

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CICERO LOURENÇO DA SILVA

HERBERT MARCUSE: DA GRANDE RECUSA À EMANCIPAÇÃO

GUARULHOS 2015

CICERO LOURENÇO DA SILVA

HERBERT MARCUSE: DA GRANDE RECUSA À EMANCIPAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientadora: Prof^ª Dr^ª Jacira de Freitas

GUARULHOS – 2015

SILVA, Cicero Lourenço da

Herbert Marcuse; da Grande Recusa à emancipação/ Cicero Lourenço da Silva. – Guarulhos, 2015

141f.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, 2014.

Orientadora: Jacira de Freitas.

Título em inglês: *Herbert Marcuse*; from the Great Refusal to Emancipation.

1. Grande Recusa. 2. Emancipação. 3. Engajamento Político. 4. Arte e Antiarte. I. Freitas, Jacira. II. Título.

CICERO LOURENÇO DA SILVA

HERBERT MARCUSE: DA GRANDE RECUSA À EMANCIPAÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovado em: ____ / ____ /2015.

Profª. Drª. Jacira de Freitas (Orientadora)

Universidade Federal de São Paulo

Profª. Drª. Sonia Campaner

Pontifícia Universidade Católica de São Paulo

Profª. Drª. Olgária Chain Féres Matos

Universidade Federal de São Paulo/ Universidade de São Paulo

Dedico este trabalho à minha esposa Aparecida Maria do Amor Divino – a Tida –, pelo carinho, incentivo e pelo tanto que sempre acrescentou ao meu conhecimento com os nossos intermináveis diálogos filosóficos.

E aos nossos amigos e companheiros Anderson Cirino e Rosana Carvalho, Amanda Paiva, Evânio Nobre, Edson do Carmo, Ana Carolina Caputo, Ederaldo Pedro de Freitas e Luciana Iunes, Douglas da Silva Costa, Vitor Menezes, José Eduardo de Almeida, Tércio Santos e Márcia Cristina Gomes, Felipe Dorazio e Isabel Camargo, Leon Mesquita e Viviane Mesquita, Luciano de Almeida e Lúcia Leite, além dos meus novos amigos que conheci no Colégio Objetivo de Arujá, Marcelo Eduardo Lopes, Evandro Dias e Adriano Barros. A todos vocês agradeço pela riqueza do debate filosófico, político e pedagógico, pelas boas risadas, vinhos e música que sempre animaram os nossos encontros. Me sinto honrado por contar na minha vida com amigos tão inteligentes e divertidos como vocês. Sempre juntos.

C.L.S.

Agradecimentos

A realização deste trabalho deveu-se em grande parte à contribuição de várias pessoas durante todo o processo. Quero registrar aqui meu enfático muito obrigado, primeiramente à minha esposa Tida e ao nosso filhinho, o pequeno Yuri Benjamin (hoje, em 2015 ele tem 11 anos). A dissertação exigiu de mim o sacrifício de um valioso tempo que podíamos passar brincando mais. Ainda assim deu para ver bons filmes juntos, brincar com os nossos cachorros, passear, ainda que um pouco menos do que eu queria. Ele jamais me cobrou nada, garantindo sempre, com sua alegria, a qualidade dos nossos momentos juntos. Por isso, minha gratidão e amor de pai são também imensos.

Também agradeço ao meu outro filho, o Vinícius, pelo seu amor e presença na minha vida. Apesar de não morarmos juntos, o nosso tempo sempre foi de muita qualidade, o que me deixa bastante agradecido.

Aos meus professores na graduação em Filosofia na Unifesp, pela profundidade do ensino que me transmitiram, o que veio consolidar de uma vez o grande amor que sempre tive pelo conhecimento. Em particular os professores Cesar Ribas Cezar, Silvio Rosa, Alexandre Carrasco, Rita Paiva, Henry Burnett, Luciano Gatti, Eduardo Kikchoefel e Jamil Iskandar não só nutriram em mim um grande encanto pela Filosofia enquanto estudante, como me inspiraram a ser um professor dedicado também.

Ao professor Guilherme Ignácio, que me passou as primeiras noções de francês. Seu incentivo diante do meu enlevo pelo idioma foi importantíssimo e o que me conduziu ao aprendizado mais aprofundado posteriormente. *Monsier, je n'ai pas des mots pour vous remercier.*

À professora Sonia Campaner, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC), pelas questões que me endereçou na defesa, que me levaram a repensar alguns aspectos importantes do meu tema.

À professora Olgária Mattos, pelas dicas indispensáveis que me deu no exame de qualificação. Foi um desafio ouvir suas sugestões e anota-las uma a uma, pois

quando começou a explicar, eu queria largar a caneta e só prestar atenção. Aquilo foi uma aula particular para mim. Tenho de registrar minha alegria ao ouvir as considerações elogiosas que fez ao meu trabalho final, tanto no que diz respeito ao estilo quanto ao conteúdo, no dia da defesa. Isso foi fundamental na minha decisão de prosseguir rumo ao doutorado.

Ao professor Francisco Ambrósio Machado, pelas observações importantes sobre o texto na qualificação, além do apoio que sempre me deu como aluno já na época da graduação.

À professora Arlenice Almeida da Silva, pelas críticas pontuais que fez ao meu projeto e pela enorme paciência que teve em responder todas – todas mesmo – as minhas perguntas durante a fase de preparação.

E finalmente, à minha orientadora, a professora Jacira de Freitas, pela generosidade e imensa gentileza com que conduziu nossa parceria durante todo o processo de elaboração do meu texto. Suas sugestões e críticas foram inestimáveis nessa caminhada, e dificilmente eu conseguiria realizar um texto com a clareza pretendida sem as suas intervenções. Espero que tenha gostado do resultado final, professora.

C.L.S.

“Se fosse difícil recuperar a liberdade perdida, eu não insistiria mais; haverá coisa que o homem deva desejar com mais ardor do que o retorno à sua condição natural, deixar, digamos, a condição de alimária e voltar a ser homem?”

Ettiene de La Boettie

“Em vez de serem apenas bons, esforcem-se

Para criar um estado de coisas que torne possível a bondade

Ou melhor: que a torne supérflua

Em vez de serem apenas livres, esforcem-se

Para criar um estado de coisas que liberte a todos

E também o amor à liberdade

Torne supérfluo

Em vez de serem apenas razoáveis, esforcem-se

Para criar um estado de coisas que torne a desrazão de um indivíduo

Um mau negócio!

Bertholt Brecht

Resumo:

Este trabalho busca explicitar o percurso da Grande Recusa na obra de Herbert Marcuse. Pontuaremos seu início *avant la lettre* nos escritos que antecedem *Eros e Civilização*, (1964) - obra na qual o conceito consolida-se em definitivo na obra do filósofo. Veremos em seguida seu eclipse temporário ante o conformismo político resultante da unidimensionalização do pensamento, que torna o indivíduo e a cultura refêns do *status quo*, dificultando a emergência de estratégias de superação. Finalmente, apreciaremos sua concretização na Contra Cultura e na arte, e quais os papéis estratégicos que Marcuse lhes assinala como precursores da emancipação humana.

Palavras-chave: A Grande Recusa; Herbert Marcuse; anticapitalismo

Abstract:

This writing aims to explain the itinerary of the *Great Refusal* in the work of Herbert Marcuse. We will focus on its beginnings *avant la lettre* in the writings preceding *Eros and Civilization* (1964) – in which work this concept eventually consolidates itself. We will follow then its temporary eclipse before the generalized political conformity resulting from the “onedimensionalization” of thought, which makes both individuals and culture hostage to the existing system, making it hard for overcoming strategies to emerge. Finally, we will analyze its concretization in Counter Culture and art, as well as which strategic roles Marcuse assigns to them as precursors of human emancipation.

Key words: Great Refusal, Herbert Marcuse, anti-capitalism

Sumário

Sumário	12
<i>Introdução</i>	13

CAP I:

A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE REVOLUCIONÁRIA

1.1 Marcuse e as raízes psíquicas do conformismo.....	21
1.2 A questão da alma.....	24
1.3 Da alma cativa à mente libertadora.....	28
1.4 A arte ditada pelo conformismo.....	29
1.5 A psicanálise como lente.....	31
1.6 A Questão da Técnica.....	32
1.7 A pseudoliberalidade num mundo repressivo.....	35
1.8 Do social ao psíquico	38
1.9 O custo psíquico da civilização.....	40
1.10 A Grande Recusa: sua pré-história e consolidação.....	44
1.11 Arte e emancipação: encontros e desencontros.....	48
1.12 Uma “redenção” estética.....	52
1.13 Arte, Imaginação e Liberdade.....	55
1.14 A domesticação mitológica e sua supressão.....	58
1.15 Decadência estética.....	60

CAP II:

A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO CONFORMISMO:

<u>O ECLIPSE DA GRANDE RECUSA.....</u>	<u>64</u>
2.1 – A crítica marcuseana na década de 60.....	65
2.2 A sociedade unidimensional <i>avant La lettre</i> em <i>Razão e Revolução</i>	66

2.3 A unidimensionalização no socialismo soviético.....	68
2.4 Homem <i>Unidimensional</i>	72
2.5 O recuo da crítica como pré-condição do “progresso” social.....	74
2.6 A face oculta dos “benefícios” sociais.....	79
2.7 Liberdade unidimensional.....	82
2.8 O caráter unificador da tecnocracia.....	85
2.9 A dissolução da negatividade.....	90
2.10 O recuo temporário da grande recusa.....	93

CAP III:

A GRANDE RECUSA COMO PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA

3.1 A Grande Recusa concretizada.....	99
3.2 A questão da violência revolucionária.....	101
3.3 A Grande Recusa nas ruas.....	107
3.4 Um novo radicalismo.....	108
3.5 A arte como contestação.....	110
3.6 A nova sensibilidade e a Grande Recusa.....	115
3.7 Contra a ritualização da teoria marxista.....	127
3.8 Reformismo temporário e estratégico.....	130
3.9 Arte e antiarte: a estética da libertação.....	133
3.10 O esgotamento da Antiarte	134
<i>Bibliografia</i>	138

Introdução

“A filosofia – escreveram Deleuze e Gattari – é a arte de formar, de fabricar, de inventar conceitos”¹. Alguns desses conceitos, pela sua originalidade e relevância na história do pensamento são de tal retumbância que soam quase inseparáveis dos filósofos seus autores. Com efeito, ao nome de Platão estará para sempre associado o conceito das “formas”, - há quem prefira falar de um “mundo das ideias”. De modo idêntico, pensamos em Descartes e o seu *cogito*; Freud e o inconsciente; Marx e a luta de classes; Foucault e as relações de poder; Horkheimer e Adorno e a indústria cultural. Herbert Marcuse cunhou os conceitos de *sociedade unidimensional* e a *Grande Recusa*. Veremos mais de perto esta última, que sobressai como uma linha vermelha na obra madura do autor de *Eros e Civilização*, e constitui o objeto do presente estudo.

