universo realista e a luta de classes entre aristocratas e burgueses assume a forma trágica insolúvel, quando a luta de classes deixa de ser o centro do palco, o conteúdo burguês é transcendido, despedaçado e ocupado por figuras que simbolizam a catástrofe e a libertação [Ibsen, Gerhart, Hauptmann]. Acerca do *romance*, Marcuse argumenta que ele não está fechado para a transcendência – o ambiente ou enredo escolhido pode desintegrar o universo estabelecido; Kafka é o exemplo mais notável porque os vínculos com a realidade são cortados, as coisas são chamadas pelos seus nomes e estão discrepantes em relação à ordem estabelecida.¹¹⁴ Todos os exemplos citados mostram que o potencial revolucionário da arte não reside na sua identificação com determinada classe social, na hipostasia do conteúdo e na eliminação do hiato entre arte e realidade, mas no modo como o artista lida com o material, tornando-o forma e, assim, constituindo-o o como negação e subversão do estabelecido, como rompimento do monopólio de uma única perspectiva de visão do mundo e de existência.

Mas a ideia de literatura proletária continuava vigorosa dentro do marxismo ortodoxo: a tese apregoava que a arte era determinada pela situação de classe do autor e que, se esta fosse proletária, possibilitaria a percepção da totalidade do processo social, a necessidade da mudança radical, preencheria a função progressiva da arte e desenvolveria consciência revolucionária – a *mundivisão* proletária representaria a

¹¹² Idem, p. 74.

¹¹³ MARCUSE, H. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 100.

¹¹⁴ “A linguagem penetra e traspassa de lado a lado a mascarada: a ilusão está na própria realidade – não na obra de arte. Em sua própria estrutura, a obra é rebelião; não existe reconciliação possível com o mundo que ele retrata.” Idem, p. 101.

verdade que a arte deve comunicar para ser “autêntica.”¹¹⁵ As problematizações que Marcuse levanta para essa tese [1] é o fenômeno de, nos países capitalistas avançados, o proletariado compartilhar a visão de mundo de outras classes, notadamente as médias, e abandonar a perspectiva revolucionária;¹¹⁶ [2] a revolução contra o capitalismo monopolista global é diferente da revolução proletária e suas condições, uma vez que aquele proletariado fabril não era mais o maior contingente populacional e que a agressão do gigantismo monopolista a outras classes e estratos também os colocavam entre os dominados, assim, estratégias e táticas de mudança social precisavam levá-los em conta; [3] formou-se um anti-intelectualismo, por parte dos defensores da “literatura proletária” que considerava que qualquer tratamento romanesco ou poético que fosse além da questão da exploração de trabalho seria invasão da classe média nos temas e nos anseios proletários, e que, assim, submeteria a arte à cultura estabelecida e subtrairia dela os elementos radicais que a fariam imaginar e projetar realidades qualitativamente diferentes. Marcuse, acerca desta questão do proletariado, aponta para uma dialética do universal e do particular da classe em questão: Marx havia considerado que o interesse particular dela era o interesse geral e que não se libertaria sem se abolir, por isso, as metas do proletariado tradicional transcenderiam a si mesmas. Cruzando esta perspectiva com o âmbito artístico, Marcuse considera que, neste, a transcendência é sua qualidade essencial e que as metas da revolução podem encontrar expressão tanto na arte proletária como na arte burguesa, neste ou naquele estilo. De um lado, conteúdos revolucionários podem ser trabalhados na linguagem elevada e estilizada da poesia, de outro, uma literatura exclusivamente proletária desrespeitaria a natureza da arte e negligenciaria radicais burgueses que não contrariam a demanda por reformas. [4] Atribuído o estatuto de arte verdadeira à classe social em ascensão, a ortodoxia coloca uma camisa-de-força no construto estético que o obriga a exprimir os interesses da classe social em ascensão. [5] A ortodoxia pensava que somente o realismo seria a forma correspondente aos anseios proletários por explicitar os problemas das relações sociais capitalistas; o romantismo, por outro lado, foi difamado como reacionário.

Uma vez explicado que o engajamento artístico não ocorre conforme pensavam a Revolução Cultural e o marxismo ortodoxo, Marcuse fundamenta o poder subversivo da arte na forma estética: ela somente adentra a luta pela mudança social ao manter e

¹¹⁵ Idem, p. 120.

¹¹⁶ “Em virtude de sua própria qualidade subversiva, a arte está associada à consciência revolucionária, mas no grau em que a consciência predominante de uma classe é afirmativa, integrada e embotada, a arte revolucionária será o oposto disso”. Idem, p. 122.

intensificar sua alienação em relação à realidade estabelecida. À medida que a arte foi apartada do processo material de produção, desmistifica a realidade e a desafia com a invenção de um mundo fictício [que pode ser mais real que a própria realidade, afirma Marcuse, com apoio em Lowenthal, no capítulo II de *A dimensão estética*]; de tal forma crítica e autônoma, a arte cria *sua* linguagem, *sua* dimensão de afirmação e negação – mesmo se tratar de temas políticos e sociais [*Hamlet, Ifigênia e Antígona*], ela aborda-os de maneira estilizada e, com a mediação de uma verdade na qual o universal se manifesta no particular, abala a realidade e é qualitativamente superior à verdade do cotidiano [apesar de não ser a verdade da realidade, a verdade constitutiva à arte não é, apenas, fantasia e ilusão, nela também estão presentes “ações, pensamentos, sentimentos e sonhos de homens e mulheres, as suas potencialidades e as das coisas”¹¹⁷ que a realidade do cotidiano reprime e mistifica]; em outras palavras, não é a arte que falsifica a realidade, mas a realidade concreta. Em *Contrarrevolução e revolta*, ao citar Peter Schneider, em *Die Phantasie im Spätkapitalismus und die Kulturrevolution*, Marcuse considera que a transcendência estética em relação à realidade encontra, na história fantasiosa da humanidade, as imagens utópicas e livres das distorções, o caminho para a realização concreta dos sonhos; contudo, como sonho, não se traduz completamente na realidade e, assim, a forma estética mantém-se, ainda, dissociada da prática. O que superficialmente pode ser lido como um revés, é a grandiosidade emancipatória da arte: citando Adorno, Marcuse argumenta que a autonomia da arte afirma-se em um distanciamento intransigente que a aparta das necessidades socialmente coordenadas do capitalismo monopolista; somente se obedecer às próprias leis, a arte preserva a crítica, a verdade e a invocação da mudança social.

[...] O escritor não pode tomar simplesmente um ‘lugar entre o povo’, que previamente lhe estava reservado. Os escritores devem, antes de mais, criar esse lugar, e isto é um processo que talvez exija que se oponham ao povo, que talvez os impeça de falar sua linguagem. Neste sentido, hoje, a palavra ‘elitismo’ pode bem ter um conteúdo radical. Trabalhar para a radicalização da consciência e das necessidades significa tornar o material explícito e consciente bem como a discrepância ideológica entre o escritor e ‘o povo’, em vez de a obscurecer e camuflar. A arte revolucionária pode realmente tornar-se “O Inimigo do Povo”.¹¹⁸

A passagem expressa que a arte é fator de transformação como fenômeno que não se deixa identificar com a práxis; contudo, conforme Marcuse argumenta na conclusão de *A dimensão estética*, ela ainda preserva afinidade com a teoria e com a práxis à medida

¹¹⁷ MARCUSE, H. *A Dimensão Estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 57.

¹¹⁸ Idem, p. 41.

que visa um mundo livre das relações existentes e a construção de uma sociedade sob o princípio da liberdade e que ultrapasse os interesses de classe, abolindo-as, não mistificando os conflitos entre universal e particular, seres humanos e natureza, homens entre si, uma vez que a arte potencializa a percepção para notar algo transcendente ao princípio de realidade estabelecido.¹¹⁹ E é preciso que se advirta que o conceito de forma estética de Marcuse não coloca forma e conteúdo em oposição; em verdade, o autor pensa a arte, mesmo se opondo e se afastando ao existente, como parte dele: a forma torna-se conteúdo e este, forma. No capítulo III de *A dimensão estética*, ao citar Nietzsche e Wittfogel, Marcuse trata a obra de arte como aquilo que incorporou e metamorfoseou a matéria, que serviu de ponto de partida e que se tornou qualitativamente diferente à medida que ganhou outra forma – qualquer fragmento de realidade pode ter seu conteúdo transformado pela forma estética a ponto do sentido tornar-se oposto ao que é.¹²⁰ Poesia, drama, e mesmo o romance realista, transformam a matéria à medida que esta é reordenada pela forma estética no todo da obra. A *razão sensível* que constitui a arte, reúne forma e conteúdo, razão e sensibilidade, tal como Schiller havia pensado, dá dimensão política à arte, dá conteúdo à forma e forma ao conteúdo de modo a vencer os divórcios expostos na “Carta VI” de *A educação estética do homem* e a eleger o belo como critério de julgamento de uma outra ordem que superaria a vigente. Aproveitando esta ideia schilleriana, Marcuse trata de uma *mimese* que entrelaça forma e conteúdo e que dá dimensão política à arte: ele argumenta que é uma *mimese* estilizada, submetida à forma estética e que possui a potência de transvalorar as normas do princípio de realidade estabelecido, tal como ocorre com aquilo que Schiller havia exposto como “impulso lúdico;”¹²¹ Marcuse, por sua vez, ao possuir as ferramentas psicanalíticas do século XX, analisa que o princípio de desempenho é abalado à medida que acontece a “dessublimação na base da sublimação original, dissolução dos tabus sociais, da dominação social de Eros e de Thanatos.”¹²²

¹¹⁹ “O socialismo não liberta o Eros da dominação da morte, nem poderia fazê-lo. Este é o limite que impele a revolução para além de todo o estado de liberdade conseguido: é a luta pelo impossível, contra o inconquistável cujo domínio talvez possa, no entanto, ser reduzido.” Idem, p. 74.

¹²⁰ “O *ego* e o *id*, os objetivos e emoções instintivos, a racionalidade e a imaginação são removidos da sua socialização por uma sociedade repressiva e lutam pela autonomia – embora num mundo fictício. Mas, o encontro com o mundo fictício reestrutura a consciência e torna sensível uma experiência contrassocietal. A sublimação estética liberta e valida assim os sonhos de felicidade e tristeza da infância e da idade adulta.” Idem, p. 48.

¹²¹ SCHILLER, F. *A educação estética do homem*: numa série de cartas. Trad. de Roberto Schwartz e Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 2011, p. 70.

¹²² MARCUSE, H. *A Dimensão Estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 48.

Forma e conteúdo não estão em antinomia e é da mesma maneira que o Autor pensa a relação entre mimese e distanciamento: se a experiência, reordenada pela forma estética, é intensificada e propicia a intensificação da percepção, ela pode alcançar a ruptura e a desmisticização do estabelecido, pode dizer o indizível, ver o invizível, pode fazer da transformação estética “denúncia”, “celebração do que resiste à injustiça e ao terror, e do que ainda se pode salvar.”¹²³ Na literatura, a mimese ocorre pela linguagem: tensiona ou relaxa circunstâncias, exagera elementos, enfatiza o essencial, reordena fatos, diz o que habitualmente é calado, assim, estimula a produção de pensamentos profundos anteriormente obscurecidos, reestrutura a matéria da qual partiu à medida que submete-a à forma estética. O todo da obra estabelece à frase particular, às palavras, à sintaxe outros significados e funções que não são os mesmos da ordem material. Em Brecht, Beckett, Goethe, Baudelaire, Stendhal e em Kafka ocorre o que Marcuse chama de “mimese crítica”¹²⁴ – ela denuncia o mal e ao mesmo tempo, é “promessa de libertação,”¹²⁵ tal Antígona ao derrotar Creonte. A forma estética quebra a realidade e, assim, a mimese pensada por Marcuse torna-se “transformadora.”¹²⁶ não se trata de dar um final feliz à obra¹²⁷ ou simplesmente de fazer um trabalho de colagem [a linguagem da arte nunca será a da fábrica e, se fosse, perderia o poder de negação e tornaria-se cultura de massas] para, assim, ser refutada pela verdade histórica; trata-se da arte apontar que a realidade não abarca a liberdade e, dessa forma, fazer do todo da obra a preservação da esperança em superar a tristeza passada, como em *A dama do mar*, de Ibsen.

Neste sentido, Marcuse não partilha do programa de abolição da arte, tal como Artaud o havia pensado, no período de entreguerras, na primeira metade do século XX, que apregoava a unificação da arte com a natureza e com a ação e que propunha que o teatro abandonasse o palco e ocupasse as ruas para chocar o público. Além dos argumentos expostos no parágrafo anterior, o filósofo frankfurtiano considerou que a

¹²³ Idem, p. 49.

¹²⁴ Idem, p. 49.

¹²⁵ Idem, p. 49.

¹²⁶ Idem, p. 50.

¹²⁷ “Devem rejeitá-lo, pois o reino da liberdade é inabarcável pela mimese, esta não consegue dar-lhe forma. O final feliz é ‘o contrário’ de arte. Onde, no entanto, aparece, como em Shakespeare, como na *Ifigênia* de Goethe, como no final do *Fígaro*, como em *Falstaff*, como em Proust, parece ser negado pela obra no seu conjunto. No *Fausto*, o final feliz acontece pura e simplesmente no paraíso e a grande comédia não se pode libertar da tragédia que tenta banir. A mimese persiste como representação da realidade, representação transformadora. Esta sujeição resiste à qualidade utópica da arte: a infelicidade e a servidão ainda se refletem na mais pura imagem da felicidade e da liberdade. Contêm o protesto contra a realidade em que são destruídos.” Ibidem, pp. 50-51.

tese da abolição da arte não seria eficiente à medida que o próprio público, ao fim das duas guerras e sob a coexistência pacífica, familiarizou-se com a reprodução de capital que ocorria sob a iminência dos próximos genocídios, a violência e a opressão cotidianas. Além da questão da forma estética, também por não se identificar com a práxis e por não se identificar com o público que a recebia naquele momento no qual o retorno ao fascismo não estava descartado, o aspecto ilusório, fantasioso, da arte, não seria abolido: ela permaneceria, ainda, representação da realidade, da revolução; e mesmo sob uma sociedade livre, a arte não superaria a tragédia, a não reconciliação entre o dionisíaco e o apolíneo, inerente à arte desde sua origem, as questões trans-históricas e universais de seres humanos genéricos.¹²⁸ Em *A dimensão estética*, Marcuse argumenta que a arte, transcendendo a determinação social e criando um mundo próprio, adota o que a realidade reprime e distorce, cria situações extremas [amor, morte, culpa, fracasso, alegria, felicidade, realização] e faz surgir “outra razão, outra sensibilidade, que desafiam a racionalidade e a sensibilidade incorporadas nas instituições dominantes.”¹²⁹ A forma estética [*ästhetischen Form*] sublima a realidade existente ao estilizar seu conteúdo, reformular e reordenar os dados com base na esperança de que a situação se altere e, assim, ativa a subjetividade negligenciada pelo marxismo ortodoxo.¹³⁰ Por isso, o conceito de forma estética¹³¹ exposto no capítulo I de *A dimensão estética* trata da transformação do conteúdo *dado* em um todo *independente* [poema, peça, romance etc]. Ocorre uma transformação estética à medida que há remodelação da linguagem, da percepção e da compreensão que revela a essência da realidade sob o véu da aparência: potencialidades reprimidas do homem e da natureza tornam-se visíveis e, assim, a arte representa e denuncia a realidade, concomitantemente. É a forma estética [forma tornada conteúdo] que torna a arte crítica ao mesmo tempo que autônoma e interligada com a verdade, uma vez que transcende a sociedade existente e suas mistificações e repressões aos sentidos e à razão:

¹²⁸ “Em toda a sua idealidade, a arte testemunha a verdade do materialismo dialético – a insuperabilidade da oposição entre sujeito e objeto, homem e natureza, indivíduo e indivíduo.” MARCUSE, H. *A dimensão estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 37

¹²⁹ Idem, p. 19.

¹³⁰ “A transcendência da realidade imediata destrói a objetividade reificada das relações sociais estabelecidas e abre uma nova dimensão da experiência: o renascimento da subjetividade rebelde. Assim, na base da sublimação estética, tem lugar uma dessublimação na percepção dos indivíduos – nos seus sentimentos, juízos, pensamentos; uma invalidação das normas, necessidades e valores dominantes. Com todas as suas características afirmativo-ideológicas, a arte permanece uma força de resistência.” Idem, p. 20.

¹³¹ Idem, p. 20.

A verdade da arte reside no seu poder de cindir o monopólio da realidade estabelecida [i. e., dos que a estabeleceram] para definir o que é real. Nesta ruptura, que é a formação estética, o mundo fictício da arte aparece como a verdadeira realidade.

Arte empenha-se na percepção do mundo que aliena os indivíduos da sua existência e atuação funcionais na sociedade – está comprometida numa emancipação da sensibilidade, da imaginação e da razão em todas as esferas da subjetividade e da objetividade. A transformação estética torna-se um veículo de reconhecimento e de acusação. Mas, essa transformação pressupõe um grau de autonomia que a subtrai ao poder mistificador do monopólio da realidade e possibilita a figuração da sua própria verdade. Enquanto o homem e a natureza não existirem numa sociedade livre, as suas potencialidades reprimidas e distorcidas só podem ser representadas numa forma alienante. O mundo da arte é o de outro *Princípio de realidade*, de alienação – e só como alienação é que a arte cumpre uma função *cognitiva*: comunica verdades não comunicáveis noutra linguagem, *contradiz*.¹³²

A forma estética caracteriza-se pela universalidade, tal como a presente em autores clássicos, que ultrapassa o relativismo do conteúdo social e de uma classe social particular, uma vez que a alegria, a tristeza, a celebração, o desespero e, de modo geral, Eros e Thanatos, “não podem dissolver-se em problemas de luta de classes.”¹³³ Há uma dimensão “metassocial”¹³⁴ na arte que, independentemente do marco de classe, de religião, de nacionalidade etc., coloca-a na encruzilhada da sorte, do azar, do destino, do amor, da morte, da natureza, do inferno – Sófocles atravessou milênios e Balzac e Goethe atravessaram séculos ganhando leitores lidando, entre outros recursos, com esta dimensão “metassocial”. O argumento de Marcuse relaciona, assim, a autonomia da arte à demanda de uma nova estrutura instintiva, expressas nos sentimentos que a arte inclina no público e que chocam-se com o princípio de desempenho e a estrutura psíquica correlata a ele. A história da autonomia da arte ocorreu permeada pela separação entre trabalho material e trabalho intelectual, por isso, a dimensão estética tornou-se “um refúgio e um ponto de mira a partir do qual é possível denunciar a realidade mediada pela dominação,”¹³⁵ ela critica e transcende as repressões a Eros e a Thanatos impostas pela família, pela religião, pela classe, pela cidade... “A forma estética revela dimensões da realidade interditas e reprimidas: aspectos da emancipação,”¹³⁶ a exemplo da poesia de Mallarmé. A relação entre estrutura instintiva e arte, para Marcuse, expressa o protesto à sociedade estabelecida à medida que as forças erótico-destrutivas denunciam e explodem a comunicação e o comportamento predominantes, transcendem o controle social e invocam outras necessidades e satisfações que não as socialmente incentivadas

¹³² Idem, pp. 21-22.

¹³³ Idem, pp. 26-27.

¹³⁴ Ibidem, p. 33.

¹³⁵ Idem, pp. 27-28.

¹³⁶ Idem, p. 29.

e permitidas.¹³⁷ Marcuse argumenta que há conexão entre Eros e Belo: o segundo pertence ao domínio do primeiro e representa o princípio de prazer, dessa forma, a arte constitui-se como uma linguagem de libertação, “revolta-se contra o predominante princípio de realidade.”¹³⁸

E se engajamento da arte reside na forma estética, esta teria um estilo que mais seria correspondente à luta revolucionária? Qual? Tais questões são incongruentes para o modo como Marcuse pensa a relação entre arte e engajamento: a arte não pode mudar a realidade e nem se submeter a ela, mesmo que esta seja revolucionária; do contrário, nega-se como arte – ao mais se aproximar da política, mais se afasta dos objetivos “transcendentes de mudança”¹³⁹. Ela poderia inspirar-se em algum movimento revolucionário, mas continuaria alienada em relação a ele para continuar a ser arte, independentemente do estilo e da técnica adotados.¹⁴⁰ Ela pode afastar-se de temas políticos, mas continua engajada à medida que, por mais abstrata que seja, empreende a harmonia de sons, palavras, imagens que permitem pensar em outras possibilidades: Lukács, insistiu na tradição novelística do século XIX; as peças de Beckett, ao repelirem a esfera política, denunciaram a política existente. Arte engajada também não é a que elege um estilo pretensamente não colonizado pela totalidade existente, em detrimento de outros, uma vez que lidaria com uma autonomia estilística ilusória e abstrata ao procurar uma técnica apartada do conteúdo e deixar a forma sem matéria; assim, afastaria-se da realidade própria à arte.¹⁴¹ A antiarte golpeia a si mesma ao recair na forma que, mesmo para descrever o horror, usa a harmonia da esfera estética e alcança “o Belo como aparência sensual da ideia de liberdade;”¹⁴² mesmo Brecht, após

¹³⁷ Idem, p. 30.

¹³⁸ Idem, pp. 65-66.

¹³⁹ MARCUSE, H. *A dimensão estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 14.

¹⁴⁰ “Beleza como uma qualidade que está tanto numa ópera de Verdi como numa canção de Bob Dylan, num quadro de Ingres como num de Picasso, numa frase de Flaubert como numa de James Joyce, num gesto da Duquesa de Guermantes como no de uma garota *hippie*! Comum a todos eles é a expressão, contra a sua deserotização plástica, da beleza como negação do mundo de mercadoria e de desempenhos, atitudes, gestos, semblantes, requeridos por ele.” MARCUSE, H. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 118.

¹⁴¹ “Invenção arbitrária privada de algo novo, uma técnica que permanece estranha ao conteúdo ou técnica sem conteúdo, forma sem matéria. Tal autonomia vazia perde a realidade própria à arte, que paga tributo ao que existe, mesmo na sua negação. Nos seus verdadeiros elementos [palavras, cor, tom], a arte compartilha-o com a sociedade existente. E por muito que a arte subverta os significados normais das palavras e das imagens, a transfiguração é ainda a de um dado material. É também esse o caso quando se destroem as palavras, quando se inventam outras novas – de outro modo, toda a comunicação seria cortada. Essa limitação da autonomia estética é a condição sob a qual a arte pode tornar-se um fator social”. MARCUSE, H. *A dimensão estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, pp. 45-46.

¹⁴² MARCUSE, H. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 115.

se esforçar em encontrar outras formas que não as tradicionais, parece ter feito, aos olhos dos leitores hodiernos, literatura tradicional; o expressionismo e o surrealismo anteciparam a “destrutividade do capitalismo monopolista e a emergência de novas metas para uma mudança radical,”¹⁴³ mas não foi meramente técnico o traço revolucionário dessas artes. Com efeito, há, para Marcuse, um vínculo entre as dimensões estética e política, a despeito da não-redução de uma esfera à outra, que torna a questão do estilo secundária: a beleza adquire valor político ao mostrar-se irredutível ao mundo da mercadoria, ao princípio de desempenho, à mais-repressão, a este ou aquele estilo, à realidade.

Neste sentido, toda a verdadeira obra de arte seria revolucionária, na medida em que subverta as formas dominantes da percepção e da compreensão, apresente uma acusação à realidade existente e deixe aparecer a imagem da libertação. Isto verifica-se tanto no drama clássico como nas peças de Brecht, tanto nas *Afinidades Eletivas* de Goethe como nos *Anos de Cão* de Günther Grass, tanto em William Blake como em Rimbaud.¹⁴⁴

E, obviamente, excluída a hipótese de que exista um estilo mais correspondente à luta revolucionária do que outros, a consideração de Marcuse acerca da adoção do “realismo socialista ou soviético”¹⁴⁵ como modo de estabelecimento do engajamento artístico, somente pode ter sido negativa: tratava-se de ideologia, de reflexo da realidade e não de *promesse du bonheur*, de “instrumento de controle social”¹⁴⁶ e não de luta revolucionária, tal como evidencia a imagem caricata e padronizada do herói soviético que representa a realidade desejada/falsificada, apresentada em uma peça artística despida de elementos dissonantes e reduzida a mero adorno e ajustamento ao cotidiano. Ao final da década de 1950, em *Marxismo soviético*, o Autor argumentou que

[...] O Realismo soviético ultrapassa a implementação artística de normas políticas, ao aceitar a realidade social estabelecida como estrutura final no conteúdo artístico, e ao se negar a transcendê-la seja quanto ao estilo, seja quanto à substância. Criticam-se certos atrasos, erros e falhas dessa realidade; mas nem ao indivíduo, nem à sociedade se prevê outra possibilidade de realização que não a prescrita dentro do sistema vigente. Claro está que sempre existe a possibilidade do Comunismo *futuro*; todavia, este se apresenta como uma evolução da situação atual, e não como algo que ameace ‘rebentar’ as contradições existentes. O futuro é suposto ser não antagonico ao presente, gradualmente, e pelo esforço disciplinado, a repressão acabará gerando a liberdade e a felicidade. Nenhuma catástrofe medeia entre a História e a Pré-História, entre a negação e a ‘negação desta negação’. Mas é

¹⁴³ MARCUSE, H. *A dimensão estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 13.

¹⁴⁴ Idem, p. 13.

¹⁴⁵ MARCUSE, H. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969, p. 124.

¹⁴⁶ Idem, p. 124.

precisamente o elemento catastrófico, inerente ao conflito entre a essência do homem e a sua existência, que tem sido o centro de gravidade da arte, desde que esta se separou do Rito. As imagens artísticas preservam a negação determinada da realidade estabelecida; o que em outras palavras, vem a constituir a mais pura fôrma de liberdade. Ao atacar a noção do ‘antagonismo insuperável entre a essência e a existência’ como sendo o princípio do “formalismo”, a estética soviética está atacando o princípio da arte.¹⁴⁷

3.5 – DIALÉTICA DO CARÁTER AFIRMATIVO DA ARTE BURGUESA

Se Marcuse rejeita, portanto, a ideia de que o engajamento artístico ocorre pela redução do hiato entre arte e realidade, comum em setores da Revolução Cultural e no marxismo ortodoxo, resta a forma estética como subjacência do engajamento. Contudo, o filósofo frankfurtiano sabe, desde a década de 1930, quando escreveu *Sobre o caráter afirmativo da cultura*, que, de um lado, a arte prepara o terreno para a sociedade qualitativamente diferente e, de outro, harmoniza-se com a realidade estabelecida mediante o embelezamento e a justificação dela, é usada como *décor* e elemento de distinção entre os “superiores” e os “inferiores”, conseqüentemente, de status. Quanto ao aspecto harmonizador, a ideia exposta em *Contrarrevolução e revolta* recupera o que fora exposto na década de 1930 e considera que a arte:

Está divorciada da realidade, à medida que cria um mundo de bela ilusão [*schöner Schein*], de justiça poética, de harmonia e ordem artísticas, que reconciliam o irreconciliável, justificam o justificável; - nesse mundo de reconciliação ilusória, a energia dos instintos vitais, a energia sensual do corpo, a criatividade da matéria que são as forças da libertação, encontram-se reprimidas; e, em virtudes dessas características, - a forma estética é um fator de estabilização na sociedade repressiva e, portanto, é repressiva em si mesma.¹⁴⁸

Além de conciliação, houve mesmo quem [Hebert Read] relacionasse a arte clássica à repressão: ela seria a contraparte intelectual da tirania política à medida que renovou os postulados do Renascimento e tornou-se o credo oficial do capitalismo por impor padrões de ordem, proporção, simetria, equilíbrio, harmonia e outras qualidades estéticas inorgânicas e controlar os instintos vitais, tão importantes para a mudança

¹⁴⁷ Idem, pp. 120-121.

¹⁴⁸ MARCUSE, H. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 92.

social.¹⁴⁹ E houve quem apregoasse alguma neutralidade na arte, uma vez que ela foi usada, por exemplo, pelo fascismo; contudo, Marcuse argumenta que o Belo que aparece em uma festa fascista expressa decepção, não neutralidade: ele contribui para suprimir e ocultar o reconhecimento e a imaginação à medida que procura, com o recurso da forma direta e imediata da apresentação visual, dirigi-las. A literatura, ao contrário, quando representa o fascismo, não oculta ou suprime a imaginação ao usar a palavra como mediação a ela e, assim, torna-se denúncia [Brecht, Sartre, Günter Grass, Paul Celan] – a mimese transformadora reconhece a infame realidade do fascismo no cotidiano, o terror é chamado pelo seu nome, denunciado, captado pela forma estética e transformado em possível rebelião à medida que, conectando Eros e Belo, preserva a memória do prazer e se opõe à ordem:

Na criação de uma forma estética, em que o grito sobre o horror do fascismo não se asfixia – apesar de todas as forças de repressão e obliteração, os instintos vitais rebelam-se contra a fase global sadomasoquista da civilização contemporânea. O regresso do recalçado, conseguindo e preservado na obra de arte, pode intensificar a rebelião.¹⁵⁰

Mas, em *A dimensão estética*, Marcuse argumenta que a reconciliação entre arte e sociedade não ocorre, fundamentalmente, pela determinação de classe presente na obra e pelo modo no qual a superestrutura estaria subsumida na infraestrutura, e sim pelo caráter redentor da catarse presente na obra de arte e pela relação desta com Eros: pela catarse, a forma estética chama o destino pelo nome, desmistifica sua força, cede a palavra às vítimas, dá algum conhecimento ao indivíduo e proporciona alguma liberdade em meio a servidão;¹⁵¹ acerca de Eros, a arte o afirma ao lutar contra a opressão instintiva e social, o que faz da arte submissão e transgressão do dado. No capítulo IV de *A dimensão estética*, Marcuse denomina tal catarse de “mitigadora”¹⁵² ao representar o sofrimento à forma estética que produz fruição; contudo, ela também permite a visualização e a recordação de possibilidades negadas pela realidade concreta, assim, apresenta a verdade que esta encobre: não é apenas mitigadora, é denunciadora

¹⁴⁹ “A forma estética responde à angústia do indivíduo burguês isolado celebrando a humanidade universal, à privação física exaltando a beleza da alma, à servidão externa elevando o valor da liberdade interior.” Idem, p. 93.

¹⁵⁰ Idem, p. 67.

¹⁵¹ “A interconexão entre a afirmação e a denúncia do que existe, entre a ideologia e a verdade, é imanente à estrutura da arte. Mas nas obras autênticas, a afirmação não exclui a denúncia: a reconciliação e a esperança preservam ainda a memória do passado.” Idem, p. 22.