A Grande Recusa – uma práxis de diversas faces

O conceito de Grande Recusa é bastante multifacetado, e sua definição prende-se ao momento histórico que Marcuse deseja pensar. Ele aparece *avant la lettre* algumas vezes em sua obra, primeiramente nos escritos de juventude, onde percebemos seus primeiros contornos na noção de “ato radical”, e na rejeição de uma instância subjetiva – a alma – como o lugar exclusivo da libertação. No caso do ato radical é imperioso destacar, que a percepção marcusiana de resistência e ruptura com o *status quo*, na década de 30, ainda que distintivamente marxista, está matizada por um olhar heideggeriano, uma vez que é utilizando-se de categorias da filosofia de Heidegger que Marcuse começa a construir o *seu* marxismo. O ato radical, portanto, é um ato *existencial* tomado pelo *Dasein* diante de condições “inumanas de existência”,². Seu escopo, todavia, não se restringe a mudar apenas a esfera política, mas toda a existência. Esta primeira noção de uma ruptura com o existente, que constroi-se primeiramente na subjetividade do indivíduo, começa a consolidar-se nos primeiros escritos político-filosóficos de Marcuse. Após o rompimento com o heideggerianismo,

¹ DELEUZE, Gilles, GUATTARI, Félix, *Qu'est ce que la Philosophie?* Les editions de minuit, 1991, Paris. p. 8

² MARCUSE, Herbert, citando Marx. *A phenomenology of Historical Materialism*, In “Heideggerian Marxism”, p. 33. University of Nebraska Press, 2005.

há uma apropriação ostensiva de categorias psicanalíticas, mais patente em *Eros e Civilização*. Nessa obra, Freud é lido para além de Freud, já que para Marcuse, o mestre vienense não explorou todo o alcance de suas teses, cujas consequências davam a tônica de uma argumentação utópica e radical. Essa releitura da psicanálise clássica denuncia, para o autor de *Eros e Civilização*, uma “tendência oculta da psicanálise”,³ que ele passa a explorar com vistas à libertação. Essa utilização de conceitos freudianos em *Eros e Civilização* é marcada pela rejeição de um certo revisionismo em voga na década de 60, que emprestava à psicanálise contornos demasiado “otimistas”. Marcuse entende esse passo como supressor do aspecto verdadeiramente *bidimensional* da psicanálise, já que esta, na sua matriz freudiana, explicita toda a tensão que irrompe no indivíduo quando este depara-se com o conflito entre o existente e uma exigência de transcendência dele. Para Rouanet, a leitura marcuseana de Freud não se enquadra numa “defesa da ortodoxia freudiana”, e sim da *ortodoxia da interpretação marcuseana de Freud*.⁴ Evidencia-se aqui, que, buscar um alinhamento preciso entre a obra de Freud e Marcuse é fugir completamente ao ponto, já que este último pretende oferecer, na verdade, uma síntese entre o pensamento de Freud e Marx.

Não obstante, a resistência a um *ethos* dominador, que Marcuse passa a chamar de *Grande Recusa*, é um conceito que vai passando por alterações e ganhando novos contornos, à medida que Marcuse o reconstrói dentro da especificidade dos desafios históricos que o filósofo deseja confrontar. O projeto filosófico de Marcuse é sumamente político, ainda que expresso com elementos a que muitos tomam por “utópicos”. É com vistas à libertação psicossocial que seu pensamento dá forma à sua filosofia da práxis, tendo sempre no horizonte a realização do socialismo possível como substituição do capitalismo ocidental. Durante toda a sua vida Marcuse atua no sentido de concretizar o projeto crítico da escola de Frankfurt, o que envolve a politização da teoria crítica até as suas últimas consequências. Devido a esta característica, sua conceituação da *Grande Recusa* altera-se em reação às ações “contrarrevolucionárias” dos poderes constituídos, contra os quais opõe um marxismo adaptado aos novos desafios históricos. Isto não se deve a inconstância por parte de Marcuse, mas do

³ A ideia é defensável se pensarmos como Roland Barthes, num registro estruturalista, abordou a questão da “morte do autor” num texto com este título, exatamente em 1968, ano importante para analisar-se o impacto da obra de Marcuse. Para Barthes, a linguagem, não sendo uma propriedade do falante, pode, uma vez enunciada, significar algo além do que este último pretendia explicitar.

⁴ ROUANET, Sérgio Paulo, *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 225.

referido compromisso com a politização da teoria crítica, em constante diálogo com os acontecimentos, que caracterizará sempre a sua filosofia. Marcuse quis ser uma força de mudança no presente. Afirmou até que não era pessoa “para deixar mensagens em garrafas”.⁵ Seria um equívoco depreender disso que o seu rigor filosófico estaria comprometido. A profundidade das análises psicanalíticas e estéticas em *Eros e Civilização* e a *A Dimensão Estética*, a explicitação da filosofia hegeliana em *Razão e Revolução* – que alguns referem como uma das melhores introduções ao pensamento de Hegel⁶ – mostram de sobejo que este jamais foi o caso. Ademais, o filósofo não abandonou a filosofia acadêmica, que sempre correu paralela às suas atividades militantes por um mundo “qualitativamente melhor”. Isso nem sempre foi compreendido, mesmo pela Nova Esquerda que, de uma certa maneira, venerava Marcuse. Richard Wolin, por exemplo, tem um curioso relato a atestar o compromisso de Marcuse com a profundidade teórica.

“Talvez o epitome da complicada aliança entre Marcuse e seus jovens admiradores tenha ocorrido na Conferência dos Professores Socialistas de Nova Iorque, em 1966. Marcuse, juntamente com Isaac Deutscher, constava como um dos oradores do painel *Sobre o homem socialista*. No último minuto, anunciaram que Marcuse não poderia comparecer. Quando vazou a informação de que ele teria faltado à reunião em Nova Iorque para estar numa conferência sobre Hegel, em Praga, pareceu não restar dúvidas de que sua primeira aliança era com a filosofia esotérica, em vez dos objetivos políticos do movimento.”⁷

A história do filósofo mostrou que as coisas não eram exatamente assim, uma vez que em sua atuação como intelectual, a militância coexistiria sempre com a teoria. Aliás, aquela só poderia se reinventar eficazmente se não interditasse as vias de um constante diálogo com esta última.

⁵ MARCUSE, Herbert, Apud, Loureiro I., in *A Grande Recusa Hoje*, p. 11

⁶ Ovi isso em sala de aula na graduação, e também no livro *Marcuse no Brasil*, de Jorge Coelho Soares. *Ver bibliografia*.

⁷ WOLIN, Richard, “*Critical Reflections on Marcuse’s theory of revolution*”, in “*The Frankfurt School Revisited and other essays on politics and society*”, p. 83. Routledge, NY, 2006.(tradução nossa)

A Grande Recusa em *Eros e Civilização* descreve a postura de rebelião contra os valores e princípios de um sistema dedicado a reproduzir-se à custa da dominação da maioria. Não é ainda a revolução, mas um posicionamento conducente à sua concretização, uma vez que, recusando-se a participar do sistema e de seus subsequentes valores repressivos, começa-se a solapar a infraestrutura do modo de produção capitalista. O conceito já aparece nesse sentido num texto de 1945, intitulado *Some remarks on Aragon* (Algumas observações sobre Aragon) publicado postumamente nos *Collected papers of herbert Marcuse*, vol. I⁸. A citação segue a linha do texto de *Eros e Civilização*, onde também é reproduzida. Vejamo-la na íntegra:

A assimilação progressiva de todos os conteúdos pela cultura monopolística de massa trouxe para o artista um problema em particular. A arte, como um instrumento de oposição, depende da força alienante da criação estética. Do seu poder de manter-se estranha, antagônica, transcendente à normalidade e, ao mesmo tempo ser o reservatório das necessidades, faculdades e desejos suprimidos do homem, de permanecer mais real do que a realidade do normal. A verdadeira relevância das proposições falsas para cada ocasião verdadeira é franqueada pela arte, pelo romance, e pela crítica em alusiva aos ideais. A verdade de que alguma proposição relativa a uma ocasião real é falsa pode expressar uma verdade vital no que concerne à sua realização estética. Ela expressa a “grande recusa”, que é a sua característica primária. (Whitehead 1926:228) Como poderia a arte, em meio a todos os mecanismos assimiladores da cultura de massa recuperar sua força alienante e continuar a expressar a grande recusa?⁹

⁸ Trata-se de texto publicado postumamente, que trazia na folha de rosto a data “Setembro de 1945”. Não obstante, como observa o editor, uma diferente fonte datilográfica, além de uma linguagem que evoca o Marcuse da obra mais madura, permitem supor que o texto em questão, intitulado “Algumas observações sobre Aragon”, poderia ser interpolado tanto em *Eros e Civilização* quanto em *A Dimensão Estética*.

⁹ MARCUSE, Herbert, *Algumas observações sobre Aragon*, opus cit. p. 202. No original inglês: “The progressive assimilation of all contents to that of monopolistic mass culture presented the artist with a particular problem. Art, as an instrument of opposition, depends on the alienating force of the aesthetic creation: on its power to remain strange, antagonistic, transcendent to normalcy and, at the same time, being the reservoir of man’s suppressed needs, faculties and desires, to remain more real than the reality of normalcy. The real relevance of untrue propositions for each actual occasion is disclosed by art, romance, and by criticism in reference to ideals. The truth that some proposition respecting an actual occasion is untrue may express the vital truth as to its aesthetic achievement. It expresses the ‘great refusal’ which is its primary characteristic. (Whitehead 1926:228) How could art, in the midst of the all-assimilating mechanisms of mass culture, recover its alienating force, continue to express the great refusal?”