¹⁵² Idem, p. 58.

da sociedade de classes.¹⁵³ Este é o parentesco entre arte e revolução [a despeito da primeira não se submeter às regras da segunda e continuar fictícia]: ambas vislumbram outras possibilidades e desejam a vida em lugar da morte.

Em outras palavras, Marcuse pensa a catarse peculiar à estética como parte, além do aspecto afirmativo e de se caracterizar como “reconciliadora,”¹⁵⁴ do de crítica e oposição à sociedade estabelecida: trata-se de um reconciliação que preserva o irreconciliável à medida que, como considera em *Contrarrevolução e revolta*, mesmo nas obras mais representativas do período burguês [e não apenas na anti-arte contemporânea],

A cultura superior denuncia, rejeita, afasta-se da cultura material da burguesia. Está, de fato, separada dela; dissocia-se do mundo de mercadorias, da brutalidade da indústria e do comércio burguês, da distorção das relações humanas, do materialismo capitalista, da razão instrumentalista. O universo estético contradiz a realidade – uma contradição “metódica”, intencional.¹⁵⁵

E, por mais que se afaste, que se aliene da realidade, para criar um universo ilusório e diferente dela, a arte se *relaciona* com ela: deixa o conteúdo de classe dos objetos tratados transparentes, invalida ideologias.

Assim, nota-se que há caráter afirmativo e negativo na arte: ela pode contribuir para estabilizar e/ou denunciar a realidade estabelecida. Em lugar de seguir a bitola de uma destas posições e isolá-las em âmbitos opostos, Marcuse aceita a tensão entre a afirmação e a negação, dor e prazer, cultura superior e cultura material, e envereda por uma concepção dialética do caráter afirmativo da arte burguesa: não há obra que não evoque outra realidade, que não repele a vigente e que não desperte a rebelião na memória e na antecipação imaginária e, ao mesmo tempo, que não reconcilie mediante a catarse. A forma estética notabiliza-se tanto como oposição à sociedade como recurso para sua reconstrução radical: é parte da “desintegração intensificada do sistema capitalista”¹⁵⁶ e desenvolve um tipo de oposição deslocada para o domínio cultural, encontra sons e imagens que penetram no universo estabelecido do discurso e preservam o futuro. Sob o contexto da década de 1970, Marcuse avaliou que havia o risco de nova ascensão fascista e do conseqüente terror institucionalizado, derrota da

¹⁵³ “A decepção, a ilusão e a aparência são qualidades da realidade dada, antes de o serem da arte. E a mistificação não é apenas uma característica da sociedade capitalista. A obra de arte, por outro lado, não encobre o que ela é – revela-o.” Idem, pp. 57-58.

¹⁵⁴ Idem, p. 61.

¹⁵⁵ MARCUSE, H. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p.. 87.

¹⁵⁶ Idem, p. 94.

revoluções que transformassem qualitativamente a sociedade, cooptação e transformação da classe trabalhadora em massas conservadoras de modo a tornar inexistente a base social para que a Revolução Cultural não fosse apenas abstrata. Assim, esta apostava em constituir antifomas [poemas que cortavam a prosa comum em versos, pinturas que substituíam o arranjo meramente técnico por um todo significativo, música que trocava a harmonia clássica por polifonia espontânea] que mostrassem independência em relação à arte burguesa e às massas contrarrevolucionárias. Dessa forma, a Revolução Cultural pensava suprimir o hiato entre a vida real e a arte mediante a formulação de antifomas; contra tal perspectiva, Marcuse argumentou que, na própria arte burguesa, preservavam-se qualidades progressivas que, com ordem, proporção e harmonia, a ideia de um mundo livre subsistia e ainda advogava a possibilidade de uma ordem social não-violenta e oposta à sociedade estabelecida e governada pela beleza [Shakespeare, Baudelaire, Flaubert]. A forma estética contém outra ordem: em lugar da resignação, da autoridade, do controle dos instintos vitais, da ordem imposta pelos Deuses, pelo destino, pelos reis, pelo sentimento de culpa, pela consciência [Hamlet, Lear, Madame Bovary, Romeu e Julieta, Don Juan – os dissidentes, as vítimas e os amantes de todos os tempos], exalta-se a verdade existente na “beleza, ternura e paixão das vítimas e não na racionalidade dos opressores.”¹⁵⁷ Com o construto estético que compreende o mundo a partir do uso de princípios universais, a ordem estética não o imita automaticamente, ela ressignifica o particular de modo a liberá-lo das circunscrições, a conjugar sensibilidade, imaginação e compreensão, a criar um mundo objetual diferente do oferecido pela sociedade estabelecida. Portanto, Marcuse não aposta nesta ou naquela forma ou antifoma estética, uma vez que o papel libertador e cognitivo da arte está em todos os estilos e formas [inclusive no realismo e no classicismo]: eles criam um mundo objetual diferente, mas que é derivado do mundo existente – é uma transformação que não violenta os objetos [homem e coisas], que dá palavra, som e imagem ao que é silencioso, distorcido e suprimido pela ordem. Ao mesmo tempo, constitutivamente à dialética do caráter afirmativo da arte burguesa, esta transformação é agradável e vinculada à harmonia [imaginária, evocadora da presença sensual daquilo que ainda não é], pode contribuir com a repressão.

¹⁵⁷ Idem, p. 96.

Marcuse afirma que a base do carácter afirmativo da arte é o divórcio dela com a realidade, mas principalmente a facilidade com que pode se reconciliar com a realidade dada, usada como decoração, recompensa, constituindo-se como a ordem superior da sociedade e usada, pelos educados, como elemento de distinção em relação às massas. Mas o próprio traço afirmativo da arte mantém, em si mesmo, a negação: inclusive se usada como símbolo de status, consumo conspícuo e refinamento, a peça artística conserva a alienação em relação à sociedade estabelecida [a segunda alienação que permite ao artista divorciar-se da realidade estabelecida e comunicar a verdade]. A alienação artística:

Preserva o conteúdo de classe e torna-o transparente. Como ‘ideologia’, a arte ‘invalida’ a ideologia dominante. O conteúdo de classe é ‘idealizado’, estilizado e, por conseguinte, converte-se no receptáculo de uma verdade universal que transcende o conteúdo particular de classe.¹⁵⁸

E, mais adiante:

Verdadeiro e falso, certo e errado, dor e prazer, calma e violência, tornam-se categorias estéticas dentro da estrutura da obra. Assim privadas de sua realidade [imediata], elas entram num diferente contexto, em que até o feio, o cruel e o mórbido passam a participar da harmonia estética que governa o todo. Portanto, não são ‘cancelados’: o horror das gravuras de Goya continua sendo horror mas, ao mesmo tempo, ‘eterniza’ o horror do horror.¹⁵⁹

A alienação artística torna a obra de arte irreal, trata de um mundo inexistente, “um mundo de *Schein*, aparência, ilusão”, no qual a “verdade subversiva da arte se manifesta.”¹⁶⁰ Toda obra é, portanto, nova, diferente: a forma estética coloca as palavras, os sons, as formas e as cores contra seu uso e função correntes e está livre para edificar uma nova dimensão da existência – o estilo submete a realidade a outra ordem, à lei da beleza. Arte, orientada pela ideia do Belo, conecta-se com Eros e, por isso, mesmo quando afirmativa, não deixa de falar a linguagem da libertação ao se posicionar contra o princípio de realidade que nega a beleza – “este é o elemento emancipatório na afirmação estética.”¹⁶¹

Douglas Kellner interpreta esta concepção de Marcuse como desrespeito ao espírito e ao método da Teoria Crítica, à medida que, em *A dimensão estética*, o filósofo frankfurtiano desconsiderou os aspectos históricos e sociológicos da questão: se a arte é

¹⁵⁸ Idem p. 97.

¹⁵⁹ Idem, p. 99.

¹⁶⁰ Idem, p. 98.

¹⁶¹ MARCUSE, H. *A dimensão estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 66.

engajada ao cultivar a forma estética, pouco ou nada importam os efeitos da sociedade sobre a obra de arte – a forma adquire peculiaridade ontológica e universal e destaca-se da realidade histórica, negando-a [inclusive em autores conservadores]. Ademais, tal ontologia impede a percepção de que a mesma arte que contém elementos subversivos, possui aspectos ideológicos e que contribui com a produção de falsa consciência; outrossim, contribui para negligenciar/minimizar o potencial de libertação oferecido pela arte engajada. Na contramão de Adorno, que em *Teoria estética* havia entrelaçado as análises estética e sociológica para afirmar que as tendências de vanguarda [Dadaísmo, Surrealismo, Expressionismo etc.] procuravam se desvincilhar das normas da estética tradicional e, assim, não se integrarem à sociedade contemporânea como dentes de sua engrenagem, Marcuse, ao creditar o potencial revolucionário da arte em si mesma, a partir da noção de Forma, recorre a um essencialismo baseado na hipótese freudiana: a arte seria o meio para Eros e Thanatos, reprimidos pelo princípio de realidade, mas rompendo-o pelo retorno do reprimido, manterem a memória da gratificação integral e oporem-se ao *status quo*.

E, além do apoio em Freud, Mészáros observa que o fundamento da teoria estética marcusiana em Kant e em Schiller inclina o filósofo frankfurtiano a tratar a arte com uma função “meta-social,”¹⁶² permanentemente autônoma em relação aos outros âmbitos e caracterizada como “imperativo categórico” – a dimensão social e histórica torna-se minimizada. A ênfase no permanente [forma] coloca o belo como critério universal de valor estético; assim, desfaz-se o compasso entre arte e história e fundamenta-se a estética no idealismo para se afirmar que *toda* Grande Arte seja subversiva, oposicionista e projete imagens de libertação – as estátuas gregas e Beethoven continham potencialidades libertadoras em contextos opressivos. Com efeito, a estética marcusiana, para Douglas Kellner,¹⁶³ saltaria da dialética acerca do caráter afirmativo da arte [1937], quando a arte era pensada como reprodução ideológica da hegemonia burguesa e, ao mesmo tempo, como expressão de desejos humanos não realizados pela mesma ideologia, para uma posição ontológica [1979] com acento no aspecto subversivo e minimização do estabilizador. O curioso é que o comentador citado explica que a própria história do século XX torna inteligível a mudança de posição de Marcuse, cuja característica foi o desrespeito à história: nas

¹⁶² MÉSZÁROS, I. *O poder da ideologia*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996, p. 195.

¹⁶³ KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 357 *et seq.*

décadas de 1950 e 1960, pessimismo acerca da possibilidade de emancipação; ao final da década de 1960, a arte de oposição foi celebrada em virtude da ebulição de grupos que popularizaram movimentos contra o *status quo* [*Ensaio sobre a libertação*], mas o refluxo dos movimentos motivou Marcuse a voltar a defender a Grande Arte em *Contrarrevolução e revolta* e em *A dimensão estética*. Categorizar as formas estéticas *per se* como revolucionárias ou conservadoras significa desconsiderar os elementos contraditórios presentes nos próprios artistas e nas correntes das quais participam; ao contrário, a dialética – usada por Marcuse em 1937 –, alcançaria o que uma ontologia enraizada na forma parece não conseguir. Mesmo o efeito de distanciamento em Brecht e a montagem em Eisenstein podem ser usadas em artistas fascistas, cristãos, liberais; mesmo o que outrora foi revolucionário, como a *Madame Bovary*, de Flaubert, pode tornar-se conservador e estabilizador – e estes argumentos o próprio Marcuse expôs em *O homem unidimensional*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Sob a fase liberal do capitalismo, Kant, em *Resposta à questão: O que é o Esclarecimento?*, pensou o movimento do Esclarecimento como projeto de propagação da razão pelo entorno e, assim, de contribuição para a edificação da autonomia do sujeito; este, constituído com tal razão, contribuiria para o progresso de leis racionais e morais em uma república *noumênica* regulada racionalmente, e não pelo sensivelmente, e que obteria, pelo consenso dos cidadãos racionais, leis jurídicas [*a priori*] que regulariam a ação política [*a posteriori*] da ordem universal. Por sua vez, Hegel, pensou que, na história do espírito, este atingira, na mesma fase liberal do capitalismo, um desenvolvimento anteriormente inalcançado, tal como as seções iniciais da *Fenomenologia do espírito* expressam: a certeza sensível conquistando o universal; a percepção dando conta do ser e do não-ser do fenômeno; o entendimento captando a força como substância [essência] das coisas e elevando o conhecimento ao suprassensível; a consciência-de-si alcançando o reconhecimento, a verdade da razão: eis o trajeto no qual o caráter crítico da razão pode edificar a ordem racional à medida que não se rende ao estabelecido e valora o negativo para, assim, conquistar a verdade universal.

Contudo, na contramão da ideia de que a fase liberal do capitalismo significaria a edificação de uma sociedade racional e moral, Marcuse – e antes dele Marx e Engels – mostra que, mesmo no Idealismo Alemão, elementos autoritários inerentes [Kant sujeitou os indivíduos pretensamente autônomos e livres à obediência a autoridades constituídas; Hegel submeteu-os ao estado monárquico e restaurador como se este fosse o fim da história] e que submetiam os indivíduos a um processo lento e gradual, controlados do alto [pelo Estado e sua burocracia, que, com mão-forte e maquinalmente, agiria contra os interesses particulares], de efetivação da comunidade pretensamente racional após a Revolução de 1789, significavam a permanência da irracionalidade expressada no conflito entre indivíduo e estado; entre classes sociais; entre a livre-concorrência de pequenos comerciantes que se acotovelavam na luta de vida ou morte por consumidores; entre trabalhadores que se submetiam à proletarização de suas atividades e à regulamentação irracional das vicissitudes do mercado, que eram transformados, eles mesmos, em mercadorias e submetidos à labuta, à autoridade questionável de seus patrões e ao desemprego; houve subserviência ao maquinário e à barbárie da vida cidadina-industrial e administradora de gigantescos contingentes; a

concorrência entre burguesias nacionais e o perene risco de guerras em virtude de competições mercadológicas; colonização de países e continentes; desigualdades resultantes da concentração de riquezas; desenvolvimento de um sistema monetário marcado pela agiotagem usurpadora; Estado e suas instituições reduzidas a comitês de interesses privados; crises econômicas periódicas; destruição ininterrupta de forças produtivas; formação de ideologias piores de irracionalismo [nacionalismo, militarismo, racismo, identificação das massas com líderes carismáticos] para tentar contornar crises... Embora em igualdade abstrata, os indivíduos viviam em desigualdades concretas que tornavam o projeto da vida livre e racional uma questão insolúvel para a sociedade constituída. Ideologicamente, a fuga da liberdade e da felicidade para a interioridade, comum à filosofia burguesa, significou, apenas, resignação diante do *status quo*.

Sob a fase monopolista do capitalismo, Pollock e Neumann mostraram que as relações entre economia e política se alteraram e aumentaram o controle de grupos particulares sobre a sociedade, diminuindo ou anulando as mediações institucionais peculiares ao liberalismo, aumentando a presença da administração expressiva do conluio entre governos e monopólios controladores de diversos ramos da economia para reduzirem os riscos e aumentarem a eficácia produtiva e distributiva em relação às irracionalidades do “livre-mercado”, ao mesmo tempo em que corroíam conquistas democráticas alcançadas até aquele momento e invadiam a vida privada das pessoas, administrando-as e reduzindo-as a integrantes de massas controladas e imputando a elas interesses e papéis sociais de maneira a destituí-las de autonomia e manipulá-las heteronomamente.

Na transição da fase liberal para a monopolista do capitalismo, Marx formulou seu projeto de emancipação política e humana: caberia aos trabalhadores, aqueles que edificam o mundo com as próprias mãos, abolirem a alienação da coisa, a autoalienação, a alienação do ser genérico, a alienação do homem em relação ao próprio homem e a propriedade privada para, assim, libertarem as potencialidades individuais e sociais e construir o comunismo. Durante a década de 1930, Herbert Marcuse reafirmou a perspectiva marxiana; contudo, percebendo que as burocracias dos partidos comunistas negligenciaram os aspectos subjetivos das vidas das pessoas e adotaram progressivamente políticas reformistas e integradoras com a ordem estabelecida, preferiu manter a dialética entre os âmbitos subjetivo e objetivo para resgatar as questões individuais que ficaram subsumidas pelas categorias objetivas das ortodoxias e

para manter acesa a chama da perspectiva revolucionária. Em seguida, a problematização da relação entre Marcuse e marxismo ortodoxo aumentou à medida que, além de se recusar a negligenciar a questão da individualidade, o primeiro produziu uma obra que mostrava uma miríade de novas formas de controle social, no século XX, que obnubilava a percepção da alienação, desta vez mais objetiva e mascarada racionalmente, e intrincava, por isso, o projeto emancipatório tal como formulado por Marx. É possível considerar a Teoria Crítica de Marcuse como tentativa de superar tanto os limites da ideologia burguesa de que a Modernidade edifica a autonomia, como pretenderam Kant e Hegel, e, ainda, como os do marxismo ortodoxo, que, sem a base material [o proletariado] para a efetivação do projeto emancipatório, tal como pensado no século XIX, expurgava a dialética do marxismo, ossificava-o em uma doutrina petrificada e caía em vanguardismo organizacional e centralizado [separação clara e distinta entre “partido” e “classe”], em fetichismo de partido e de classes, que pensava a reativação da luta de classes ocorreria pela introdução da consciência revolucionária que a classe operária não conseguiria, por si só, adquirir, e, enquanto tamanha força não fosse acumulada, empenhava-se construir o “socialismo em um só país”.

O alvitre de Marcuse seguiu uma trilha heterodoxa e propriamente autoral dentro da tradição do materialismo histórico: a constelação de novas formas de controle social, tal como exposta no Capítulo I, mostrava que o capitalismo em sua fase monopolista não se constituía, apenas, de um agravamento quantitativo das questões oriundas da fase liberal – para além da hipótese de uma crise final e derradeira do capital, haviam contratendências que garantiam sua sobrevivência. Estas deram ensejo a uma administração da sociedade mais eficaz, aparentemente mais racional, higiênica e agradável, que dificultava a percepção da alienação, integrava os dominados aos interesses dos dominantes e, de tal forma estavam os primeiros mimetizados aos segundos e à ordem estabelecida, que reinava a unidimensionalidade constituída de um círculo vicioso que apagava a emancipação do horizonte:

- *a tecnologia*, vincada por um *a priori* caracterizado pela disposição de pessoas e do meio físico como objetos de dominação, vinculava o poder político à produção de mercadorias, tal como se verifica sob o processo que torna o trabalhador subserviente ao maquinário, organizado e operado de modo racional e que conduz, assim, a uma escravização magistral que, mediante a automação industrial, em lugar de brutalizar o

trabalhador, domina-o higienicamente, poupa-lhe energia física, arbitra os conflitos sociais e integra as classes na ideologia de uma pretensa comunidade tecnológica;

- *a produção de falsas necessidades* perpetuava a dominação pela opulência da distribuição massiva de artigos preparados para as diferentes classes sociais e que programavam e manipulavam as pessoas a tomarem, como suas, necessidades de outrem, desenvolvendo a heteronomia e a servidão voluntária, em lugar da consciência necessária para o engajamento na luta contra a sociedade alienada e alienante;

- *a indústria cultural* disponibilizava a circulação de construtos estéticos como mercadorias e que, assim, não se caracterizavam como transcendentais e negadores da sociedade estabelecida, mas como dentes de engrenagem que contribuía para integrar e mobilizar a consciência dos átomos sociais e domesticá-la de acordo com o esquematismo padronizador da mesmice disciplinadora que programava as pessoas a agirem no sentido do que era considerado útil socialmente – a música, os palcos, as telas de cinema, as galerias, as páginas de revistas, jornais e livros, o rádio e a televisão, circulando como forma-mercadoria, cimentavam os vínculos societários pela diversão e pelo consumo, por isso, ajudavam a administrar os contingentes das sociedades industriais avançadas, dessublimando-os, mas não eliminando a repressão;

- *a estrutura psíquica dos átomos sociais e a sexualidade* correlata às sociedades industriais avançadas não mais estavam marcadas pela carência e nem se constituía da divisão tripartite entre id, ego e superego, uma vez que o ego estava encolhido em virtude das socializações primária e secundária aculturarem as pessoas mediante a diminuição da importância da autoridade paterna e do aumento da importância das agências extrafamiliares; por outro lado, a repressão continuava e caracterizava-se, sob a era dos monopólios, como mais-repressão [repressão suplementar] para mobilizar os átomos sociais e administrá-los de acordo com os interesses da produção e da distribuição de mercadorias, assim, derrotava o princípio de prazer com o princípio de desempenho, autorizando gratificações interessantes ao *status quo* e constituindo-se como dessublimação que era, ao mesmo tempo, repressiva;

- a característica da *política* sob as sociedades industriais avançadas era de unidimensionalidade, uma vez que, mesmo os partidos que se autodenominavam de oposição, posicionavam-se de maneira integrada à ordem;

- a peculiaridade da *locução* era a de uma racionalidade operacional e funcional que unificava termos antagônicos e hifenizava-os, abreviava sentenças, eliminava conteúdos

críticos de substantivos e lançava mão de adjetivos positivos, repetia termos hipnóticos à exaustão e minava a tensão entre o aparente e o real pelo engolfamento da mente.

A miríade de novas formas de controle social, ao concatenarem o domínio *objetivo/institucional* e o *subjetivo* sobre a sociedade e os átomos sociais, administra a sociedade industrial avançada de maneira a bloquear a luta de classes e a possibilidade de emancipação, à medida que o proletariado tradicional fora assimilado ao *status quo*. Nada desintegraria tamanho domínio social, denominado por Marcuse de unidimensional? Seria possível, naquele momento, pensar na superação do princípio de realidade vigente, o princípio de desempenho? No melhor espírito da Teoria Crítica, o filósofo frankfurtiano tratou a questão [1] historicamente, continuou a formular conceitos e alternativas compassadas com a realidade social em que se encontrava e [2] não se limitou a empregar as ferramentas do século XIX, quando teoricamente foi possível apostar em uma das classes, o proletariado, como agente da emancipação social e humana, mas lançou mão da Filosofia como recurso de denúncia do *todo* social: o momento da publicação de *O homem unidimensional* ainda expressava os efeitos do marcartismo sobre a sociedade norte-americana e um conseqüente pessimismo em relação ao projeto emancipatório.

Contudo, o fim da década de 1960 e os anos 1970 foram momentos nos quais Marcuse analisou que as frustrações e os descontentamentos de um grande contingente populacional propiciaram novas maneiras da *Grande Recusa*: intelectuais, estudantes, grupos étnicos, movimentos do Terceiro Mundo, pacifistas, feministas, ecologistas, desempregados, juntos ou dispersos, formavam um grupo de *outsiders* que continuavam denunciando a permanência da não-distribuição dos direitos civis e sociais a todos, que procuravam destravar a luta de classes, a despeito de, muitas vezes, atuarem de maneira isolada e sem consciência revolucionária, tal como Marcuse afirmara em 1964, na conclusão de *O homem unidimensional*. O que mudou, em seguida, foi o diagnóstico da sociedade industrial avançada: de unidimensional, em 1964, ela foi considerada bifurcada entre contrarrevolução e revolta, em 1972, de acordo com o título homônimo do livro publicado naquele ano. O próprio Marcuse reconheceu que o fenômeno da unidimensionalidade tornava-se uma maneira “superficial”¹ de analisar a conjuntura da década de 1970: haviam tendências dissidentes no âmago da sociedade industrial avançada, não percebidas pelo diagnóstico da década anterior, que a sociedade

¹ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 16.

estabelecida e que colocavam em xeque a saturação dos mercados, a permanência do não-atendimento de necessidades vitais e da miséria em certos estratos sociais enquanto outros consumiam artigos de luxo, a continuidade de longas horas de trabalho em uma era de franco desenvolvimento tecnológico possibilitador da eliminação do desperdício de vidas, a manipulação da informação, a continuidade de guerras e deflagração de conflitos em virtude de interesses das nações ricas, o racismo e o preconceito, a agressão à natureza, a continuidade da desigualdade em questões de gênero – tais questões mobilizavam os grupos supracitados para revoltarem-se contra a ordem estabelecida [mas não apenas contra as questões econômicas e políticas tradicionais] em nome de novos modos de vida, não negligenciadores de novas necessidades, da individualidade, do inconsciente, da imaginação, da moral, da estética, da sexualidade, do meio-ambiente etc. Marcuse considerava que o domínio do capital monopolista havia se estendido das antigas fábricas para toda a sociedade [intelectuais, populações indígenas, operários e trabalhadores de colarinho-branco] e nada mais escapava a seu controle e de sua dependência; com efeito, contra tamanha dependência, privilegiados e desprivilegiados estavam descontentes com o ambiente de universalização completa da forma-mercadoria [monopolizada], esquadrinhadora do mundo em, de um lado, capital, e de outro, a massa dele dependente. Tamanha a irracionalidade da conjuntura que a potencialidade para greves não-autorizadas pelas burocracias sindicais, a ocupação de fábricas, universidades e escolas, absenteísmo, sabotagens, recusa ao ascetismo, denotavam o protesto contra a *totalidade* da sociedade sob domínio do capital monopolista. Tratava-se de, por parte dos dominados, o início da *revolta*, e por parte os dominantes, da *contrarrevolução* – o conflito social estava aberto e não mais bloqueado: Marcuse acentuou, na década de 1970, mais a *ambiguidade* política do período do que o diagnóstico da unidimensionalidade, de 1964, que sublinhava o aspecto da coesão social e bloqueio da luta de classes.

Tanto que formou-se, entre o fim da década de 1960 e durante a década de 1970, uma *Nova Esquerda*, heterodoxa em relação aos partidos comunistas oficiais, engajada nas lutas dos grupos e das questões acima expostos e que, por isso, encontrava base social mais ampla que o antigo proletariado tradicional – a classe média que, no início do capitalismo, gozava de certa independência, caíra, ao fim do século XX, sob o domínio do capital monopolista e engrossava o contingente dos descontentes. Assim, a Nova Esquerda dirigia-se contra a totalidade do funcionamento da sociedade e do seu modo de vida, inclusive, das massas de trabalhadores integradas ao *status quo*

[comodidades, valores, moralidade, consciência, tabus, irracionalismo, *esprit de sérieux* da política profissional, linguagem orwellina, separação entre sentidos e razão, libido entrelaçada à agressividade – curiosamente, as (falsas) necessidades, outrora agenciadoras do controle social, desta vez, não satisfeitas, tornavam-se forças subversivas por poderem se constituir em formas de desenvolvimento da consciência política]: tratava-se de unir todos os dependentes contra o capital monopolista e denunciar a forma ditatorial ou eleitoreira do seu domínio. Diversos grupos poderiam *catalisar* a insatisfação e efetivarem uma rebelião que alavancaria a mudança social, à medida que, por levantarem a bandeira dos oprimidos, poderiam receber e absorver os trabalhadores industriais em suas fileiras, articulando o individual e o universal, o psicólogo e o político. Por isso, Marcuse colocou em relevo a urgência de findar com os conflitos ideológicos e fratricidas dentro da esquerda: ela precisava alcançar força quantitativa, mas ainda usando a tática de, ao mesmo tempo, capilarizar-se com muitos pontos de apoio, unificar-se em grande escala e sem exclusão das classes médias. O trabalho de educação política e de não negligência da subjetividade não é menos relevante que o trabalho de organização formal dos grupos: descolonizar as consciências das pessoas vitimadas pela miríade de novas de formas de controle social, tal como valorizar experiências nas quais as individualidades sejam respeitadas, é atividade que mantém acesos os aspectos subjetivos da transformação em um ambiente no qual o proletariado tradicional encontra-se integrado à ordem e, ainda, entrelaça Psicologia e política, assim, contribui para desvelar a perversão das falsas necessidades, dos tabus, da estrutura psíquica repressora dos átomos sociais que perpetua a servidão voluntária. Com efeito, em lugar de operar segundo a ideia leninista de partido, cuja característica é trazer a consciência revolucionária “de fora para dentro,”² as organizações da Nova Esquerda teriam de articular a ação de grupos intelectualizados com os operários: os primeiros não seriam seus dirigentes centralizadores, apenas entregariam a pesquisa realizada aos líderes dos trabalhadores para estes efetivarem o processo de educação política; como forma de organização, os grupos precisavam valorizar as bases e recuperar a tradição dos conselhos [soviets, *Räte*], descentralizadores, desburocratizadores e contrários à forma monopolística por enveredarem pela democracia direta; atuantes na longa marcha mediante as instituições, os ativistas ao mesmo tempo que aprendiam a trabalhar nas instituições vigentes, denunciavam suas

² Idem, p. 47.

irracionalidades e arquitetavam contrainstituições. Do ponto de vista teórico, Marcuse sublinhou o cuidado que a Nova Esquerda tinha de ter para não seguir a petrificação do marxismo, tal como aquela empreendida pelos partidos comunistas oficiais, e para não isolar a teoria da prática, tornando a primeira dogmática e cega diante das transformações do capitalismo e consequente necessidade de atualização teórica – o filósofo frankfurtiano lastreou a produção teórica da Nova Esquerda com o papel que a Teoria Crítica reserva à história. A própria existência da Nova Esquerda expressava a crise pela qual passava o estado de bem-estar social e o estado beligerante do final do século XX: uma oposição a eles foi arvorada e fortalecida diante dos problemas não superados; ao fim da década de 1970, Marcuse declarou que a Nova Esquerda era a “única esperança”³ para a edificação do socialismo.

Acerca dos grupos catalisadores da mudança social qualitativa, que poderiam despertar e mobilizar a classe operária integrada à ordem, Marcuse classifica alguns como privilegiados, outros como subprivilegiados e não enquadra alguns em nenhum dos âmbitos. Entre os privilegiados, assim caracterizados por terem passado pelo processo de educação formal, há os *intelectuais* [aqueles tradicionais escritores que lançam textos a partir de suas escrivatinhas e aqueles que compõem a “nova classe operária”⁴ (técnicos, engenheiros, especialistas, cientistas)], cujo papel é “recordar e preservar as possibilidades históricas”⁵ mediante a denúncia da pseudoneutralidade acadêmica e científica, da tolerância repressiva veiculadora da violência, da repressão, da discriminação, do conluio entre burocracias sindicais e administradores, da manipulação operada pelos meios de comunicação de massa, da linguagem orwelliana, da manipulação da história tal como escrita pelos vencedores, das políticas imperialistas e neocoloniais, da orientação das instituições educacionais para fins militares e de manutenção do *status quo*, das fraudes em agências públicas e privadas, da agressão ao meio-ambiente, da obsolescência planejada – recusando-se a jogar o jogo da pseudoneutralidade, o intelectual empreende o relevante trabalho de educação política que não abre mão do pensamento autônomo e da razão crítica, tal como pensados por Kant e Hegel. Os *estudantes* também constituem-se entre o grupo dos privilegiados e

³ MARCUSE, H. “Não basta destruir – sobre a estratégia da esquerda” In: LOUREIRO, I. [Org.] *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Vozes, 1999, p. 85.