Podemos afirmar que praticamente todas as vezes que Marcuse aborda o tema da arte, a questão do seu potencial subversivo vem à tona. É imperioso destacar que em *Eros e Civilização*, existe mais ênfase, como veremos, nesse papel libertador da arte, uma vez que esta, como irrupção do princípio do prazer, é uma expressão do “retorno do reprimido”. Veremos com mais vagar esses aspectos no capítulo 1, que pretende explicitar o radicalismo da Grande Recusa na argumentação de *Eros e Civilização*. A *Grande Recusa*, com seu forte apelo utópico, é retratada como a atitude de rejeição ao sistema existente, uma recusa em cooperar com a sua reprodução. Neste sentido ela é a pré-condição para que uma transcendência do estado de dominação venha a ocorrer. Não há agentes específicos para a sua consecução, nem mesmo o proletariado marxiano, que, tal como o próprio Marx, não é citado¹⁰ em *Eros e Civilização*, a despeito do inequívoco posicionamento revolucionário de Marcuse. Lembremos que o recurso à linguagem esopeana era de uso frequente no período em que a teoria crítica se viu em terras onde um dia imperou o macarthismo. Contudo, essa visão não é a única que Marcuse expressa acerca da arte, pois na *Ideologia da Sociedade Industrial*, (1966) enxerga-a como refém do poderoso mecanismo de cooptação da sociedade industrial avançada, que logra transformar mesmo a mais radical denúncia veiculada artisticamente, em mercadoria e adorno. O horror, artisticamente retratado em toda a sua crueza passa a ser comercializado e utilizado como luxo e indício de bom gosto, convertendo-se, portanto, em refém de um *ethos* que pretendia denunciar. Nesse momento histórico posterior, ou seja, naquele em que põe as benesses da “sociedade industrial avançada” no tribunal, Marcuse observa que mesmo a arte se vê cooptada a testificar em benefício do *status quo*. É o momento do conformismo generalizado, administrado por uma poderosa estrutura ideológica, que, ampliando e estendendo certos benefícios, encobre, concomitantemente, o alto sacrifício pulsional a que submete os indivíduos. A sociedade transformou-se em unidimensional, ou seja, a administração das consciências se consolida de tal maneira que consegue desarticular a prontidão crítica dos indivíduos que com seu trabalho faz o sistema de dominação girar. Coerente com sua posição marxista, Marcuse reconhece que a revolução só pode dar-se num estado no qual a industrialização tenha atingido um certo ápice no que toca ao desenvolvimento. E mesmo que este seja o caso, quando analisa a sociedade industrial avançada, Marcuse observa que questionamento se vê adiado por um conformismo que

¹⁰ No *Prefácio Político*, que é posterior ao livro, Marcuse cita conceitos “marxianos”.

se amplia no momento em que o Estado e os empresários começam a “entregar as mercadorias”. Os prospectos para a libertação, portanto, são sombrios, e a Grande Recusa se vê manietada por um astucioso sistema de administração das consciências que parece monolítico e autoimune. Um detalhamento dessas condições nas quais a *Grande Recusa* se vê em menor possibilidade de concretização será abordado no capítulo 2, quando adentraremos na argumentação menos esperançosa de *A Ideologia da Sociedade Industrial*, obra que prima pela denúncia do estado de coisas existente, sem fornecer uma grande articulação para a sua transcendência.

Todavia, como veremos no capítulo 3, o véu da ilusão começa a romper-se quando eclode em 1968, em diversas partes da Europa e dos Estados Unidos, uma violenta onda de protestos, expondo os limites do sistema no que se refere à sua capacidade de gerir a satisfação temporária por ele mesmo criada. Suas mercadorias já não são tão eloquentes para muitos, e outros, relegados à marginalidade, sequer as provaram. As paredes de um edifício outrora visto como unidimensional são infiltradas por uma crítica ousada em seu conteúdo e forma, levada conduzida pelo movimento estudantil com o aval de membros da *intelligentsia* acadêmica ligada ao pensamento de esquerda. É o nascimento da contracultura, da militância radical levada a efeito pelos renegados daquele sistema de aparente abundância para todos. Estes são os agentes da Grande Recusa, agora concretizada nos protestos, boicotes e afrontas aos valores burgueses da sociedade industrial. Não constituem o novo agente revolucionário, mas franqueiam as portas para que uma nova esquerda comece a articular-se e recrutar os construtores de uma nova sociedade. Estes serão guiados por uma “nova sensibilidade” que rejeita a moralidade oca da sociedade estabelecida e podem reiniciar a construção de um socialismo que serve ao homem, divorciado de burocracias, e no qual a vida transcorre sob um novo *a priori*, inclusive com contornos estéticos.

Não obstante, a ruptura causada pela contracultura, ainda que necessária, representou apenas um movimento precursor de uma militância amadurecida, capaz de recriar-se taticamente e marchar rumo ao socialismo, mesmo diante de toda a agressão com que o Estado reagiu a ela. Marcuse denuncia as forças que cooptam a arte subversiva, levando ao esgotamento da contracultura como crítica política. A afronta rude e grosseira à moral reinante, outrora uma ferramenta potente para solapar os valores burgueses, se vê ameaçada de tornar-se mera “dessublimação repressiva”. O choque estético, o palavrão,

a abordagem irreverente dos símbolos estéticos da elite, já não surtem efeito, sendo inclusive cooptados para a edificação de um mostruário de mercadorias subversivas, à venda e à disposição de quem quiser delas usufruir para em seguida esquece-las. Neste ponto, Marcuse reexamina o papel da educação política, única refratária à tendência à dispersão comum aos movimentos pouco organizados. A Grande Recusa torna-se uma rejeição estratégica e calculada dos valores do sistema existente, dentro do qual o crítico, politicamente engajado por uma sociedade livre, movimenta-se enquanto pavimenta o caminho para a sua concretização. Nesse momento, explorado principalmente em *Contra Revolução e Revolta* e *A Dimensão Estética*¹¹ Marcuse observa que, a melhor estratégia de confronto, ou seja, da Grande Recusa, é deixar que o saber técnico marche juntamente com o compromisso político de criar uma sociedade mais justa. Esta “longa marcha dentro das instituições” seria organizada e levada a efeito por aqueles que recusam os valores do capitalismo, mas sem ferir a legalidade do sistema. Tal ação promoveria uma melhoria qualitativa da sociedade, mas este não seria o fim último, senão um momento precursor para a sua transcendência. O papel da arte aqui assoma outra vez, desta vez ressaltando-se seu status ontológico que, *em si* mesmo, já lhe confere um papel revolucionário e de confronto com o existente. Esta é a função da obra de arte autêntica, testificar, com seu conteúdo, todo o potencial existente para uma vida livre. A dimensão estética, o *topos* da arte autêntica é, portanto, em sua essência, um brado eloquente contra um projeto histórico que visa impedir a irrupção da sociedade dos homens livres.

Da relevância desse trabalho para o estudo da filosofia

Este trabalho teve, em sua preparação, o incentivo de dois grandes comentadores de Marcuse: o filósofo e professor canadense Andrew Feenberg, a quem consultei perguntando sobre as melhores fontes para explorar o tema. Feenberg me enviou um livro seu em *pdf* sobre a importância do pensamento de Marcuse para a crítica contemporânea da tecnologia. Esse livro registrava um curso que dera na UNB, durante sua estada entre nós em 2010. Na ocasião, após responder algumas perguntas minhas sobre bibliografia, remeteu-me ao outro grande intelectual da esquerda contemporânea

¹¹ Veremos que no período entre os quais ambas as obras são produzidas, Marcuse adianta grande parte das ideias nelas constantes em conferências e artigos.

nos Estados Unidos, o professor e filósofo Douglas Kellner, sempre envolvido na divulgação da obra de Marcuse, sobretudo no mundo de língua inglesa. O professor Kellner não só respondeu as minhas perguntas incipientes sobre o tema, como direcionou-me para a obra *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism* em pdf, disponível em seu site. Trata-se de um clássico de sua autoria escrito em 1980, um ano após a morte do autor de *Eros e Civilização*, para quem, aliás, ele dedica o livro. Eventualmente adquiri uma cópia usada nos Estados Unidos, devido à riqueza biobibliográfica que ela contém. Por essa razão, depois dos livros de Marcuse, esse livro de Douglas Kellner foi a principal fonte que utilizei para elucidação de certos pontos filosóficos e biográficos da obra de Marcuse. Quando perguntei-lhe acerca de um texto raro de Marcuse sobre Benjamin e a crítica da violência¹², o professor me replicou no mesmo dia: “Hoje é seu dia de sorte”. Ele havia anexado na resposta ao meu email uma cópia do referido artigo em inglês, em arquivo do *Word* ainda inédito no seu país. Isso foi em meados de 2013. O texto sairia somente no volume VI dos *Collected Papers of Herbert Marcuse*¹³.

Com esse trabalho, esperamos contribuir não somente com a literatura comentada do grande filósofo frankfurtiano, como também com o pensamento dialético, tão importante em tempos nos quais esquerda e direita buscam reinventarem-se constantemente.

¹² Trata-se de “Foreword to Benjamin’s critique of violence”, indicado a mim pela professora Olgária Mattos durante meu exame de qualificação. Posteriormente consegui na biblioteca da USP uma cópia do artigo republicado em 1991 na *Revue d’Estetique*.

¹³ Lançado em Março de 2014, pela Routledge.

CAP I : A CONSTRUÇÃO DA SUBJETIVIDADE REVOLUCIONÁRIA

1.1 Marcuse e as raízes psíquicas do conformismo

A guinada psicanalítica no pensamento de Marcuse consolida-se, efetivamente, em *Eros e Civilização*. Para o marxismo clássico, a revolução estaria às portas de uma sociedade cujo nível de industrialização houvesse atingido patamares a partir dos quais, a permanência do sistema capitalista não teria mais como ser sustentada. Marcuse entende que o século XX atingira um momento como este. A utilização de um aparato tecnológico impressionante conduzira a sociedade – pelo menos em grande parte do Ocidente - a um desenvolvimento industrial sem precedentes. Condições, portanto, que Marx via como um *a priori* da libertação, estavam presentes na sociedade. A população que gerou este incrível desenvolvimento à custa de sua liberdade, não enxergou sua posição como servil, e por isso não articulou um pensamento contestatório que promovesse uma superação do sistema. Na verdade, um conformismo generalizado ensejou meramente a reprodução do *ethos* existente. O que via-se era uma recusa da libertação, situação que exigia explanação a partir de categorias psicanalíticas, em diálogo com as análises político-sociais. Contudo, esses temas, que Marcuse aprofunda em *Eros e Civilização*, já aparecem *avant la lettre* numa produção anterior, na qual o filósofo, mesmo sem citações textuais ao pensamento de Freud, já identifica algumas limitações psíquicas ao pensamento crítico. Seus escritos da década de trinta, por exemplo, rejeitam as inclinações ascéticas do idealismo, tanto na denúncia da repressão sexual, (uma vez que esta transborda da esfera psicológica, acarretando efeitos políticos¹⁴) quanto na recusa da ideologia burguesa do amor. Marcuse recusa-se a subordinar o prazer ao dever e à felicidade¹⁵

O outro exemplo eloquente disso é o que encontramos em seu estudo *O Caráter afirmativo da cultura*, publicado em 1937. Sobre esse ensaio, explica Douglas Kellner:

¹⁴ Nesse ponto Marcuse faz coro com Wilhelm Reich, que identifica na repressão sexual um mecanismo de conformismo político, observação bastante característica do chamado Freud-marxismo daquela década.

¹⁵ Cf. JAY, Martin, *A Imaginação Dialética*. P. 155, Contraponto, Rio de Janeiro, 2008.

“(...) O ensaio de Marcuse Sobre *O Caráter Afirmativo da Cultura* antecipava tanto o seu projeto utópico constante em *Eros e Civilização* e seus escritos posteriores, quanto a vigorosa e sistemática crítica de *A Ideologia da Sociedade Industrial*”.¹⁶

Veremos como ele sublinha o fato de essa condição ser algo a que os indivíduos são induzidos sem que se dêem conta disso. O texto é enfático em sua denúncia da colonização psíquica pelo *status quo*, o que justifica nos demorarmos um pouco nele.

Partindo da análise aristotélica da política, e de sua dependência do fazer filosófico, Marcuse passa a questionar algumas premissas do pensamento de Aristóteles. Para o estagirita, conforme entende Marcuse¹⁷, a filosofia “pura” consistia na contemplação do Real sem um fim em si mesmo, ou seja, a atividade filosófica em sua expressão mais elevada. Na outra extremidade, estaria um saber também útil, mas de caráter inferior, já que produzido com o intuito único de atender as exigências pragmáticas do cotidiano. Marcuse rejeita tal noção, uma vez que, para ele

“A separação entre o útil e necessário do belo e da fruição constitui o início de um desenvolvimento que, por um lado, abre a perspectiva para o materialismo da práxis burguesa, e por outro, para o enquadramento da felicidade e do espírito num plano à parte da “cultura”.¹⁸

Ou seja, a filosofia encarada sob aquela ótica, propiciaria um fundamento burguês para o pensamento humano. O indivíduo é apenas “parcialmente mobilizado” pela ordem social; a liberdade interior tem permissão para existir somente numa fração reduzida, no recôndito da subjetividade, onde atuam o pensamento e o espírito. Contudo, essa liberdade interior encorajada pela cultura afirmativa ilude o indivíduo e a liberdade se vê subvertida por uma dominação vivenciada como agradável.¹⁹

¹⁶ KELLNER, Douglas, in MARCUSE, Herbert, *Art and Liberation*, Introduction, p. 34. – *The Collected Papers of Herbert Marcuse – vol IV – Douglas Kellner, editor – Routledge, NY, 2007.* (No original ingles: “(...) Marcuse’s essay “On Affirmative Culture” anticipated both his utopian project of emancipation in *Eros and Civilization* and later writings, as well as the powerful systematic social critique of *One-Dimensional Man*”).

¹⁷ MARCUSE, Herbert – *Sobre o Caráter Afirmativo da cultura*, p. (1937). In MARCUSE, Herbert, *Cultura e Psicanálise*, Paz e Terra, 2001. Trad. Wolfgang Leo Maar

¹⁸ 12. MARCUSE, Herbert – *Sobre o Caráter Afirmativo da cultura*, p. 8 (publicado originalmente em 1937). In MARCUSE, Herbert, *Cultura e Psicanálise*, Paz e Terra, 2001. Trad. Wolfgang Leo Maar.

¹⁹ Cf. SCHOOLMAN, Morton, numa passagem em que analisa o referido texto. Ver *The Imaginary Witness – The Critical Theory of Herbert Marcuse*, p. 57. New York University Press, 1980

Se em Platão o apego exclusivo ao terreno e imediato é a vida diminuída, inautêntica, a solução estaria no agir supremamente filosófico, a saber, a contemplação das ideias, a identificação de um *eu* terreno com um *eu* transcendente, que comunga com o inteligível e dá, para a vida social concreta, o seu devido quinhão. Aqui inclui-se a ação justa, compreendida politicamente. Entretanto, a saída proposta só pode fazer cristalizar a iniquidade social, uma vez que:

“...o mesmo programa pretende basear e eternizar os conflitos da sociedade de classes nas profundezas da essência humana: enquanto a maioria dos membros do Estado se volta do começo ao fim de sua existência ao triste atendimento das necessidades vitais, a fruição do verdadeiro, bom e belo é prerrogativa de uma elite restrita”²⁰

Ainda que limitada em seu plano político de promoção da justiça, a filosofia platônica, neste aspecto, consegue ir mais longe do que seu sucessor Aristóteles, para quem “o verdadeiro filósofo já não é essencialmente o verdadeiro estadista”²¹. Ele contempla na distância, e como um *teórico* se faz de imitador da divindade. Naturalmente, só com as condições vitais da existência asseguradas dar-se-á o ensejo ao ócio, sem o qual não existe tempo para a contemplação. Para Marcuse, o idealismo assim concebido não tem como escapar de sua inação conformista. Por isso assevera:

“A história do idealismo também é a história da resignação em face do existente.”²²

E esse mesmo idealismo recria-se na cultura afirmativa burguesa, a qual, uma vez alçada à produtora do discurso oficial, interpreta à sua maneira tanto as necessidades quanto o meio ideal de sua satisfação. Os discursos apregoam a resignação, e lhe emprestam um aspecto universal de superioridade. Ou nas palavras de Marcuse:

“Aos questionamentos acusadores a burguesia dava uma resposta decisiva: a cultura afirmativa. 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

²⁰ MARCUSE, *o Caráter Afirmativo da Cultura*, p. 13.

²¹ Idem, p. 13

²² Ibidem, p.13

beleza da alma; à servidão exterior, com a liberdade interior; ao egoísmo brutal, com o mundo virtuoso do dever”.²³

Para Marcuse, a mesma burguesia que fora revolucionária ao depor a tirania dos reis e do clero, (os maiores obstáculos contra seus anseios de “progresso”), converte-se ela mesma numa nova tirania, com a idêntica intenção de seus predecessores: anestesiar a revolta, gerar a tranquilidade diante do real, por mais doloroso que este se afigurasse.

1.2 A questão da alma

*“A alma glorifica a resignação”*²⁴

Até aqui Marcuse analisa de modo ainda genérico a maneira como se delineia o discurso ideológico. A cultura gera um *ethos* afirmativo, com ênfase na escolha individual num contexto administrado pela dominação. A única forma possível de transcendência desse estado de coisas é através de ajustes *nos domínios da interioridade*. O que leva Marcuse a uma crítica específica do conceito de alma, também crucial na cultura afirmativa.

Neste ponto, o filósofo parte para uma denúncia do individualismo que se volta para a resignação. Esse individualismo justifica-se ao enfatizar o poder de cada homem para escolher como, quando e onde fruir das experiências capazes de fornecer-lhe uma vida prazerosa. Movido por tais anseios, o homem adquire um caráter de criador de suas próprias condições de felicidade. Quanto às condições de infelicidade, também na mesma linha de raciocínio se encontra a explicação: enquanto uns enobrecem a vida deixando que de sua alma flua a beleza dos mais puros ideais, outros resistem à própria alma, semeando e colhendo miséria psíquica, da qual transbordam as mazelas pessoais e sociais. A alma surge aqui como o feitor absoluto, a instância geradora por excelência, ainda que invisível, da qual bênçãos e maldições sociais procedem conforme a escolha dos indivíduos. O problema, se há algum, há de ser situado dentro do indivíduo:

“O caráter humano se converte num estado interior; liberdade, bondade, beleza se tornam qualidades da alma:

²³ Idem, ibidem, p. 21

²⁴ Idem, ibidem, p. 36

compreensão para tudo que é humano, conhecimento das grandezas de todos os tempos, valorização de tudo que é difícil e sublime, respeito em face da história em que tudo isto ocorreu. A ação que fluiria a partir de um tal estado não deveria ser dirigida contra a ordem estabelecida.”²⁵

Nitidamente, a entronização do equilíbrio e da serenidade cria uma cortina de fumaça que oblitera a percepção de todas as consequências perversas derivadas do modo de produção capitalista, tanto na esfera psíquica quanto social. O indivíduo é instado a:

“(...)saber se comportar: revelar harmonia e equilíbrio até na rotina do cotidiano. A cultura deverá perpassar o dado enobrecendo-o, e não substituindo por algo novo. *Dessa maneira eleva o indivíduo sem liberta-lo de sua subordinação efetiva.*”²⁶

Dentro da perspectiva ideológica denunciada, o modelo passa a ser o homem que não murmura diante das agruras da existência, ainda que estas possuam um caráter claramente histórico. A resignação não é mais vista como um estado de anestesia diante da servidão, contra a qual os indivíduos poderiam efetivamente insurgir-se. A paciência estoica denotaria um indício eloquente de seu alinhamento com um princípio superior que reside no homem, ou seja, a sua alma. É esta que deve orquestrar cada passo, sobretudo diante da adversidade historicamente construída.

Sobre a especificidade do conceito de alma que ele analisa, Marcuse esclarece:

“A alma tal como se encontra na base de uma tal concepção é diferente e mais do que o conjunto de forças e mecanismos psíquicos (tais como estes são objetos da psicologia empírica): ela deve indicar esse ser não-corpóreo do homem como a substância propriamente dita do indivíduo.”²⁷

²⁵ Idem, ibidem, p. 28

²⁶ Ibidem, idem, p. 28 (destaques acrescentados)

²⁷ Ibidem, idem, p. 29

Evidentemente, a concepção de alma ocupa lugar importante na filosofia, ganhando uma elaboração que busca independência do arcabouço teológico que até então lhe servira de substrato. Descartes se debruça profundamente sobre o assunto, e é aos seus pressupostos que Marcuse alega estar objetando, já que é deles que provém o material que dá apoio à alma e ao seu papel na cultura afirmativa. Dado o seu *status* ontológico, a alma não tem como participar efetivamente do meio social. Para Marcuse:

“A filosofia transcendental não atinge a reificação: ela apenas investiga o processo do conhecimento num mundo já reificado”²⁸

Por conseguinte, ainda que relevante para a apreensão do real, tal epistemologia mostra-se incapaz de fornecer elementos teóricos adequados a um enfrentamento da realidade histórica. Assim compreendida, a alma é representada como abstração total, inacessível mesmo ao espírito, este entendido como a razão capaz de dialetizar o dado. A alma possui uma essência inacessível até mesmo ao pensamento abstrato.²⁹ Ela aparece postulada como um *eu-maior*, Real, em clara oposição ao eu visível que tem sua existência histórica no mundo. Entretanto, a alma em sua natureza é intocada, permanece cintilante mesmo que o corpo a abriga-la se curve diante das mais terríveis injustiças perpetradas pelo sistema sócioeconômico. A dicotomia estabelece-se e urge ser universalmente aceita como dada, a saber: um corpo ferido e uma alma pura como expressão última do real. Numa passagem com forte tom denunciador, Marcuse assevera:

“Existe um cerne de verdade na afirmação segundo a qual o que acontece com o corpo não pode afetar a alma. Mas esta verdade assumiu uma forma terrível na ordem vigente. A liberdade da alma foi utilizada para desculpar miséria, martírio e servidão.”³⁰

Neste ponto explicita-se a ideologia legitimadora do conformismo sócio-político. O real – representado pela alma – encontra-se em perfeita paz. O real, em toda a sua concretude histórica, suas tensões e oscilações, deve ser deixado igualmente em paz, numa tranquilidade imperturbável. A ação traduz-se, então, como *ação psíquica*, mero ajuste da percepção do dado à visão harmoniosa da alma. Divorcia-se aqui o homem contemporâneo do “homem universal da Renascença que buscava a felicidade na ação

²⁸ Idem, *ibidem*, p. 33

²⁹ Cf. Marcuse, Idem, *ibidem*, p. 34

³⁰ Idem, *ibidem*, p. 37

mundana, na conquista do poder, na realização do sucesso no mundo e na experiência sensual”³¹

Nessa perspectiva, qualquer possibilidade de subversão é aniquilada em sua raiz. Todavia, mesmo um conceito fadado a produzir a resignação traz em seu bojo a possibilidade de uma releitura. E Marcuse oferece uma bastante interessante:

(...) Apreendida corretamente a liberdade da alma não aponta para a participação do homem num além-eterno, onde por fim de tudo se resolve quando o indivíduo já não usufrui nada.³²

Não se trata, por conseguinte, de uma reconciliação com um mistério celestial, numa existência ulterior, além deste mundo.³³ A verdade à qual a ideia da alma aponta é:

“aquela verdade superior segundo a qual nesse mundo é possível uma forma de existência social em que a economia não decide acerca de toda a vida dos 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.”³⁴

Todavia, não foi essa a doutrina triunfante. A alma é de outro domínio, e sua autonomia, se compreendida conforme a citação acima, franquearia ao indivíduo a experiência da pura fruição. É importante destacar este aspecto da argumentação marcuseana, uma vez que nela antevemos as ideias mais profundamente trabalhadas posteriormente nas obras que escreveu a partir da década de sessenta. Não há aqui uma proposta de politização psíquica total, e sim uma defesa da *psique* humana livre dos constrangimentos típicos da sociedade administrada, condição que torna possível a vida emancipada. Porém, como vimos pontuando no texto em estudo, a alma subordina-se

³¹ Cf. KELLNER, Douglas, in MARCUSE, Herbert – *Art and Liberation – The Collected Papers of Herbert Marcuse – vol IV – “Introduction”* p. 24. Douglas Kellner, editor – Routledge, NY, 2007

³² Idem, *ibidem*, p. 37

³³ Esta interpretação que Marcuse desafia, embora comum a vários segmentos do cristianismo, conheceu sua antítese na Teologia da Libertação. Fiel às suas origens religiosas ela também aponta para a união com o Real-divino na existência *post-mortem*, mas enfatiza que a utopia última só pode ser edificada a partir do enfrentamento revolucionário da ideologia capitalista. Mas Marcuse não está se reconciliando com nenhum segmento do Cristianismo aqui. Sua abordagem é a-religiosa, eminentemente política. Para uma compreensão introdutória da noção de uma moral cristã com a proposta revolucionária, remetemos o leitor ao livro de Leonardo Boff, *Jesus Cristo Libertador*, Vozes, 1986.

³⁴ MARCUSE, Herbert – *Sobre o Caráter Afirmativo da cultura*. P. 37 (1937). In MARCUSE, Herbert, *Cultura e Psicanálise*, Paz e Terra, 2001. Trad. Wolfgang Leo Maar.

aos ditames da cultura afirmativa, que sublinha a importância da moderação mediada pela boa consciência, dos imperativos da beleza, a necessidade da alegria, solidariedade, etc.

1.3 Da alma cativa à mente libertadora

A resistência a essa possível colonização da psique, Marcuse encontra no conceito de *mente ou espírito*³⁵, por ser este mais próximo da concretude. A interioridade é resguardada, mas sem o sacrifício da liberdade:

() a cultura afirmativa era essencialmente uma cultura da alma, e não do espírito. Até mesmo onde ainda não entrara em decadência o espírito já sempre era suspeito; ele é mais tangível, promove mais e é mais próximo da realidade do que a alma; Sua luminosidade e racionalidade críticas, sua contradição em relação a uma facticidade desprovida de racionalidade é difícil de ocultar e silenciar.”

A distinção entre os dois conceitos é explicitada em termos de um servir à dominação resignada, o outro a libertação. Marcuse prossegue:

“Hegel se acomoda mal a um Estado autoritário. Ele era a favor do espírito; os mais modernos são a favor da alma e do sentimento. O espírito não consegue se furtar à realidade efetiva sem renunciar a si mesmo; a alma pode e deve fazê-lo. E justamente porque a alma vive além da economia a economia consegue se impor tão facilmente a ela. A alma adquire seu valor justamente pela sua característica de não se sujeitar a lei do valor. O indivíduo provido de alma se submete mais facilmente, se curva mais humildemente ao destino, obedece mais à autoridade. Pois ele conserva para si toda a riqueza de sua alma, podendo se transfigurar de modo trágico e heroico. A educação intensiva para a liberdade interior que se realizava desde Lutero gera agora os mais belos frutos onde a liberdade interior se supera a si própria em ausência de liberdade exterior.”³⁶

Mas é em *Eros e Civilização* que Marcuse articulará uma filosofia antiascética mais enfática no que diz respeito à recusa do sistema. Vemos, por exemplo, essa ideia consolidada já no prefácio político que escreveu para a edição de 1966 de *Eros e*

³⁵ A tradução de Isabel Loureiro traz a palavra “espírito”. Utilizamos “mente” (*mind*, no inglês) por que o texto inglês traz tanto a palavra “mind”, quanto “spirit”.

³⁶ MARCUSE, Herbert, “Sobre o conceito afirmativo de cultura, in *Cultura e Psicanálise. Opus cit. pp. 61-62*

Civilização, ou seja, onze anos após a primeira edição daquele livro. Assim ratifica a inadequação daquela consciência feliz:

“A tese central de *Eros e Civilização*, mais completamente desenvolvida no meu livro *A Ideologia da Sociedade Industrial*, era que o homem só podia evitar a fatalidade de um Estado de Bem-Estar Social através de um Estado Beligerante mediante o estabelecimento de um novo ponto de partida, pelo qual pudesse reconstruir o sistema produtivo sem aquele “ascetismo do mundo interior” que forneceu a base mental para a dominação e a exploração.³⁷

1.4 A arte ditada pelo conformismo

Outro ponto crucial é o papel da arte numa sociedade resignada. O belo pode expressar-se na arte, contudo, aponta para realidades passadas, inatingíveis. Se a glória da sociedade arcaica pode ser resgatada nos domínios da arte burguesa, qualquer tentativa de aproximação de um suposto paraíso social perdido está fora de cogitação. O belo existiu e sua contemplação artística pode nos encher os olhos, mas jamais armar o espírito com reflexões subversivas. Entretanto, a possibilidade de um tal questionamento dá à arte um carácter necessariamente explosivo. Ora, a beleza experimentada sensorialmente pode apontar para o desejo legítimo de vivencia-la corpórea e socialmente como felicidade. Desta análise percebemos o carácter dialético de suas observações sobre o papel da arte.³⁸

A fruição experimentada ao contemplar-se uma obra de arte traz uma experiência vivencial do belo. Pode-se restringir a experiência do *belo* à contemplação, o que, de forma nenhuma traz um enfrentamento do *feio* que permeia a vida sob o modo de produção capitalista. É precisamente o caso da arte burguesa em suas diversas manifestações. O véu da pseudorealidade tem permissão de ser temporariamente

³⁷ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. p. 15, 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975)

³⁸ A ênfase neste aspecto é dada por Douglas Kellner, na seguinte passagem que traduzimos de sua introdução (p. 23) a MARCUSE, Herbert – *Art and Liberation – The Collected Papers of Herbert Marcuse – vol IV* – Douglas Kellner, editor – Routledge, NY, 2007. Ali registrou: “É interessante que, em sua primeira publicação importante sobre a arte e a cultura no seu trabalho junto ao Instituto de Pesquisa Social, Marcuse concentra-se nos aspectos enganadores e ideológicos da arte na contemporaneidade, embora também aponte para o seu potencial utópico”. (No original ingles: “Interestingly, in his first major publication on art and culture in his work with Institute for Social Research, Marcuse focuses on the ideological and mystifying aspects of art in the contemporary era, although he also pointed to its utopian potential.”)

levantado. Nesse contexto, ao *feio* é autorizada aparição, contudo, mediado pela arte, ele é experimentado como um tipo de belo. Dirá Marcuse que:

“... há uma parcela de contentamento mundano nas obras da grande arte burguesa, inclusive ao pintarem o céu. O indivíduo frui a beleza, a bondade, o brilho e a paz, a alegria vitoriosa; até mesmo a dor e o sofrimento, a crueldade e o crime. Vivencia uma libertação. Compreende e encontra compreensão, resposta a seus instintos e demandas. Ocorre um rompimento privado da reificação”.³⁹

O que parece problemático nesse contexto é a utilização dessa beleza expressa como pacificação da “ansiedade que se revolta”. O indivíduo se apropria da liberdade de expressar-se, e à sua revelia, reproduz com ela um novo tipo de servidão: celebra a liberdade de denunciar sem transcender, socialmente, a concretude da servidão social.⁴⁰

Do exposto, depreendemos que a liberdade retratada artisticamente, exibida como um triunfo do belo e da criatividade, pode atuar como anestesia da revolta social. Peter Bürger expressa também essa compreensão da aludida passagem em seu notável *Teoria da Vanguarda*. Citemo-lo:

“Do ensaio de Marcuse, além do conhecimento do caráter institucional da determinação de função das objetivações culturais, pode-se deduzir uma asserção sobre a função (as funções) das obras de arte na sociedade burguesa. Nesse caso, é preciso estabelecer uma distinção entre o nível do receptor e o nível da totalidade social. Ao receptor individual, a arte permite satisfazer ainda que apenas idealmente, necessidades que se acham banidas da sua práxis cotidiana. Na fruição da arte, o indivíduo burguês mutilado, experimenta a si mesmo como personalidade. Mas como o status da arte se encontra dissociado da práxis cotidiana, essa experiência não produz consequências, isto é, não pode ser integrada a essa práxis. Ausência de consequências não significa o mesmo que ausência de função (como sugere uma equívoca formulação anterior minha) mas designa uma função específica da arte na sociedade burguesa: a neutralização da crítica”⁴¹

³⁹ MARCUSE, Herbert – *Sobre o Caráter Afirmitivo da cultura*. p. 53 (1937). In MARCUSE, Herbert, *Cultura e Psicanálise*, Paz e Terra, 2001. Trad. Wolfgang Leo Maar.

⁴⁰ Cf. Marcuse, Idem, p. 54

⁴¹ BÜRGER, Peter, *Teoria da Vanguarda*, CosacNaify, 2012, trad. De José Pedro Antunes, p. 39

À felicidade adiada no plano real, onde grassa a “*humilhação geral da maioria da humanidade*”⁴², dá-se permissão que floresça no plano ideal, como “felicidade empobrecida.”

A análise marcuseana se coloca, assim, contra a cultura afirmativa e o conformismo que ela subscreve. Marcuse busca em Marx e Hegel categorias críticas e negativas, que são o motor do pensamento dialético, e é com este que desmonta o edifício de aparente felicidade da cultura afirmativa:

“(Mas) a verdadeira satisfação dos indivíduos não pode ser enquadrada em uma dinâmica idealista que reiteradamente adia a satisfação ou desvia a mesma para aspirar ao nunca alcançado. Ela pode se impor unicamente *contra* a cultura idealista. Somente *contra* essa cultura ela consegue se manifestar como exigência universal. Ela aparece como exigência de uma mudança efetiva das relações materiais da existência, de uma nova vida, de uma nova forma de trabalho e do prazer”⁴³.

Os temas acima, conforme já afirmamos, serão aprofundados em *Eros e Civilização*. Vejamos mais de perto como no ano de 1955, munido de categorias psicanalíticas, outros aspectos do conformismo são denunciados.