⁴ MARCUSE, H. “Objetivos, formas e perspectivas da oposição estudantil” In: *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 54 [entre aspas no original].

⁵ MARCUSE, H. “Tolerância repressiva” In: WOLFF, R. P.; MOORE, B. Jr.; MARCUSE, H. *Crítica da tolerância pura*. Trad. de R. Jungmann, Rio de Janeiro: Zahar, 1970, p. 87.

possuem potencial catalisador da mudança social: eles rompem o “condicionamento social”⁶ e mantêm acesa a chama da sociedade livre à medida que protestam contra o modo de funcionamento da sociedade e a maioria da população que a compõe, não abrem mão da luta pelos direitos civis e humanos, denunciam o mito da neutralidade acadêmica e propõem uma reforma universitária e educacional que descolonize as instituições de ensino de interesses econômicos e militares. Apesar de estar sob treinamento para incorporarem-se, como trabalhadores especializados, ao mercado de trabalho, os estudantes, além de, eles mesmos, serem força catalisadora da rebelião, formam politicamente as pessoas para lidarem com as crises do capital, uma vez que as poucas oportunidades e a deterioração das atividades carregam os protestos dos *campi* universitários para outras instituições econômicas e políticas, tal como ocorreu no Maio de 1968. Intelectuais e estudantes, portanto, ao se engajarem, promovem a longa marcha mediante as instituições para prepararem a emancipação humana: mostram os limites da educação formal [treinamento para o *status quo*, gerenciamento da mente, falsa objetividade, pseudoneutralidade, separação entre conhecimento e moral] ao mesmo tempo em que lutam por reformas educacionais para edificarem intelectos e sentidos desagrilhoados das novas formas de controle social [condições subjetivas para a mudança qualitativa] e projetarem melhoria da vida humana. “Educação autêntica é educação política,”⁷ aquela que opta pelo progresso humano e não tolera a agressividade peculiar ao princípio de realidade estabelecido.

Entre os grupos qualificados de subprivilegiados, as *populações de gueto*, por estarem confinadas em áreas de risco das cidades centrais das sociedades industriais avançadas, caso protestem contra sua situação, podem contagiar a população justamente em virtude da localização geográfica. Em compasso com a *questão étnica*, os levantes nos guetos contam com a participação da população negra, vitimada antes de outros grupos pelas forças policiais e militares; assim, a rebelião no gueto e dos negros, nos EUA, era vista por Marcuse como “natural,”⁸ apesar de o contingente não ocupar posições-chaves na divisão do trabalho e, por isso mesmo, ser reprimido sem escrúpulo pelas forças repressivas. Entre os países do Terceiro Mundo, os *movimentos de libertação nacional* catalisavam a revolta à medida que suas bases viviam sob miséria e exploração intoleráveis [sem a opulência das sociedades industriais avançadas, os

⁶ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 58 [entre aspas no original].

⁷ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 53.

⁸ “Natural”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 58.

trabalhadores não estavam integrados à ordem estabelecida]; que a burguesia local, em conluio com a burguesia imperialista, não interessava-se pela libertação nacional; que o atraso histórico poderia ser convertido em vantagem, por isso, saltar a etapa da barbárie industrial em direção a um progresso [qualitativo] orientado para o homem, não ao vigente [quantitativo] nos países ricos. Marcuse viu no movimento de libertação nacional o principal fator de catalisação da revolta, em 1966, em virtude das perseguições a ele e do clímax anticomunista da Guerra Fria, que cortavam pela raiz, no Terceiro Mundo, qualquer perspectiva de desenvolvimento autônomo [enfraquecedor do capitalismo em âmbito mundial] e redundavam, no Primeiro Mundo, em ações de solidariedade [manifestações estudantis, pacifistas e de intelectuais contra guerras imperialistas, como as ocorridas nos EUA contrárias à Guerra do Vietnã]. De outro ponto de vista, caso ocorresse uma revolução no centro do capitalismo, o efeito sobre os países periféricos seria imediato e colocaria em colapso a divisão internacional do trabalho sob o capitalismo, uma vez que as burguesias destes países eram dependentes da burguesia dos países centrais; com efeito, a libertação nacional seria facilitada.

Acerca dos grupos não classificados entre os dois âmbitos supracitados, há o *movimento de libertação das mulheres*, caracterizado por Marcuse como força radical e apresentado como a “terceira força da revolução,”⁹ o mais “importante”¹⁰ dos movimentos catalisadores da revolta, uma vez que a insurreição das mulheres relacionava-se à denúncia da agressividade entre as pessoas e ao meio-ambiente, sob o contexto do desenvolvimento das forças produtivas vigentes, eivadas pelo princípio de rendimento visivelmente masculino e agressivo, a ser vencido pela superação da civilização patriarcal, da sociedade de classes, da dicotomia homem-mulher. Para Marcuse, somente outro princípio de realidade, com Eros em ascendência sobre a agressividade e, conseqüentemente, com o fim do império das qualidades masculinas, qualidades de outra ordem [receptividade, sensibilidade, não-violência, afeto etc.] deixarão de ser dominadas pela energia destrutiva. O movimento de libertação das mulheres é, por isso, propulsor da vida como fim em si mesmo, rompedor do vínculo entre os sentidos e o intelecto com a agressividade, construtor de uma sociedade qualitativamente diferente, à medida que as características “femininas” não mais circunscrever-se-ão a apenas um gênero – a radicalidade do movimento está nesta

⁹ “Troisième force de la révolution”. MARCUSE, H. “Échec de la nouvelle gauche” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 30.

¹⁰ “Important”. MARCUSE, H. “Marxisme et féminisme” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 39.

negação da sociedade vigente em termos infra e superestruturais e na ciência de que superar a civilização patriarcal e a sociedade burguesa é condição para a libertação da mulher e do homem, ambos reprimidos pela ordem estabelecida e colocados em igualdade [incompleta e questionável] de trabalho abstrato. O “socialismo feminista”¹¹ representará a libertação dos dois gêneros em questão. Outro movimento catalisador da mudança social, e não classificado entre privilegiado ou subprivilegiado, é o *movimento ecologista*: também denunciador da agressividade, notadamente ao meio-ambiente, considera que a mudança social demanda transformações em instituições e em relações humanas [conscientes e inconscientes]. A estrutura [social e psíquica] destrutiva predominante mantém a agressão voltada ao progresso quantitativo do modo de produção em vigência, uma vez que fundamenta-se, em termos de economia psíquica, na supremacia de Thanatos sobre Eros, assim, articula agressividade com satisfações socialmente programadas e permitidas. O engajamento do movimento ecologista na luta contra a produtividade destrutiva expressa uma rebelião consciente e inconsciente, espiritual e pulsional, que, se vitoriosa, ampliaria, mediante a transformação nas instituições e na reorientação do “progresso”, a característica psíquica dos membros do movimento [predomínio de Eros sobre Thanatos] a contingentes populacionais maiores; com efeito, o movimento ecologista possui perfil político e psicológico à medida que luta pela pacificação da existência exterior [meio-ambiente] e interior [subordinação da energia destrutiva à erótica]. É pela politização da energia erótica que o movimento reinventa formas de protestos [novas linguagens, comportamentos, metas] em que as pulsões de vida lutam contra a destruição organizada do todo e a estrutura psíquica potencialmente capaz de trazer à baila um novo Auschwitz: o “eu” revolta-se contra as instituições veiculadoras da agressividade e esta é a força e a fraqueza do movimento ecologista – força por não se deixar cooptar pelo sistema geral de dominação, fraqueza por marginalizar-se em pequenos grupos.

Em todos eles – intelectuais, estudantes, grupos étnicos, moradores de guetos, movimentos de libertação nacional, movimento de mulheres e ecologistas – subjaz a nova sensibilidade resultante das alterações ocorridas na dinâmica produtiva do século XX: a opulência das sociedades industriais avançadas, de capitalismo monopolista, deu ensejo a uma estrutura psíquica vincada, em termos de ontogênese, pela corrosão do ego, diminuição do papel do pai provedor, mimetismo dos átomos sociais com as

¹¹ “*Socialism féministe*”. Idem, p. 55.

instituições gigantescas e pré-formação do superego desde tenra idade e controle das pessoas pelas mercadorias disponibilizadas em massa – fenômenos que tornam obsoletas a razão crítica, tal como desejada por Hegel, e o psiquismo dividido em três partes, tal como descrito por Freud. Em termos filogenéticos, instituições como escola, indústria cultural, bandos de jovens, clubes e associações e, de modo geral, agências de socialização extrafamiliar, ao operarem diretamente sobre um ego corroído ou não-formado, cooptam o átomo social à sociedade estabelecida, substituem o pai primevo e restritivo pelo pai permissivo [o consumo] e edificam a infatilização e a vida administrada por dessublimações repressivas, em lugar da construção da autonomia, tal como desejada por Kant. De tal forma alteradas pela realidade material, as hipóteses ontogenéticas e filogenéticas de Freud são questionadas e extrapoladas por Marcuse, que, a partir do contexto da opulência, argumenta acerca da possibilidade de superação da perenidade da repressão: o crescimento da produtividade poderia colocar em colapso a renúncia, o ascetismo, a exigência de trabalho alienado, de repressão às pulsões e estabelecer a diminuição da sublimação e o aumento da materialização da energia erótica – civilização e repressão não estariam necessária e eternamente entrelaçadas, como pensara Freud, desvinculariam-se em um momento histórico de amadurecimento civilizacional, caracterizado pela automação da produção eficiente e permissionário da erotização de novos organismos e instituições. Com efeito, em lugar da perenidade da repressão, delineada pelas hipóteses freudianas, o alvitre pensado por Marcuse é o de uma “civilização libidinal:”¹² a sublimação de Eros torna-se desnecessária e, uma vez liberta, a pulsão de vida traz à tona dimensões da vida até o momento reprimidas, a saber, a fantasia, a memória, a imaginação, a sensualidade, os jogos, a receptividade, a contemplação, o repouso, o sonho. Mas o progresso meramente quantitativo, continuador da repressão aos homens e ao meio-ambiente, não envereda, automaticamente, em direção à civilização libidinal, uma vez que está orientado, desde a fabricação do maquinário, pela racionalidade tecnológica. Mudança qualitativa demanda outras instituições, racionalidade, necessidade, moral, sexualidade. Trata-se, portanto, a partir das exigências e necessidades de Eros livre, procurar a solidariedade que transformaria a vida humana infra e superestruturalmente: com a “base instintual

¹² “*Libidinous civilization*”. MARCUSE, H. “Freedom and Freud’s theory of instincts” In: *Five Lectures: Psicanalysis, politics and utopia*. 2º ed. Trad. de Jeremy, J. Shapiro; Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970, p. 20.

para a liberdade”¹³ emergindo, cresce a necessidade de que o meio-ambiente que aloca o indivíduo caracterize-se pela pulsão de vida desagrilhoada – esta é a força da *nova sensibilidade* como mediadora entre o princípio de realidade estabelecido e o novo princípio de realidade, de acordo com Marcuse.

Aqueles que partilham desta nova sensibilidade emergente e prenunciadora de uma nova ordem são os que engajam-se e compõem os grupos acima citados, a Nova Esquerda está de tal forma assim caracterizada que a exigência de um meio-ambiente livre para indivíduos constituídos de Eros liberto não mais separe política e moral e que disponha a conduta e o pensamento das pessoas, como uma espécie de um “*a priori*”, para a contenção da agressividade e a ampliação da solidariedade e da liberdade – os grupos da oposição radical desejam novos pensamentos e sensações impossíveis de materializarem-se sob a sociedade estabelecida, veiculadora da agressividade desnecessária e eliminável, assim, tais grupos podem destravar a luta de classes. A possibilidade de ampliação da gratificação delinea a nova sensibilidade como força política e estética, uma vez que o princípio de realidade a ser edificado, embeleza o meio-ambiente e a vida humana: o “*ethos estético*”¹⁴ – *o princípio de realidade a ser construído* – não mais oporia imaginação e razão, ciência e poesia, conforme Marcuse argumentou em *Ensaio sobre a libertação*. Sob tal conjuntura, formar-se-ia um novo homem, prenunciado pelos ativistas da Nova Esquerda, uma “*nova antropologia*,”¹⁵ conforme o filósofo frankfurtiano argumentou em *O fim da utopia*, que desvincularia libido e agressividade e desmancharia aquilo que, em *Ensaio sobre a libertação*, havia sido descrito como a “*segunda natureza*”¹⁶ humana, cooptadora da consciência e da estrutura pulsional dos átomos sociais: vivendo em um meio-ambiente e social que possibilitaria o desempenho em atividades diferentes e, dessa forma, o desenvolvimento de faculdades também diferentes, como Marx e Engels haviam argumentado em *A ideologia alemã*. Contudo, Marcuse amplia a questão ao desenvolver a relação entre trabalho e jogo, assim, não opõe reino da necessidade e reino da liberdade: em lugar da tradicional tese marxiana de abolição do trabalho, o filósofo do século XX apregoa a *pacificação da existência*. O novo homem, tal como o novo princípio de realidade, é um projeto a ser construído, mas que, em nome do futuro, não exclui o presente: aqueles

¹³ “*Instinctual basis for freedom*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 04.

¹⁴ “*Aesthetic ethos*”. Idem, p. 24.

¹⁵ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 17.

¹⁶ “*Second nature*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 11.

que se engajam contra o princípio de desempenho o negam e expressam a nova sensibilidade que age com solidariedade à medida que é alternativa aos problemas insolúveis do capitalismo. O novo homem porta novas sensibilidade e consciência incompatíveis ao princípio de realidade ainda vigente: com sensibilidade não circunscrita apenas à passividade, mas com potencial de força produtiva, e com a razão não fechada à imaginação, mas contribuindo para embelezar a vida, o novo princípio de realidade, o *ethos estético*, configura-se como uma utopia concreta, da qual o novo homem se formaria.

A utopia da qual Marcuse trata é pensada historicamente: o projeto pode efetivar-se em virtude de forças contrarrevolucionárias não conseguirem contê-lo. Se há condições técnicas para a eliminação das mazelas peculiares à sociedade de classes e as demandas reivindicadas pelos grupos que prenunciam a nova sensibilidade [Nova Esquerda], mas se as forças produtivas estão orientadas para a organização, e não para a extinção da ordem estabelecida, torna-se necessária a luta para a edificação de um socialismo que atenda tais necessidades e que ajude a desenvolver ainda mais as novas necessidades, compassadas com o novo homem, não continuadoras do entrelaçamento entre libido e agressividade. A utopia e o socialismo pensados por Marcuse são estéticos e superariam a razão tecnológica que operou até mesmo por trás da experiência soviética e a concorrência dela com o bloco de países capitalistas, no século XX: em lugar do progresso quantitativo, a imaginação produtiva empreenderia novas máquinas e instituições que tornariam as coisas mais leves e suscetíveis à forma estética, não reificadas e agressivas. Trata-se de edificar um socialismo que “leve da ciência à utopia e não, com ainda acreditava Engels, de um caminho que vá da utopia à ciência,”¹⁷ tal socialismo, a acontecer em um estágio no qual o desenvolvimento das forças produtivas encontre-se maduro, supera os problemas civilizacionais em vigência e caracteriza-se por “possibilidades utópicas não [...] absolutamente utópicas.”¹⁸ Nesta “utopia concreta”¹⁹ de Marcuse, o socialismo não apenas abole a miséria, mas fecunda necessidades e satisfações livres da agressividade, por isso, enseja um “socialismo

¹⁷ MARCUSE, H. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, p. 14.

¹⁸ Idem, p. 22.

¹⁹ “*Utopie concrète*”. MARCUSE, H. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Manière, Paris: Gaalilée, 1976, p. 76.

integral”²⁰ *qualitativamente* transformador à medida que não repete a distribuição quantitativa de produtos veiculadores de falsas necessidades e ampliadores da servidão.

Para o Autor, uma vez que pulsa a liberdade nos grupos de oposição acima retratados, seria necessário viabilizar a conexão entre eles, bem como a adição de forças com os frustrados que ainda estão integrados ao capitalismo monopolista controlador de todos os âmbitos sociais [dos trabalhadores não-especializados à *intelligentsia* técnico-científica, das atividades primária à terciária] e dos contingentes não necessariamente proletários – a frustração atingia quase toda a população, assim, era necessário escapar do fetichismo do proletariado para aglutinar forças entre os descontentes com o capitalismo. Em lugar da unidimensionalidade, descrita em *Contrarrevolução e revolta* como fenômeno superficial, o diagnóstico era o de uma encruzilhada entre revolta ou contrarrevolução. A Nova Esquerda, apoiada em grupos dissidentes que denunciavam a frustração ensejada pelas falsas necessidades repositoras da carência, mostrava que necessidades transcendentais à ordem estabelecida poderiam superar a frustração: negavam o *status quo*, ensejavam a revolta e formavam consciência dos problemas impossíveis de serem resolvidos sob as condições vigentes. Era a Nova Esquerda, e não a ordem, que não abria mão da liberdade individual, de necessidades não-materiais, da solidariedade e da cooperação, da igualdade de gêneros, da denúncia do racismo e da discriminação, da libertação do Terceiro Mundo, da paz, da ampliação dos direitos civis, sociais e humanos, da satisfação erótico-estética, da preservação do meio-ambiente. Ela unia razão e sensibilidade e suas atividades gestavam educação política necessária à mudança qualitativa à medida que, pela longa marcha mediante as instituições e pela formação de contra-instituições mostrava a possibilidade de outro princípio de realidade, não-agressivo e, ao mesmo tempo, eficiente. Para aumentar sua efetividade, Marcuse argumentava que ela tinha de se unir em uma Frente Única para fortalecer-se diante da potencial contrarrevolução e para catalisar os protestos para a mudança social qualitativa [há casos, contudo, como no da guerra de guerrilhas, em que o sucesso dos grupos de oposição depende de atividades dispersas, em lugar de unidas]; em outras palavras, com crescimento quantitativo, os grupos de oposição alcançariam forças suficientes para superarem o modo de produção capitalista e construir o socialismo integral mediante outras formas de organização política [conselhos que não limitavam

²⁰ MARCUSE, H. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 13.

ou embargavam a espontaneidade] que não as da ordem capitalista ou as do antigo bloco ligado à URSS.

Outra parte do projeto emancipatório de Marcuse, relacionada à Nova Esquerda e à nova sensibilidade, é a relevância da estética para a edificação de um princípio de realidade superador do princípio de desempenho: ao mesmo tempo em que exerce papel político na luta contra a sociedade estabelecida, a arte não é subsumida pela esfera política e não perde autonomia, à medida que a liberdade e a felicidade, não existentes na realidade, são preservadas na memória, na imaginação e na fantasia, consciente e inconscientemente; assim, o artista mantém viva a hipótese da civilização libidinal, mesmo que não se engaje politicamente.

Desde *Eros e civilização*, a utopia marcusiana delinea a possível convergência entre arte e tecnologia em um princípio de realidade diferente do estabelecido e pacificador da existência: com a vitória sobre a escassez e o amadurecimento das forças produtivas, esvaziam-se a legitimidade material e ideológica da mais-repressão, das falsas necessidades, da repressão primária às pulsões e dos valores ascéticos e agressivos da sociedade industrial avançada. O caminho para o *ethos* estético, o princípio de realidade em que a vida torna-se uma obra de arte, estava pavimentado pela possibilidade de alteração da meta, da característica da técnica e do progresso [qualitativo], bem como da razão, dos sentidos, das necessidades, da economia libidinal e dos valores.

Seria possível efetivar a *redução estética*, tal como Marcuse afirmara em *O homem unidimensional*: a ideia de beleza, reveladora das potencialidades transcendentais em relação ao que está concretizado, mostra o essencial que está e que não está efetivado na realidade; assim, diferencia o contingente do opressivo e torna perceptível e desejável a liberdade e a gratificação ainda não realizadas. Compassada com a técnica, torna possível a materialização de objetos que dão forma e matéria à liberdade, embelezam o mundo e voltam-se para a emancipação [em lugar do lucro, da guerra, do desperdício, da agressão ao meio-ambiente etc.], uma vez que a causa final [racionalidade permissionária de imaginação e construção de conceitos, objetos, instituições...] é, como a Antiguidade Grega já mostrou, peculiar à arte e à técnica; uma Razão, na Modernidade, que caracterize-se como emancipatória pode ser edificada sem que se oponha à arte e à sensação, e que pode ancorar-se nesta, para, assim, razão, arte, técnica e sensibilidade convergirem no sentido da pacificação da existência. A diminuição do trabalho social necessário em virtude da maturidade das forças

produtivas [mas Marcuse adverte que o maquinário precisa ser reconstruído para não operar instrumentalmente sobre o meio-ambiente e sobre o meio-social]; a liberdade que a ciência pode ganhar em relação aos interesses particulares e suas irracionalidades; a edificação da Razão pós-tecnológica não voltada à repressão, mas à pacificação da existência; o conseqüente desenvolvimento de necessidades diferentes das vigentes [paz, calma, solidão, privacidade, tranquilidade, alegria, demanda por meio-ambiente como meio de gratificação, ampliação da democracia, da cooperação]; a formação de uma estrutura psíquica que re-erotize o organismo, à medida que as energias pulsionais não mais estariam controladas pelo princípio de desempenho e pela mais-repressão, que Eros deixaria de ser governado por Thanatos; subjetividades não mais veiculadoras de renúncias e tabus contra si mesmas – tratam-se de fenômenos que expressam a conversão entre arte e técnica à medida que a meta é ampliar possibilidades de vida. Eis a ideia de *redução estética*, que Marcuse busca em Hegel: a felicidade e a liberdade deixariam de ser *promesse*, seriam uma “utopia fundamentada” em “condições e possibilidades que há muito se tornaram possibilidades realizáveis.”²¹

Em tal utopia, a emancipação dos sentidos é tão importante quanto a da razão, a edificação de novas necessidades [compassadas com o princípio de realidade a ser formado] tão importante quanto o suprimento delas: na vitória sobre a escassez e na superação do princípio de desempenho, entrelaçam-se razão, sensibilidade, imaginação, técnica, política, moral e beleza para a efetivação “humanização progressiva,”²² à medida que o novo homem portaria outras faculdades e necessidades [em compasso com o programa de paz e liberdade] que não as da sociedade industrial avançada. Com efeito, o entrelaçamento supracitado, uma vez que as necessidades humanas são históricas, enseja o socialismo que Marcuse qualifica como “integral.”²³ constituído com homens e mulheres que portam necessidades e satisfações peculiares à nova realidade, não separadas da vida material, não agressivas em relação ao meio-ambiente e ao meio-social e, ao contrário, estimuladoras da vida, beleza e da pacificação – eis o *a priori* de uma sociedade livre que impede a repetição do “velho Adão.”²⁴ Prenunciaram e fundamentaram filosoficamente a civilização não-repressiva, o Marx de 1844, Kant e Schiller [além das referências de Marcuse às categorias freudianas]: eles implodiram a

²¹ MARCUSE, H. “A noção de progresso à luz da psicanálise” In: *Cultura e Psicanálise*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 200, p. 138.

²² Idem, p. 113.

²³ MARCUSE, H. *Contrarrevolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973, p. 13.

²⁴ Idem, p. 66.

fronteira canônica entre razão, sentidos e imaginação – tais faculdades são históricas e, por isso, plásticas; os sentidos não são apenas receptivos; a razão se sensibiliza; homem e natureza são reconciliados; bem como liberdade e necessidade, universal e particular. Portanto, a arte, sobremaneira em Schiller, ganha dimensão política à medida que, concatenando razão e sentidos, mostra os limites do princípio de realidade estabelecido [repressor dos sentidos, divisor de trabalho e fruição, meio e fim, conhecimento e caráter, faculdade analítica e fantasia], elabora um fundamento objetivo do Belo para julgar as belezas particulares, assim, integra as esferas da estética, da ética e da política. A radicalidade *filosófica* de entrelaçar razão, sensação e imaginação, vislumbrando um princípio de realidade não-repressivo, como Marcuse em *Eros e civilização*, ao unir Prometeu, trabalhando, e Orfeu, cantando, é relacionável à radicalidade da *Nova Esquerda* ao entrelaçar beleza, moral e política. Em ambas, há prefiguração de novas necessidades [estéticas] que demandam novas vivências, novos pensamentos e novas percepções, reconstrução da realidade material e intelectual, formação de meio-ambiente e meio-social *estéticos*.

Trata-se, assim, de um princípio de realidade qualitativamente diferente, superador do princípio de desempenho, a saber, o *ethos* estético [que também pode ser pensado como utopia concreta e como socialismo integral]: a beleza deixa de ser circunscrita aos museus e às páginas dos livros e se efetiva como força produtiva, a razão, a ciência e a técnica deixam de se orientar pelo princípio instrumental de dominação da natureza e do homem e incluem as contribuições da arte e da imaginação para satisfação de necessidades libertas do princípio de desempenho e da mais-repressão: poesia e ciência, subjetividade e objetividade, razão e sentidos, moral e sensibilidade, beleza e pulsões primárias, interpenetram-se para edificar a “*Forma*”²⁵ de uma sociedade voltada para a pacificação da existência e um tipo de Razão denominada de “pós-tecnológica”. O belo, que já atua como exigência dos grupos engajados da Nova Esquerda, é uma demanda não atendida pela sociedade industrial avançada e somente o [novo] princípio de realidade pensado por Marcuse, concomitantemente estético e político, tornaria a própria realidade uma obra de arte e materializaria as reivindicações que pulsam nos ativistas, à medida que efetivaria a ampliação e o embelezamento da existência [pacificada, com fim em si mesma], configurando-se

²⁵ “*Form*”. MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Boston: Beacon, 1969, p. 25.

como força produtiva [não-instrumental] não apartada da arte, da fantasia, da imaginação e da sensibilidade.

Em termos de engajamento artístico para a superação do princípio de realidade e alcance do *ethos* estético, Marcuse envereda, ao contrário da tese apregoada pelo marxismo ortodoxo e de movimentos ligados à Revolução Cultural, pela manutenção do hiato entre arte [estética] e realidade [política]: o potencial subversivo da primeira reside em si mesma – na forma de comunicação rompedora da linguagem orwelliana, na harmonia, no ritmo, nos sons, no contraste, na proporção, na simetria, no equilíbrio, nas cores, na métrica, no estilo que estabelecem, para a obra de arte, estrutura e ordem próprias, a “forma estética”²⁶ [*ästhetischen Form*]. Assim, o engajamento artístico não ocorre pelo conteúdo social e político do construto estético, mas pela forma que este adota e transfigura a realidade dada, nega-a e a abre para outras dimensões que mostram a possibilidade de libertação: se a arte se traduzir em práxis, se deixar de *alienar-se* em relação a ela, se tornar-se operacional, se tornar-se parte da superestrutura redutível à infraestrutura, se for arregimentada por uma classe social e adotar apenas uma forma como pretensamente revolucionária em detrimento de outras [tal como o marxismo ortodoxo, ao lançar-mão do realismo e condenar outras correntes artísticas], se pretender colonizar Eros e Thanatos com uma particularidade ou outra da luta de classes, perde radicalidade à medida que deixa de tensionar/desafiar a realidade, de se comprometer com o universal, de transformar imaginariamente o mundo objetual e inventar outro pela ficção, de mostrar que é qualitativamente superior em relação à realidade estabelecida, de esclarecer que esta é uma mistificação, de valorizar a consciência individual importante na luta pela liberdade, de relacionar-se com as demandas de nova sensibilidade e de nova economia libidinal, de entrelaçar Eros e Belo. Ademais, o cultivo da forma estética ataca as raízes do capitalismo no próprio indivíduo ao propiciar que ele perceba [pelo aguçamento da sensibilidade, pela reativação da recordação, pela não-repressão à fantasia, pelo desenvolvimento de uma consciência não-conformista e aumento do seu poder cognitivo] e questione os valores operacionais do capitalismo. Contudo, a despeito da defesa da forma estética e da autonomia intransigente da arte, Marcuse não coloca forma e conteúdo em oposição: a arte continua fazendo parte da realidade e a forma que adota também torna-se conteúdo; ela, ao mesmo tempo, incorpora e metamorfoseia a matéria para torná-la

²⁶ Idem, p. 83.

qualitativamente diferente em relação ao *status quo*. Trata-se de transformar a matéria, reordená-la, mimetizá-la estilisticamente [“mimese crítica”²⁷] e, assim, transvalorá-la: não há oposição entre forma e conteúdo e nem entre mimese e distanciamento – a experiência estética intensifica a percepção a ponto de possibilitar a desmistificação do material dado, partindo dele e o submetendo à forma estética, tal como na literatura ao reordenar os fatos e dizer o que está silenciado pelo *establishment*.

Côncio dos aspectos afirmativo e subversivo da arte, Marcuse sabe que ela contribui tanto para a edificação de uma sociedade qualitativamente diferente quanto para a redenção da sociedade em vigência: a catarse inerente ao construto estético desmistifica e denuncia o destino imposto ao indivíduo ao mesmo tempo em que produz fruição no público ao empreender a representação do sofrimento. Tal tensão entre afirmação e negação é reconhecida por Marcuse em uma concepção dialética da arte burguesa: a obra de arte, concomitantemente, evoca outra realidade e reconcilia-se com ela, tal como em Shakespeare, Baudelaire e Flaubert – a beleza e a ternura de suas personagens não são apenas resignação e demanda por repressão às pulsões, mas a oportunidade que os dissidentes ganham para falarem. O particular é ressignificado à medida que é tratado pela ordem estética e torna-se a ela submetido [alienação artística]; assim, o mundo objetual, que não imita o mundo automaticamente, deixa de subtrair dos fenômenos os âmbitos da sensibilidade, da imaginação, da racionalidade não-instrumental. Desse ponto de vista, mais que esta ou aquela forma estilística, todas as formas são subversivas à medida que empreendem outro mundo objetual, mas derivado do vigente e harmonizando-se com ele.