1.5 A psicanálise como lente

Logo no subtítulo de *Eros e Civilização*, deparamo-nos com seu objetivo: uma investigação filosófica do pensamento de Freud. A obra mostrará um leitor de Freud já amadurecido, uma vez que sua leitura de Freud teve início na década de vinte.⁴⁴ Sua guinada psicanalítica, historicamente falando, justifica-se pela situação daquela década de 50. Um ufanismo mercadológico se instala, de modo a dificultar a articulação teórica

⁴² Idem, ibidem, p. 55. Mantivemos a citação conforme vertida para o português por Wolfgang Leo Maar. O texto inglês registra “and the general degradation of the majority of mankind (“e a degradação geral da maioria da humanidade”) ver “*The Affirmative Character of culture*” in “MARCUSE, Herbert – Art and Liberation – *The Collected Papers of Herbert Marcuse –vol IV – Douglas Kellner, editor – Routledge , NY, 2007*

⁴³ MARCUSE, Herbert – *Sobre o Caráter Afirmativo da cultura*, p. 24. (1937). In MARCUSE, Herbert, *Cultura e Psicanálise*, Paz e Terra, 2001. Trad. Wolfgang Leo Maar.

⁴⁴ KELLNER, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 1984, University of California Press. p 154

da resistência. Para Kellner, a guinada freudiana no pensamento de Marcuse visa retomar a reflexão crítica num ponto em que Marx parara, ou seja, num detalhamento do potencial emancipatório da arte, além de tentar esclarecer - como Lucaks já o fizera - o papel do indivíduo na consciência de classe. Ademais, a percepção de uma massa acrítica trilhando livremente um caminho em direção a políticas repressivas, desvela a necessidade de uma investigação na esfera psíquica. Sua apropriação de Freud, entretanto, não foi celebrada universalmente e livre de celeuma. Não obstante, como afirmará no capítulo final, na contundente crítica que endereça ao revisionismo freudiano, seu escopo limita-se a analisar a metapsicologia freudiana, a saber, aqueles princípios dentro da obra do mestre vienense cuja “teoria se encontra mais remotamente afastada da terapia.”⁴⁵ É nesses aspectos, entretanto, que Marcuse enxerga a “plena força” (da psicanálise) no terreno da teoria, e por conseguinte, de maior relevância crítica do ponto de vista marxista.

Em *Eros e Civilização*, Marcuse mergulha em categorias freudianas, investigando se e em quais condições a felicidade é possível, para além dos valores gerados pelo modo de produção capitalista. É particularmente relevante destacar o libelo que Marcuse lança contra os revisionistas freudianos, que tentam enquadrar a obra do mestre vienense num viés “otimista”, cheio de possibilidades de driblar o princípio da realidade e atingir uma reconciliação com o mundo. Para Marcuse, sem uma subversão do *status quo*, não há reconciliação possível, já que muito além daquilo que se designa como princípio da realidade traz elementos históricos orquestrados por um discurso ideológico.

1.6 A Questão da Técnica

Quando Marcuse aborda a questão da técnica, evidencia uma preocupação diante da acrítica admiração que lhe é dedicada por seu avanço indiscriminado. Não se trata, contudo, de levantar-se gratuitamente contra a técnica em si, como veremos. Sua desconfiança é endereçada ao uso que os dominadores fizeram dela, e ao subsequente discurso totalitário de que se utilizaram para expandir-se e desmontar qualquer possibilidade de oposição. Donde depreendemos que a crítica de Marcuse não é animada por uma visão anticientífica ou mesmo antitecnológica, que condena o

⁴⁵ Cf. MARCUSE, *Eros e Civilização*, p. 212.

“progresso” sumariamente. Por um lado, muito do que se tem por progresso contém em si elementos repressivos, conforme Marcuse procura demonstrar em *Eros e Civilização*. Outro ponto é que, dentro da estrutura socioeconômica em que vicejou - o Capitalismo, que gera historicamente o “Princípio do Desempenho” - a tecnologia trai o potencial libertador que carrega em seu bojo; se, de fato, numa sociedade não-repressiva a automação total poderia servir aos propósitos mais elevados da existência humana, a moderna tecnocracia tende a interromper o avanço tecnológico capaz de conduzir à libertação do labor. Uma *racionalidade irracional*, por conseguinte, se estabelece:

“Por mais racional que possa estar organizada a produção material, jamais pode constituir um domínio da liberdade e da gratificação; mas pode liberar tempo e energia para o livre jogo das faculdades humanas, fora dos domínios do trabalho alienado. Quanto mais completa for a alienação do trabalho, tanto maior é o potencial de liberdade; *a automação total seria o ponto ótimo*”⁴⁶.

Poucas páginas adiante, o filósofo explicita as contradições que marcam o avanço técnico divorciado do pensamento crítico. Um *ethos* tecnocrático depõe a razão – ferramenta primeira da crítica – e coloca, em seu lugar uma racionalidade operacional, derivada da técnica, que dá suporte à vida administrada. É o que passa a nortear os empreendimentos humanos, e a reproduzir-se como a única via para o “sucesso”. Marcuse comenta:

“Há mais que uma simples diferença quantitativa no fato das guerras serem empreendidas por exercícios profissionais em espaços confinados, ou serem desencadeadas contra populações inteiras numa escala global. Se as invenções técnicas que poderiam libertar o mundo da miséria e do sofrimento são usadas para conquista ou para a criação do sofrimento...”⁴⁷

É esta a racionalidade operacional: um conjunto de princípios instrumentalmente ajustados para a obtenção de certos objetivos. O problema é que esse constructo não permanece restrito à esfera industrial que justificou a sua criação. Ao transbordar para a vivência social, começa a orientar a administração eficiente da existência. O *status quo*, a despeito de seu caráter histórico e radicalmente contingente, é apresentado como a

⁴⁶ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. p 94 (destaques acrescentados), 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975)

⁴⁷ MARCUSE, idem, p. 100.

realidade final, contra a qual somente ajustes psíquicos são possíveis, e entendidos como a via única para uma vida significativa. Cada um dos objetivos parece dado, na realidade, porém, relacionam-se à ampliação do lucro e do poder da minoria dominadora. Evidentemente, semelhante discurso só poderia encontrar apoio numa massa psiquicamente afastada da possibilidade de oposição. Dentro da racionalidade operacional, tentativas de sustar “o progresso” ou questionar o custo de sua operacionalidade, ainda que com argumentos humanitários, configura-se em irracionalidade. São os números que passam a ditar o valor das conquistas. Numa passagem acima destacada em itálico⁴⁸, observamos que, para Marcuse, as invenções técnicas teriam, numa sociedade livre, elementos intrínsecos capazes de promover a melhoria das condições em que o potencial humano se pudesse realizar. O irracional de todo o aparato está no fato de os objetivos não visarem à promoção da humanidade como um todo.

O caráter ideológico da racionalidade tecnocrática será examinado profundamente por Marcuse em *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Naquele texto há a denúncia de que a eficácia louvada pelo aparato tecnológico migra para as relações humanas, transformando-se numa forma de vida administrada. A razão passa a ser substituída por uma racionalidade operacional, ou seja, uma forma matematizada de razão, que se provou bastante eficiente na administração das máquinas, cujos processos são calculados com vistas a um determinado resultado. A razão, nesta visão, passa a ser o instrumento para atingir-se certos fins, mas trata-se de fins pré-estabelecidos pelos valores de uma sociedade capitalista. O resultado é uma racionalidade tecnológica adequada à administração da produção, e que passa a produzir, a seu turno, uma administração do homem e de sua vida. Neste sentido, aquilo que poderia ser chamado de irracional por violar flagrantemente o pressuposto de toda teoria social, ou seja, de que a vida humana é digna e de que todos os esforços devem ser envidados para a concretização dessa dignidade,⁴⁹ passa a ser considerado racional. Uma inversão orwelliana se opera no nível do discurso, quando uma *racionalidade irracional* se estabelece pervertendo o *Logos* filosófico.

⁴⁸ Referimo-nos aqui à passagem na nota 33.

⁴⁹ Marcuse postula nestes termos o pressuposto de “toda teoria social”, reconhecendo, naturalmente, a inexistência de quaisquer determinismos que o validem a priori. Ver a passagem em *One Dimensional Man*, p. XII, introduction. Routledge Classics, 2007 edition.

O desconforto inicial de Marcuse diante da técnica vai convertendo-se na resistência que culminará com a crítica contundente da *Ideologia da Sociedade Industrial*. Num de seus primeiros escritos dedicados ao assunto, um de 1941, intitulado *Some Social Implications of Technology* esta desconfiança já é patente. Nesse texto Marcuse observa que o aparato tecnológico tão fundamental ao capitalismo transcende esse sistema, reproduzindo-se discursivamente na forma de vida administrada engendrada, inclusive, pelo *Terceiro Reich*:

“Na Alemanha nacional-socialista o reino do terror é mantido não somente pela força bruta que é estranha à tecnologia, mas também pela manipulação engenhosa do Poder inerente à tecnologia: a intensificação do labor, propaganda, o treino dos jovens e trabalhadores, a organização da burocracia governamental, industrial e partidária, tudo o que constitui os implementos diários do terror, segue a linha da grandiosa eficiência tecnológica.”⁵⁰

1.7 A pseudoliberalidade num mundo repressivo

Em *Eros e Civilização* (1955), Marcuse mantém ainda um tom algo “otimista” quanto ao potencial da civilização para a subversão da ordem ideologicamente consolidada. Para Kellner, é patente a existência de um “otimismo militante” em *Eros e Civilização* e uma certa ênfase libertária sublinhada em *Marxismo Soviético*. Não obstante, a argumentação de *A Ideologia da Sociedade Industrial* é permeada por um sombrio pessimismo que denuncia uma ruptura com o pensamento delineado naqueles escritos anteriores.⁵¹

O aludido otimismo justificava-se na promessa – ou esperança - de que a sociedade industrial traria avanços capazes de levar o homem a um questionamento da

⁵⁰ MARCUSE, Herbert. “Some Social Implications of Modern Technology”. The Essential Frankfurt School Reader. Ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt. New York: Continuum, 1982. 138-162., 1941) No texto inglês: “In national socialist Germany the reign of terror is sustained not only by brute force which is foreign to technology but also by the ingenious manipulation of the Power inherent in technology: the intensification of labor, propaganda, the training of youths and workers, the organization of the governmental, industrial and party bureaucracy, all of which constitute the daily implements of terror – follow the lines of greatest technological efficiency.”

⁵¹ Cf. KELLNER, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, p. 364. University of California Press, 1984. No original inglês: “There is, for instance, a significant rupture between the militant optimism of *Eros and Civilization* and the affirmative stress on liberalizing tendencies’ in *Soviet Marxism*, in contrast to the bleak pessimism of *One-Dimensional Man*”.

dominação contra ele impetrada. Era inegável que um vasto progresso técnico fora efetivamente atingido, o que parcialmente suavizara o mundo do labor. Parecia razoável supor que um progresso, socialmente pensado, viria a romper de vez com as amarras restantes da labuta. A automação como passo lógico inevitável libertaria o homem do tempo até então sob o controle dos administradores da vida.