O projeto emancipatório pensado por Marcuse significa, assim, a superação do princípio de realidade vigente, o *princípio de desempenho*, pelo princípio de realidade que pacifique a existência, o *ethos estético*. O vigor da argumentação do Autor não está, apenas, na categorização da possível passagem entre tais princípios de realidade, não somente em mostrar as diferenças entre repressão e mais-repressão, entre sublimação e dessublimação repressiva, entre razão tecnológica/instrumental e razão pós-tecnológica, entre falsas necessidades e demanda por novas necessidades, entre indústria cultural e grande arte, entre velha e Nova Esquerda; em verdade, a riqueza com que executa o espírito e o método da Teoria Crítica e do materialismo histórico, muitas vezes para mostrar a petrificação do próprio marxismo em sua vertente ortodoxa, oferece a abertura

²⁷ MARCUSE, H. *A Dimensão Estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999, p. 49.

e a necessidade de [re]fazer a teoria e a sua relação com a práxis perenemente, a fim de vencer a crise da sociedade estabelecida e do próprio pensamento. Imaginava-se, entre o final do século XIX e o início do século XX, que o capitalismo alcançaria sua crise derradeira e entraria em colapso, hipótese refutada pela continuidade do modo de produção e de estratégias que garantiram sua sobrevivência [imperialismo, capitalismo de estado etc.]; contudo, em lugar de reproduzir os conceitos e pretrificá-los, colocando o próprio pensamento em crise, Marcuse revisou e reconstruiu a teoria, usando o espírito do materialismo histórico contra sua própria ossificação, contra o dogmatismo dos partidos que se declaravam marxistas: o Autor rompeu as fronteiras teóricas limitadoras do pensamento e abriu o diálogo²⁸ crítico do materialismo histórico com a fenomenologia, a Psicanálise, a Antropologia, a Sociologia, a Linguística, as produções filosóficas de Kant, Hegel, Schiller, Nietzsche, não se entregou ao determinismo econômico e científico, nunca negligenciou a importância do indivíduo e nem apartou a produção teórica da práxis.

²⁸ Na classificação de Douglas Kellner, todos os três estágios do pensamento de Marcuse, o marxismo heideggeriano [1928-1933], a Teoria Crítica ortodoxa [1933-1941] e o mais autoral deles [Pós-Segunda Guerra], mostram a maneira heterodoxa e não-dogmática com a qual o filósofo frankfurtiano trata o materialismo histórico, em particular, e a reflexão filosófica, em geral. [KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 363]. Stephen Eric Bronner preferiu considerar a perspectiva de Marcuse como fusão das “ideias antropológicas do jovem Marx com o princípio do ‘jogo’ de Schiller e a metapsicologia de Freud. Suas preocupações derivavam das que haviam sido articuladas por Adorno nos anos 30” [BRONNER, S. E. *Da Teoria Crítica e seus teóricos*. Trad. de Tomás, R. Bueno, Cristina Meneguelo, Campinas: Papyrus, 1997, p. 19].

REFERÊNCIAS

1 – Obras de Herbert Marcuse

1.1 – Obras em alemão e em inglês

MARCUSE, Herbert. *Scriften [Band 1 bis 9]*. Springe [Deutschland]: Zu Klampen, 2004.

_____. *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud with a new preface by the author*. London: Sphere books, s/d.

_____. *One-dimensional man: studies in the ideology of advanced industrial society*. 2° printing. London/New York: Routledge, 2002.

_____. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

_____. *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*. 2° printing. Trad. de Jeremy J. Shapiro e Shierry M. Weber, Boston: Beacon, 1970.

_____. “Lecture on education, Brooklyn College, 1968”; “Lecture on higher education and politics, Berkeley, 1975” In: KELLNER, D.; LEWIS, T.; PIERCE, C.; CHO, K. D. *Marcuse’s challenge to education*. Lanham [USA]: Rowman & Littlefield, 2009.

1.2 – Obras do Autor traduzidas para o francês, o espanhol e o português.

_____. “Les Manuscrits Economic-Philosophiques de Marx: Nouvelles Sources Pour l’interprétation des Fondements du Matérialisme Historique” In: *Philosophie et Révolution*. Traduction de Cornélius Heim, Paris: Editions Denoël, 1969.

_____. “Théorie et pratique” In: *Actuels*. Trad. de Jean-Marie Menière, Paris: Galilée, 1976.

_____. *Entre hermenêutica y teoría crítica: artículos 1929-1931*. Trad. de José Manuel Romero Cuevas, Barcelona: Herder, 2011.

_____. *La sociedade carnívora*. Trad. de Miguel Grinberg, Buenos Aires: Godot, 2011.

_____. *Razão e Revolução: Hegel e o Advento da Teoria Social*. 2° ed. Trad. de Marília Barroso, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *Cultura e Sociedade vol. I*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. *Cultura e Sociedade vol. II*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

_____. *Marxismo soviético: uma análise crítica*. Trad. de Carlos Weber, Rio de Janeiro: Saga, 1969.

_____. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Trad. de Giasone Rebuá, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.

_____. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. 7º ed., Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. *Contra-revolução e revolta*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

_____. *A Dimensão Estética*. Trad. de Maria Elisabete Costa, Lisboa: Edições 70, 1999.

_____. *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: Editora da Unesp, 1999.

_____. *Cultura e Psicanálise*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Robespierre de Oliveira, Isabel Loureiro. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. *O fim da utopia*. Trad. de Carlos Nelson Coutinho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

_____. “Tolerância repressiva” In: WOLFF, R. P.; MOORE JR., B.; MARCUSE, H. *Crítica da tolerância pura*. Trad. de Ruy Jungmann, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1970.

_____. “Libertando-se da sociedade opulenta” In: COOPER, D. [Org.] *Dialética da libertação*. Trad. de Edward Jorge, Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

_____. “Perspectivas do Socialismo na Sociedade Industrial Avançada” In: LOUREIRO, Isabel (Org.) *A Grande Recusa Hoje*. Trad. de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis: Editora Vozes, 1999.

_____. “Sobre o conceito de negação na dialética” In: *Ideias sobre uma Teoria Crítica da sociedade*. Trad. de Fausto Guimarães, Rio de Janeiro: Zahar editores, 1972.

2 – Obras de outros filósofos e pensadores

ADORNO, T. *Minima Moralia: reflexões a partir da vida danificada*. 2º ed. Trad. de Luiz Eduardo Bicca, São Paulo: Ática, 1993.

_____. *Educação e Emancipação*. 2º ed. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2000.

_____. *Theorie der Halbbildung*. Frankfurt am Main: SuhrKamp, 2006.

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Trad. de Guido Antonio de Almeida, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

ARISTÓTELES. “Poética” In: *Os Pensadores vol. 2*. Trad. de Leonel Vallandro e de Gerd Bornheim, São Paulo: Nova Cultural, 1987.

BABEUF; BLANQUI; FOURIER; SAINT-SIMON. *O socialismo pré-marxista*. 2º ed. Trad. de Olinto Beckerman, São Paulo: Global, 1986.

BENJAMIN, W. “A obra de arte na época de suas técnicas de reprodução” In: BENJAMIN, Walter; HORKHEIMER, M.; ADORNO; T.; HABERMAS; J. *Textos escolhidos [Os Pensadores]*. Trad. de José Lino Grünnewald, São Paulo: Abril Cultural, 1975.

DAVIS, A. *Mulheres, raça e classe*. Trad. de Heci Regina Candiani, São Paulo: Boitempo, 2016.

DEBORD, G. *A sociedade do espetáculo*. Trad. de Estela dos Santos Abreu, Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.

DELEUZE, G. *A Filosofia Crítica de Kant*. Trad. de Germiniano Franco, Lisboa: Edições 70, 1963.

ENGELS, F. *A situação da classe trabalhadora na Inglaterra*. 2º ed. Trad. de Rosa Camargo Artigas, Reginaldo Forti, São Paulo: Global, 1985.

_____. *Anti-Dühring: filosofia, economia, política, socialismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. *Do socialismo utópico ao socialismo científico*. 10º ed. São Paulo: Global, 1989.

_____. *Política*. Trad. de José Paulo Netto [et al.], São Paulo: Ática, 1981.

EPICURO. “Antologia de Textos de Epicuro” In: *Os pensadores*. Trad. de Agostinho da Silva, São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. *Carta Sobre a Felicidade [A Meneceu]*. Trad. de Álvaro Lorencini e Enzo Del Carratore, São Paulo: Editora da Unesp, 1997.

FREUD, S. *Escritos sobre a Psicologia do inconsciente vol. I*. Trad. de E. V. K. S. Susemihl, H. Araujo, M. R. Salzano e L. A. Hanns, Rio de Janeiro: Imago, 2004.

_____. *Escritos sobre a Psicologia do inconsciente vol. II*. Trad. de C. Dornbusch, H. Araujo, M. R. Salzano e L. A. Hanns, Rio de Janeiro: Imago, 2006.

_____. *Cinco lições de Psicanálise; Contribuições à Psicologia do amor*. Trad. de Durval Marcondes, J. Barbosa Corrêa, Clotilde Costa, Jayme Salomão, Davi Mussa, Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. *Além do princípio do prazer*. Trad. de Christiano Monteiro Oiticica, Rio de Janeiro: Imago, 1975.

_____. *Formulações sobre os dois princípios do funcionamento mental*. Trad. de José Octavio de Aguiar Abreu, Rio de Janeiro: Imago, s.d.

_____. *O Ego e o Id*. Trad. de José Octavio de Aguiar, Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. *Moisés e o monoteísmo*. Trad. de Maria Aparecida Moraes Rego, Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. *Os Pensadores*. Trad. de Durval Marcondes, J. Barbosa Correa, Themira de Oliveira Brito, Paulo Henrique Brito, José Octávio de Aguiar Abreu, São Paulo: Abril Cultural, 1978.

FROMM, E. *O medo à liberdade*. 8º ed. Trad. de Octavio Alves Velho, Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

HABERMAS, J. *Mudança estrutural na esfera pública: investigações quanto a uma categoria da sociedade burguesa*. Trad. de Flávio R. Kothe, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1984.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento, São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. “Técnica e ciência como ideologia” In: *Benjamin, Habermas, Horkheimer e Adorno [Os Pensadores]*. 2º ed. Trad. de Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic, São Paulo: Abril Cultural, 1983.

HEGEL, G. W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses, Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; USF, 2002.

_____. *Os pensadores*. Trad. de Orlando Vitorino, São Paulo: Nova Cultural, 2005.

HEIDEGGER, M. “A questão da técnica” In: *Scintiae Studia*, São Paulo: vol. 5, nº 3, 2007, pp. 375-398.

HORKHEIMER, M. “The present situation of Social Philosophy and the tasks of an Institute for Social Research” In: *Between Philosophy and Social Science*. Trad. de Frederick Hanter, Matthew S. Kramer e John Torpey, Massachusetts, London: MIT Press, 1993.

_____. *Teoria Crítica: uma documentação*. Trad. de Hilde Cohn, São Paulo: Perspectiva, 2008.

_____. *Eclipse da razão*. 7º ed. Trad. de Sebastião Uchoa Leite, São Paulo: Centauro, 7º edição, 2007.

KANT, I. *Textos seletos*. 2º ed. Trad. de Floriano de Sousa Fernandes, Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. *Crítica da Razão Pura*. 4º ed. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Os pensadores*. Trad. de Valério Rohden, São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LUKÁCS, G. *História e consciência de classe: estudos sobre a dialética marxista*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *Sociologia*. Trad. de José Paulo Netto e Carlos Nelson Coutinho, São Paulo: Ática, 1981.

LUTERO, M. *A liberdade do cristão*. Tradução de Ciro Mioranza, São Paulo: Escala, 2007.

LUXEMBURG, R. *Reforma ou revolução?* 4º ed. Trad. de Manuel Augusto Araújo, Lisboa: Estampa, 1970.

MARX, K. *A miséria da Filosofia*. Trad. de José Paulo Netto, São Paulo: Global, 1985.

_____. *As lutas de classes na França [1848-1850]*. São Paulo: Global, 1986.

_____. *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. 4º ed. Trad. de Leandro Konder e Renato Guimarães, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

_____. *O Capital: crítica da Economia Política – Livro I: O processo de produção do capital*. 14º ed. Trad. de Reginaldo Sant'Anna, Rio de Janeiro/São Paulo: Bertand Brasil, 1994.

MARX, K.; ENGELS; F. *História*. Trad. de Florestan Fernandes, Viktor Von Ehrenreich, Flávio René Kothe, Régis Barbosa e Mário Curvello, São Paulo: Ática, 1989.

_____. *A Ideologia Alemã*. Trad. de Luis Cláudio de Castro e Costa, São Paulo: Martins Fontes, 1989.

_____. *Manifesto do partido comunista*. 9º ed. São Paulo: Global, 1993.

MILLS, C. W. *A nova classe média [White Colar]*. Trad. de Vera Borba. Rio de Janeiro: Zahar, 1969.

_____. *A imaginação sociológica*. 6º ed. Trad. de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar, 1982.

_____. *Sobre o artesanato intelectual e outros ensaios*. Trad. de Maria Luiza X. de A. Borges, Rio de Janeiro: Zahar, 2009.

NEUMANN, F. *Behemoth: the structure and practice of National Socialism, 1933-1944*. Chicago: Ivan R. Dee, 2009.

_____. *Estado democrático e estado autoritário*. Trad. de Luiz Corção, Rio de Janeiro: Zahar editores, 1969.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da moral: uma polêmica*. Trad. de Paulo César de Souza, São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

PLATÃO. *Os Pensadores*. Trad. de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, São Paulo: Abril Cultural, 1972.

_____. *Górgias*. 3º ed. Trad. de Jaime Bruna, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

POLLOCK, F. "State Capitalism: its possibilities and limitations" in ARATO, A.; GEBHARDT, E. *The essential Frankfurt School reader*. New York: Continuum, 1992.

PROUDHON. *Política*. Trad. de Célia Gambini e Eunice Ornelas Setti, São Paulo: Ática, 1986.

SMITH, A. *Teoria dos sentimentos morais ou ensaio para uma análise dos princípios pelos quais os homens naturalmente julgam a conduta e o caráter, primeiro de seus próximos, depois de si mesmos*. Trad. de Lya Luft, São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. "Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações" In: SMITH, A.; RICARDO, D. *Os pensadores*. Trad. de Conceição Jardim Maria do Carmo Cary e Eduardo Lúcio Nogueira, São Paulo: Abril, 1974.

SCHILLER, F. *A educação estética do homem numa série de cartas*. Trad. de Roberto Schwarz e Márcio Suzuki, São Paulo: Iluminuras, 2011.

WEBER, M. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. 13º ed. Tradução de M. Irene de Q. F. Szmrecsányi e Tomás J. M. K. Szmrecsányi, São Paulo: Pioneira, 1999.

_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Trad. de José Marcos Mariani de Macedo, São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ensaio de Sociologia*. 2º ed. Trad. de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar editores, 1971.

ABDO, S. “Sobre o problema da autonomia da arte e suas implicações hermenêuticas e ontológicas” In: *Kriterion*. Belo Horizonte: UFMG, n° 112, dezembro de 2005, pp. 357-366.

ARAUJO, T. R. “Barbárie institucionalizada: a indústria cultural e a dominação irrestrita das massas” In: CARVALHO, M. [org.] *Teoria Crítica*. São Paulo: ANPOF, 2015.

ARANTES, P. E. *O novo tempo do mundo: e outros estudos sobre a era da emergência*. São Paulo: Boitempo: 2014.

_____. “Recordações da recepção brasileira de Marcuse” In: *Zero à esquerda*. São Paulo: Conrad, 2004, pp. 149-154.

BARBOSA, C. A. *A leitura de Freud por Marcuse em Eros e civilização: alguns elementos*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1996.

ASSOUN, P.-L. *A Escola de Frankfurt*. Trad. de Helena Cardoso, São Paulo: Ática, 1991.

AVRITZER, L. “Teoria Crítica e teoria tradicional: do diagnóstico da impossibilidade da democracia ao conceito de esfera pública” In: *Novos Estudos*. São Paulo: Cebrap, n° 53, março de 1999, pp. 167-188.

BARAN, P. A.; SWEEZY, P. M. *Capitalismo monopolista: ensaio sobre a ordem econômica e social americana*. 2° ed. Trad. de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

BARBOSA, R. “A educação do homem e a educação estética do homem” In: HUSSAK, P.; VIEIRA, V [orgs]. *Educação estética: de Schiller a Marcuse*. Rio de Janeiro: NAU; EDUR, 2001.

_____. “Marcuse e a crítica estética da modernidade. Uma nova educação estética?” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

BARROS, J. N. da S. *Herbert Marcuse: utopia e dialética da libertação*. Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

BORGES, A. S. *Cultura, formação e subjetividade no pensamento de Herbert Marcuse*. Bragança Paulista: Edusf, 2003.

BRONNER, S. E. *Da Teoria Crítica e seus teóricos*. Trad. de Tomás R. Bueno, Cristina Meneguelo, Campinas: Papirus, 1997.

BUENO, S. F. “Marcuse e a análise do fascismo” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

CAMARGO, P. R. *Sobre a relação entre tecnologia e consciência segundo o pensamento de Marcuse*. Dissertação de mestrado em Psicologia social. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1997.

CAMPOS, M. T. C. *Marcuse: realidade e utopia*. São Paulo: Annablume, 2004.

_____. “A comunicação de massa na sociedade unidimensional” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

CARNEIRO, S. R. G. *Herbert Marcuse e a biopolítica*. Tese de doutorado em Filosofia, São Paulo: Universidade de São Paulo, 2014.

_____. “O caráter histórico da teoria dos instintos de Freud. Leituras de H. Marcuse” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

_____. “*Performance principle e performance art: Herbert Marcuse e a normatividade do sensível*” In: KANGUSSU, I.; SILVA, C. V. [orgs.] *Fantasia & crítica*. Belo Horizonte: ABRE, 2012.

CRITELLI, D. “Martin Heidegger e a essência da técnica” In: *Margem*, nº 16, São Paulo, 2002, pp. 83-89.

DUARTE, R.; FIGUEIREDO, V. [orgs.] *Mimesis e Expressão*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

DUARTE, R. *Teoria Crítica da indústria cultural*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

_____. “Diferenças na concepção do estético em Marcuse e Adorno” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

DURÃO, F. A.; ZUIN, A.; VAZ, A. F [orgs.] *A indústria cultural hoje*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ESTEVES, A. A. *Sociedade administrada em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2010.

_____. *A “classe C” vai ao Paraíso? A estratificação social do Brasil no início do século XXI*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2015.

_____. “Liberdade e Esclarecimento: da esperança kantiana à aporia segundo Horkheimer e Adorno” In: *Intuitio*. Porto Alegre: PUC-RS, vol. 2, n° 3, 2009, pp. 30-55.

ESTEVEZ, A. A.; VALVERDE, A. J. R. “Educação e emancipação em Adorno e Marcuse” In: *Cognitio-Estudos*. São Paulo: vol. 13, n° 2, 2016, pp. 256-276.

FAGGION, A. “Justiça e beneficência: notas sobre uma possível aproximação entre Immanuel Kant e Adam Smith” In: *Aurora*. Curitiba: Vol. 28, n° 34, 2016, pp. 391-408.

FEENBERG, A. “Fenomenologia de Marcuse: lendo o capítulo seis de *O homem unidimensional*” In: KANGUSSU, I.; SILVA, C. V. [orgs.] *Fantasia & crítica*. Belo Horizonte: ABRE, 2012.

FERRARI, S. C. M. “Kafka, Benjamin: o natural e o sobrenatural” In: *Trans/form/ação*. Marília: UNESP, vol. 30, n° 2, 2007.

FREITAS, V. “O dissonante e o demoníaco: a insuficiência do negativo na teoria erótica e estética de Marcuse” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

GATTI, L. F. “Theodor Adorno: indústria cultural e crítica da cultura” In: NOBRE, M. [org.] *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papyrus, 2008.

GAGNEBIN, J. M. 2° ed. *Sete aulas sobre linguagem, memória e História*. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

GIDDENS, A. *Política, Sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo*. Trad. de Cibele Saliba Rizek, São Paulo: UNESP, 1998.

GONÇALVES, M. C. F. “Trabalho e prazer: entre a redução de uma síntese ao tempo improdutivo do lazer e a esperança da ampliação futura da liberdade do tempo” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

GORDON, A. *Lukács e Marcuse: um debate sobre a estética*. Dissertação de Mestrado em Filosofia, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2009.

GUTIÉRREZ, E. “Sobre el placer excedente. De Marcuse a Aristoteles” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

HERRERA, M. “A sensibilidade como experiência da liberdade: arte e reapropriação da subjetividade” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

HUSSAK, P.; VIEIRA, V. [orgs.]. *Educação estética: de Schiller a Marcuse*. Rio de Janeiro: Nau/Edur, 2011.

JANSEN, P. E. “The desire for community. Herbert Marcuse on the inadequacies of governmental utopias” In: KANGUSSU, I.; SILVA, C. V. [orgs.] *Fantasia & crítica*. Belo Horizonte: ABRE, 2012.

JAY, M.. *The Dialectical Imagination: a History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-1950*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1996.

_____. “Is experience still in crisis? Reflections on a Frankfurt School lament” In: *Kriterion*, Belo Horizonte: UFMG, n° 100, julho a dezembro de 1999, pp. 09-25.

JESUS, C. *Tecnologia e sociedade: reflexões a partir de Herbert Marcuse*. São Paulo: LP-Books, 2013.

KANGUSSU, I. “Eros, civilização e *phantasia*” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

KELLNER, D. *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: MARCUSE, H. *Tecnologia, guerra e fascismo*. Trad. de Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: UNESP, 1999.

_____. “Introduction to the second edition” In: MARCUSE, H. *One-dimensional Man*. New York, London: Routledge, 2° ed., 2002.

_____. “Herbert Marcuse e a dialética da libertação: reflexões por ocasião do 50° aniversário de Eros e civilização” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

_____. *Marcuse, liberation and radical ecology*. Disponível em: <<http://www.uta.edu/huma/iluminations/kell11.htm>>. Acesso: 02-2-2016.

LEBRUN, G. “Os dois Marcuse” In: *Passeios ao Léu*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

LOUREIRO, I. “Repensando o Progresso” In: *Revista Praga*, n° 7.

_____. “Herbert Marcuse: cem anos” In: *Crítica Marxista*, São Paulo: Boitempo, n° 7, 1998, pp. 157-163.

_____. *Herbert Marcuse e Lacely: um paralelo*. Disponível em: <<http://paje.fe.usp.br/~mbarbosa/grupo/hml.pdf>>. Acesso: 10-2-2015.

MAAR, W. L. *O que é política*. 16° ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. “Marcuse: em busca de uma ética materialista” In: MARCUSE, H. *Cultura e Sociedade vol. 1*. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Isabel Maria Loureiro e Robespierre de Oliveira, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

_____. “Ideologia, tecnologia e ‘Grande Recusa’: a atualidade de Marcuse” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

_____. *Esfera pública como conceito dialético: ilusão e realidade*. Disponível em: <<http://www.biblionline.ufpb.br/ojs/index.php/problemata/article/viewFile/15015/8530>>. Acesso: 16-09-2016.

MATOS, O. C. F. *Os arcanos do inteiramente outro: a Escola de Frankfurt, a melancolia e a revolução*. São Paulo: Brasiliense, 1989.

MARIN, I. L. “Psicanálise e emancipação na Teoria Crítica” In: NOBRE, M. [org.] *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

MENDELSSOHN, M. “Sobre a pergunta: o que quer dizer ilustrar” In: *Discurso*. São Paulo: Discurso – USP, n° 19, 1992, pp. 59-65.

MENESES, P. *Para ler a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.

_____. *Hegel e a Fenomenologia do Espírito*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

_____. “Senhor e escravo: uma parábola da Filosofia Ocidental” In: *Síntese*, n° 21, 1981.

_____. “Sociedade civil e estado em Hegel” In: *Síntese*, n° 19, 1980.

_____. “A Filosofia Política de Hegel” In: *Síntese*, n° 22, 1981.

MERQUIOR, J. G. *Arte e sociedade em Marcuse, Adorno e Benjamin: ensaio crítico sobre a escola neohegeliana de Frankfurt*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1969.

MÉSZÁROS, I. *Marx: a teoria da alienação*. Trad. de Waltensir Dutra, Rio de Janeiro: Zahar editores, 1981.

_____. *O poder da ideologia*. Trad. de Magda Lopes. São Paulo: Ensaio, 1996.

_____. *Filosofia, ideologia e ciência social: ensaios de negação e afirmação*. Trad. do Laboratório de Tradução CENEX/FALE/UFMG, São Paulo: Ensaio, 1993.

_____. *A montanha que devemos conquistar: reflexões acerca do Estado*. Trad. de Maria Izabel Lagoa, São Paulo: Boitempo, 2015.

MOCQUARD, G.; REICH, W. *Marcuse y El freudomarsismo. Materialismo dialectico y psicoanalisis*. Trad. de Ramón Villalobos Zárata, D. F. México: Roca, 1973.

MUSSE, R. “A dialética como discurso do método” In: *Tempo Social*. São Paulo: USP, vol 17, nº 1, 2005.

_____. “Experiência individual e objetividade em *Minima moralia*” In: *Tempo Social*. São Paulo: USP, vol. 23, nº1, 2011.

PAULO NETTO, J. *Capitalismo e reificação*. São Paulo: Livraria Editora Ciências Humanas, 1981.

NICHOLSEN, S. W. “A culpa acumulada da humanidade: sobre o estético um mundo danificado” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

NOBRE, M. [org.] *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

_____. *A Teoria Crítica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

OLIVEIRA, R. de. “Dimensão estética e sociedade unidimensional” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

OLIVEIRA JÚNIOR, F. C. “A arte como elemento da efetividade da liberdade na Dimensão estética de Herbert Marcuse” In: CARVALHO, M. [org.] *Teoria Crítica*. São Paulo: ANPOF, 2015.

PEDROSO, G. J. T. “Entre o capitalismo de Estado e o Behemoth: o Instituto de Pesquisa Social e o fenômeno do fascismo” In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: USP, nº 15, agosto a dezembro de 2009, pp. 151-179.

PISANI, M. M. *Técnica, ciência e neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse*. Tese de doutorado em Filosofia. Universidade Federal de São Carlos, 2008.

PISANI, M. M. “Marcuse está superado? A grande recusa a Marcuse ou porquê ainda é preciso falar em *revolução*” In: ZUIN, A. A. S.; LASTÓRIA, L. A. C. N.; FRANCO, R. [orgs.]. *Teoria Crítica no Brasil e na América Latina*. São Paulo: Nankin, 2016.

PISANI, M. M. *Utopia e Psicanálise em Herbert Marcuse*. Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0101-31732006000200014&script=sci_arttext>. Acesso em 20-2-2015.

_____. “Marcuse e Freud: uma interpretação polêmica” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

_____. “Fantasia e crítica no fetichismo” In: KANGUSSU, I.; SILVA, C. V. [orgs.] *Fantasia & crítica*. Belo Horizonte: ABRE, 2012.

PISANI, M. M.; KLEIN, S. “A educação estética como educação política em Herbert Marcuse” In: *Estética e educação: de Schiller a Marcuse*. Rio de Janeiro: EDUR, 2011.

PRADO JR., B. “Entre o alvo e o objeto do desejo: Marcuse, crítico de Freud” In: PRADO JR., B. [org.] *Filosofia da Psicanálise*. São Paulo: Brasiliense, 1991.

PUCCI, B. [Org.]. *Teoria Crítica e educação: a questão da formação cultural na Escola de Frankfurt*. 2º ed. Petrópolis/São Carlos: Vozes/Edufscar, 1995.

REIS, I. M. de A. *O conceito de liberdade em Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Filosofia, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 2001.

ROUANET, S. P. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro/Fortaleza: Tempo brasileiro/Universidade Federal do Ceará, 1983.

_____. *Mal-estar na Modernidade: ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

ROBINSON, P. A. *A esquerda freudiana: Wilhelm Reich, Geza Roheim, Herbert Marcuse*. Trad. de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1971.

RODRIGUEZ, J. R. “Franz Neumann: o direito liberal para além de si mesmo” In: NOBRE, M. [org.] *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

ROSA FILHO, S. “Marcuse e a verdade do hegelianismo” In: *Cadernos de Ética e Filosofia Política*. São Paulo: USP, Nº 27, 2015, pp.156-160.

ROZITCHNER, L. *Freud e o problema do poder*. Trad. de Marta Maria Okamoto e Luiz Gonzaga Braga Filho, São Paulo: Escuta, 1989.

RUGITSKY, F. “Friedrich Pollock: limites e possibilidades” In: NOBRE, M. [org.] *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

RUGITSKY, F.; RODRIGUES, J. R. “Friedrich Pollock e Franz Neumann” In: NOBRE, M. [org.] *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

SAFATLE, V. *Grande hotel abismo: por uma reconstrução da teoria do reconhecimento*. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

_____. “Marcuse e as metamorfoses da pulsão” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

SILVA, F. L. “A razão instrumental” In: *Psicologia – USP*, São Paulo: USP, vol.1, nº 1, 1990, pp. 11-31.

_____. “Martin Heidegger e a técnica” In: *Scintiae Studia*, São Paulo: vol. 5, nº 3, 2007, pp. 369-374.

SILVA, S. R. *Pós-modernidade ou irracionalismo moderno? Aspectos culturais da dominação na sociedade atual – uma análise à luz da teoria unidimensional de Herbert Marcuse*. Dissertação de mestrado em Psicologia Social, São Paulo: Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, 1995.

SOUZA, J. “A magia, a fantasia e a imaginação como possibilidade de uma redefinição do conceito moderno de liberdade” In: KANGUSSU, I.; SILVA, C. V. [orgs.] *Fantasia & crítica*. Belo Horizonte: ABRE, 2012.

SOUZA, J. M. R. “Heitor: um éros voltado para thánatos” In: KANGUSSU, I.; DUARTE, R.; FREITAS, V.; FIGUEIREDO, V.; MACEDO, I. [orgs.] *Herbert Marcuse: Dimensão estética. Homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006.

TERRA, R. “Herbert Marcuse: os limites do paradigma da revolução: ciência, técnica e movimentos sociais” In: NOBRE, M. [org.] *Curso livre de Teoria Crítica*. Campinas: Papirus, 2008.

TORRES FILHO, Rubens. *Ensaio de Filosofia Ilustrada*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

VAZ, H. C. de L. “A significação da Fenomenologia do Espírito” In: HEGEL, G. W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. de Paulo Meneses, Petrópolis/Bragança Paulista: Vozes, USF, 2002.

VAZ, H. C. de L. “Senhor e escravo: uma parábola da Filosofia Ocidental” In: *Síntese*, nº 21, 1981.

WIGGERSHAUS, R. *A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política*. 2º ed. Trad. de Lilyane Deroche-Gurgel e Vera de Azambuja Harvey, Rio de Janeiro: Difel, 2006.

ZATTI, V. “A questão da técnica e ciência em Jürgen Habermas” In: *Revista Iberoamericana de ciencia, tecnología e sociedad*. Buenos Aires: Vol. 11, nº 31, 2016.