Não obstante, em 1966, portanto dois anos após a publicação do impactante *Ideologia da Sociedade Industrial*, as edições seguintes de *Eros e Civilização* trarão um “prefácio político”, no qual pequenas ressalvas são feitas ao corpus filosófico daquele escrito. O ponto central do novo prefácio era o reconhecimento de que aquela esperança não se concretizara, uma vez que a dominação lograra reinventar-se por meio dos recursos psicossociais que eficientemente forjara. Sobre tais recursos, elucida Marcuse já no princípio:

“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.”⁵²

Para ele, a sociedade industrial entrega o que promete: mais conforto, mais “liberdade”, e produtos feitos e propagados como capazes de satisfazer as necessidades que a própria discursividade daquela sociedade engendra. Entretanto, a entrega dos bens traduz-se numa troca, que proporciona vantagem absoluta ao dominador, ele o autor da oferta: entrega ao homem os produtos, e este paga com o dinheiro acrescido do seu silêncio e consentimento. A propaganda e a obsolescência programada de seus produtos, ademais, incitam à constante repetição desse ciclo, cuja transcendência parece cada vez mais afastada do horizonte.

Ainda assim, a situação não suprime de todo a possibilidade de superação. Haveria sim condições de romper os grilhões do constructo ideológico, contudo, a solução possível deriva não de uma “velha fórmula, (como) o desenvolvimento das

⁵² MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975) p. 15 (Prefácio político de 1966)

necessidades e faculdades predominantes”, senão da “*emergência de novas necessidades e faculdades, qualitativamente diferentes*”⁵³

Evidentemente, a observação não ignora as conquistas do sistema: maior eficiência do ponto de vista da produção dos bens, uma distribuição mais democrática destes – naturalmente para aqueles dispostos a pagar por eles. Tal pagamento, todavia, transcendia a mera entrega do dinheiro, já que o sacrifício psíquico era necessário para que a visão da servidão se mantivesse obnubilada. A produção da alegria era frágil e, por isso, incapaz de ocultar os estertores de um Eros reprimido. Entretanto, o discurso dos dominadores, unidos à sua criativa engenhosidade produzia novos “remédios”, incorporados na produção e reprodução do supérfluo, produzido para um outro Eros de sua própria fabricação. Somente afrontando o caráter repressivo deste novo *ethos* poderia o homem pensar a possibilidade da libertação.

Não obstante, as brechas na superestrutura acenavam para o impulso incontido de libertação. Se a abundância de uma parte alardeava por si só as conquistas do sistema, a pobreza, algures, filha daquela mesma abundância local, fornecia o mais eloquente desmentido ao ufanismo dos dominadores. Ademais, a adjetivação lisonjeira que davam às suas próprias conquistas, mostrava-se tenebrosamente ideológica quando confrontada socialmente. Às inquietações de uma massa reprimida o poder responde organizando “o desejo de beleza e os anseios da comunidade”, “a renovação do ‘contato com a natureza’ o enriquecimento do espírito e as honras à criação pela criação”.

“O falso timbre de tais proclamações é indicativo do fato de que, dentro do sistema estabelecido, essas aspirações são transladadas para as atividades culturais administradas, patrocinadas pelo governo e as grandes companhias – um prolongamento de seu braço executivo, penetrando na alma das massas”.⁵⁴

De uma maneira geral, na teoria socialista clássica sempre se teve como inegável que o sistema capitalista traz em seu bojo as sementes de sua própria subversão. A sua irracionalidade, visível nas injustiças que produz, converte-se, gradativamente, num barril de pólvora, o qual, se não for devidamente administrado, forçosamente levará os indivíduos à consciência de seu estado psicossocial de servidão. Marcuse elabora esse ponto em várias passagens, dando o tratamento mais detalhado em

⁵³ Idem, p. 16

⁵⁴ Idem, p. 22

A Ideologia da Sociedade Industrial. Entretanto, já em *Eros e Civilização* denuncia a administração do tempo como um dispositivo de prevenção à libertação. Se a automação como consequência natural do progresso tecnológico efetivar-se a ponto de libertar o homem da máquina, este teria o tempo livre para buscar as coisas que realmente lhe importam na vida. Porém, sua submissão à máquina o coloca como peça indispensável de uma engrenagem que se reproduz nos interesses da dominação.

1.8 Do social ao psíquico

A segunda metade do século vinte, na Europa, é profundamente marcada pelas duas guerras mundiais, e pela Guerra Fria que se segue. As tensões sob as quais o mundo – particularmente a Europa e os Estados Unidos – se vê imerso, exigem um recrudescimento da crítica. Entretanto, se por um lado é patente a inadequação das soluções teológicas em responder a desafios sociais, por outro lado, um cientificismo de recorte positivista tampouco serve à crítica radical. Isso por que o rigor positivista sustenta-se num distanciamento do objeto inadequado à urgência de um cenário político que clama por uma política militante e de enfrentamento. Os filósofos de Frankfurt, no diagnóstico que oferecem da sociedade capitalista, adotam uma abordagem metodológica interdisciplinar, com uma certa ênfase na Psicanálise. Ao direcionar sua análise à servidão ideologicamente construída na sociedade industrial contemporânea, Marcuse também lança mão de categorias psicológicas, extraídas da obra de Sigmund Freud. A obra do mestre de Viena, ainda que abertamente avessa⁵⁵ às concepções marxistas, dará a Marcuse todo o substrato conceitual para a crítica do que o mestre vienense considerava o inevitável custo da civilização: o sacrifício instintual, o estrangulamento do prazer em nome da segurança que só a sociedade civilizada poderia fornecer. A consciência, doutrinada ideologicamente pela dominação, assegura a continuidade desta última, o que dá aos problemas sociais uma dimensão nitidamente

⁵⁵ Freud assim se expressa em *O Mal Estar na Civilização*: “Não estou interessado em nenhuma crítica econômica do sistema comunista; não posso investigar se a abolição da propriedade privada é conveniente ou vantajosa. Mas sou capaz de reconhecer que as premissas psicológicas em que o sistema se baseia são uma ilusão insustentável.....A agressividade não foi criada pela propriedade. Reinou quase sem limites nos tempos primitivos, quando a propriedade era ainda muito escassa, e já se apresenta no quarto das crianças, quase antes que a propriedade tenha abandonado sua forma anal e primária; constitui a base de toda relação de afeto e amor entre pessoas.”

histórica. As mazelas sociais resultantes da desigualdade são reflexos de *decisões* humanas, e por isso, completamente contingentes:

“A perturbação particular reflete mais diretamente do que antes a perturbação do todo, e a cura dos distúrbios pessoais depende mais diretamente do que antes da cura de uma desordem geral.”

E linhas adiante:

“Nestas circunstâncias, a aplicação da Psicologia à análise de acontecimentos sociais e políticos significa a aceitação de um critério que foi viciado por esses mesmos acontecimentos. A tarefa é, antes, a oposta: desenvolver a substância política e sociológica das noções psicológicas”.^{56, 57}

A adoção de categorias psicológicas justifica-se, portanto, a partir da crítica de Marx à economia política, já que a percepção que os indivíduos possuem da vida não é o que molda a forma como esta se materializará. Trata-se do oposto: as relações de produção que unem (ou separam) os homens é que darão o conteúdo de sua consciência, primeiramente para validar as relações sociais assim estabelecidas. O advento da crítica marxista mostra que a compreensão dessas relações é que abre a possibilidade da reversão de todo o processo, incorporado na revolução.

Marcuse quer compreender detalhadamente como o processo de alienação e conformismo se consolida, para em seguida definir o melhor caminho para a sua contestação.

⁵⁶ Idem, p. 27, Prefácio à primeira edição, 1955. S

⁵⁷ Os germens desta linha crítica já se encontram em Marx. No prefácio de *Para uma Crítica da Economia política* (1859), o autor de *O Capital*, assim explicita seu diagnóstico da sociedade: “Minha investigação desembocou no seguinte resultado; relações jurídicas, tais como formas de Estado, não podem ser compreendidas nem a partir de si mesmas, nem a partir do assim chamado desenvolvimento geral do espírito humano, mas, pelo contrario, elas se enraízam nas relações materiais de vida, cuja totalidade foi resumida por Hegel sob o nome de “sociedade civil” (bürgerlich Gesellschaft) seguindo os ingleses e franceses do século XVIII; mas que a anatomia da sociedade burguesa deve ser procurada na Economia política. (...) O resultado geral a que cheguei e que, uma vez obtido, serviu-me de fio condutor aos meus estudos, pode ser formulado em poucas palavras: na produção social da própria vida, os homens contraem relações determinadas, necessárias e independentes de sua vontade, relações de produção estas que correspondem a uma etapa determinada de desenvolvimento das suas forças produtivas materiais. A totalidade destas relações de produção forma a estrutura econômica da sociedade, a base real sobre a qual se levanta uma superestrutura jurídica e política, e à qual corespondem formas sociais determinadas de consciência. O modo de produção da vida material condiciona o processo em geral de vida social, político e espiritual”. E fecha com a passagem que tornou-se clássica: “*Não é a consciência dos homens que determina o seu ser, mas, ao contrario, é o seu ser social que determina sua consciência*”. (*Prefácio para a crítica da economia política*)

1.9 O custo psíquico da civilização

O primeiro passo de Marcuse é um aprofundamento na argumentação freudiana constante em *O mal-estar na civilização*. Freud esclarece nessa obra que a civilização só se tornou possível à custa do sacrifício instintual. O motor das ações humanas é a busca constante da gratificação. De forma mais axiomática, poderíamos afirmar que o ser humano busca o prazer e evita a dor, posturas que explicariam como um todo o conjunto de suas ações. Um ser que buscasse a gratificação instintiva apenas, estaria inapto a quaisquer conquistas da civilização. A vida seria apenas uma luta onde o outro representaria principalmente um trampolim ou um obstáculo à fruição absoluta do prazer. Na visão freudiana, o passo rumo àquilo que vivenciamos como a sociedade civilizada deu-se no momento em que a necessidade de segurança superou psiquicamente o desejo por extravasamento completo. Isto não significa, em nenhum momento, que o anseio por gratificação se tenha extinguido subjetivamente, ou que as consequências de uma opção pela segurança pareceram mais prazerosas. Na verdade, aquele anseio permanece sob o controle de discursos normativos oriundos da organização da sociedade civilizada.

Marcuse olha a explicação com alguma cautela:

“Esta concepção é tão antiga quanto a própria civilização e forneceu sempre a mais efetiva racionalização para a repressão. Em considerável medida, a teoria de Freud compartilha dessa racionalização: Freud considera “eterna” a “luta primordial pela existência” e, portanto, acredita que o princípio de prazer e o princípio de realidade são “eternamente” antagônicos. A noção de que uma civilização não-repressiva é impossível constitui um dos pilares fundamentais da teoria freudiana.”⁵⁸

A aceitação dos pressupostos delineados por Freud nesse aspecto contém, portanto, elementos conservadores, uma vez que, instaura a abnegação como a postura razoável diante dos “benefícios” da civilização. Seu diagnóstico conduziria a um “curso de resignação”, mera adaptação às dores que se colocam além de qualquer transcendência. Entretanto, como observa Rouanet, a metapsicologia freudiana guarda em si elementos dialéticos que não se esgotam nesse diagnóstico, afinal

⁵⁸ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. p. 37, 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975)

“fornece, na descrição da dinâmica pulsional, os elementos para uma crítica devastadora dessa mesma ordem: pois desvenda, na estrutura mais íntima do aparelho pulsional, e em sua fase ontogeneticamente mais arcaica, a presença da repressão social, que modela os impulsos de acordo com as exigências do princípio da realidade e sufoca as aspirações à felicidade. A força do freudismo está na firmeza com que mantém a contradição, recusando-se a modificar seu substrato teórico, para torna-lo compatível com a terapêutica”⁵⁹

De fato, Marcuse reconhece que não se trata de um abandono da teoria freudiana, uma vez que “*sua teoria contém elementos que transgridem esta racionalização.*”⁶⁰

Se a repressão existe como fato observável, é importante que se aponte as duas esferas em que se efetiva a sua realização: individual e social. O ato repressivo tem início, primeiramente, no plano da educação individual, quando os pais ou responsáveis por uma criança lhe imprimem os valores conducentes a um comportamento considerado em harmonia com uma sociedade civilizada. Uma vez inserido no mundo simbólico, ou seja, “educado” com os imperativos e valores da vida civilizada, o indivíduo passa a manter sobre si mesmo ferrenha vigilância a fim de evitar transgressões à ordem estabelecida.

Aqui se faz necessário um retorno à metapsicologia de Freud para uma compreensão mais profunda dos aspectos que Marcuse valida, e dos outros que ele busca ampliar.

Em linhas gerais, esta é a explicação da existência do indivíduo reprimido, condição decorrente de um choque entre o *princípio do prazer* – a inclinação humana de busca de gratificação – e o *princípio da realidade* – as exigências impostas pela vida para sua manutenção. Atender a tais exigências costuma ser penoso e desagradável para um ser cujo motor existencial é o extravasamento da tensão para a vivência do prazer. Não obstante, é a única condição para a emergência da sociedade civilizada.

Neste ponto, Marcuse faz uma distinção bastante oportuna entre os tipos diversos de exigências sociais, já que se algumas delas dizem respeito exclusivamente à

⁵⁹ ROUANET, Sérgio P. Opus Cit. p. 218.

⁶⁰ MARCUSE, Idem, p. 37.

fruição biológica do prazer, outras há que são historicamente determinadas, por isso em necessidade de receber outro nome.

Desta forma, ele separa o princípio da realidade em:

- a) *Mais repressão*: as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): as “modificações” dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização.
- b) *Princípio de Desempenho*: a forma histórica predominante do princípio da realidade.⁶¹

Observemos a distinção entre a repressão básica e o que Marcuse vai chamar de “mais repressão”. A primeira diz respeito ao sacrifício instintual das exigências puramente corporais. A segunda é socialmente construída e deriva exclusivamente de uma certa organização social, sendo, por conseguinte, completamente contingente. Se é verdade que pouco se tem a dizer acerca da primeira (repressão básica), a segunda pode ser objeto de revisões críticas expressivas, capazes de expor a teia da dominação sob a qual vem sendo fortalecida. Isso abre a possibilidade, sugere Marcuse, de que o *princípio do desempenho* seja o verdadeiro sabotador da plena expressão individual, que realizar-se-ia sob certas condições, se apenas tivesse que lidar com a repressão básica.

“A carência ou escassez, predominante tem sido organizada de modo tal, através da civilização (embora de modos muito diferentes), que não tem sido distribuída coletivamente de acordo com as necessidades individuais, nem a obtenção de bens para a satisfação de necessidades tem sido organizada com o objetivo de melhor satisfazer às crescentes necessidades dos indivíduos. Pelo contrário, a distribuição da escassez, como o esforço para supera-la, o modo de trabalho, foram impostos aos indivíduos – primeiro pela mera violência, subsequentemente por uma utilização mais racional do poder.⁶²”

Freud identifica no sacrifício instintual a única possibilidade de estabelecer-se uma sociedade civil, calcada, portanto, na repressão. Marcuse procura enxergar além, já que as exigências repressivas da sociedade tal como a conhecemos, faz imposições para

⁶¹ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. p. 51, 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975)

⁶² Idem, p. 52

além da contenção libidinal imposta pelo Princípio da Realidade. A referida contenção origina-se da conformação dos indivíduos aos discursos legitimadores da dominação, que dão origem a um segundo princípio que Marcuse chama de princípio do desempenho. Da primeira citação acima, extraída de *Eros e Civilização*, vemos o início de uma análise que ganhará força na obra posterior do filósofo, a saber, na *Ideologia da Sociedade Industrial*. A *racionalidade tecnológica* que se segue ao avanço tecnológico, tende a dissimular as contradições vitais que permeiam o sistema e manifestam-se na experiência concreta dos indivíduos, no seu “*lebenswelt*”. Sua argumentação, entretanto, explicita em ambas as obras um pensamento que, embora radical, distancia-se de uma perspectiva ludita, como teremos oportunidade de discutir.

Há em *Eros e Civilização* a denúncia reiterada da produção histórica do conformismo, como observamos até aqui. Veremos adiante como sua crítica agrava-se em *A ideologia da sociedade industrial*, onde Marcuse sublinha que a mentalidade produzida pela avanço tecnológico consolida a resignação ao encorajar uma percepção administrada de “liberdade”, e “felicidade”, já equacionada pelo conceito de “eficiência” produtiva.

É imperioso compreender que em *Eros e Civilização*, Marcuse não nega a realização da “felicidade” humana. O que faz – e o faz veementemente – é dissociar a noção de felicidade humana do princípio do desempenho, já que este último só pode mesmo é oferecer uma versão repressiva da felicidade - o que vem a ser a negação mesma desta felicidade. As aspirações de felicidade e busca de significado que o homem persegue, esbarram nos ditames e exigências do princípio de realidade, como bem sublinhou Freud. Não obstante, Marcuse observa que Freud não diferencia, ao postular o princípio da realidade, um aspecto meramente somático que atua na busca da satisfação libidinal, de outras exigências históricas não relacionadas necessariamente com a esfera biológica. A distinção é feita, portanto, por Marcuse, que assim oferece-nos o *princípio do desempenho*, para explicitar as exigências da sociedade constituída. Esta impõe sobre o indivíduo pressões extras, já que além do trabalho necessário para a manutenção da existência, o homem é encorajado a elevar-se acima da concorrência com outros homens, seja na esfera sexual, seja na esfera profissional. Daí resulta que, mesmo imerso numa organização do trabalho alienado, este lhe é retratado como a arena dentro da qual deve combater o “fracasso”, produzir mais e com excelência, isso em

detrimento mesmo de seu bem estar físico e psíquico. Ocultam-lhe o fato de que o fruto de seu trabalho redundará em benesses exclusivas aos donos dos meios de produção.

Marcuse é enfático em suas asserções de que a libertação é possível, se instigada pela razão capaz de furar o véu tecido pela ideologia. Essa razão, porém, fundamental para a apreensão do real, vê-se atada a estruturas que distorcem a percepção do real. O significado dessa razão altera-se no decurso da história, e o *Logos* que era a essência mesma do ser, cristaliza-se desde a “consagração da lógica aristotélica” como uma ferramenta “ordenadora, classificadora, dominadora”. No processo, torna-se natural que quaisquer tentativas de dar vazão às pulsões reprimidas sejam interpretadas como irracionais.

“(…) o tempo dedicado ao trabalho alienado absorve o tempo para as necessidades individuais – e define as próprias necessidades. O *logos* destaca-se como a lógica da dominação”⁶³

Com isto temos a razão redefinida conforme necessidades artificialmente criadas, a serviço das quais espera-se que venha a operar. Neste sentido, tais exigências se enquadram naquilo que Marcuse chama também de “princípio da realidade estabelecida”.

1.10 A Grande Recusa: sua pré-história e consolidação

É neste ponto da obra de Marcuse que começa a explicitação da *Grande Recusa* - um conceito que trará um novo vigor para a teoria e práxis revolucionária. A *Grande Recusa* contribui teoricamente para uma atualização das estratégias da esquerda, devidamente redescritas, para enfrentar os desafios históricos que a ideologia da sociedade industrial impõe. Observamos que desde aquela primeira elaboração até *Contra Revolução e Revolta* – na última década de vida do filósofo – o conceito vai aprimorando-se, nutrido pela interação de seu autor com o fervor contestatório da nova esquerda.

⁶³ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. p. 108, 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975)

Para uma apreensão melhor da *Grande Recusa*, parece oportuno um mergulho na sua gênese, que encontramos nos escritos da década de trinta, de um Marcuse ainda influenciado pelo que viria a ser chamado posteriormente de *marxismo heideggeriano*.⁶⁴ Nos textos desse período, *A Grande Recusa* aparece ainda timidamente na ideia de um *ato radical*, que explicitaremos a seguir.

A presença de outras categorias francamente heideggerianas é algo patente na obra de Marcuse na década de trinta. Nessa fase incipiente, quando o filósofo não formara ainda uma teoria social própria, grande parte de seus escritos abordavam questões relacionadas com a práxis e teoria revolucionária marxianas. Não obstante, como já referimos, o momento histórico distorcia a teoria socialista favorecendo a visão de grupos com os quais Marcuse divergia filosoficamente.

Sua noção de práxis política começa a ganhar novos contornos e a radicalizar-se claramente. Se as condições históricas concretas assim o exigissem, ou seja, se a vida social se tornasse intolerável do ponto de vista psicossocial e humanitário, a ação racional traduzir-se-ia num *ato radical* “um ato que clareasse o caminho para uma nova e necessária realidade, uma vez que traz uma atualização da pessoa integral”⁶⁵. Observemos que a noção de *pessoa integral* transcende inclusive a esfera meramente política, já que esta expressa apenas um aspecto da totalidade. Naturalmente, na sociedade sob o modo de produção capitalista os indivíduos encontram-se em condição de servidão psicossocial, o que impede uma percepção do que seria a existência vivida por um homem verdadeiramente livre.

O que demanda um *ato radical*, uma ruptura extrema para com o *status quo*, é o fato de este último ter-se tornado uma agressão às possibilidades autênticas de uma existência feliz. Na interpretação de Douglas Kellner, o ato radical a que Marcuse alude é “um ato histórico exigido por alguém que se encontre numa situação histórica específica intolerável.”⁶⁶

⁶⁴ MARCUSE, Herbert – *Heideggerian Marxism* – Edited by Richard Wolin and John Abromeit - University of Nebraska Press, 2005. p.3

⁶⁵ MARCUSE, Herbert – *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, in *Heideggerian Marxism* – Edited by Richard Wolin and John Abromeit – University of Nebraska Press, 2005.

⁶⁶ Cf. KELLNER, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 1984, University of California Press. p. 41

O *ato radical* é a defesa da autenticidade, portanto. A decisão pelo *ato radical* parte do indivíduo socialmente vitimado, o que torna o ato, nos termos da filosofia de Heidegger, claramente um ato *existencial*. Neste ponto, inicia-se em Marcuse uma crítica sutil à filosofia heideggeriana constante em *Ser e Tempo*, uma vez que lá, a ênfase é colocada na subjetividade. O *ato radical* ainda que se inicie como um passo motivado pelo indivíduo,⁶⁷ não tem como efetivar-se numa revolução se for privado de certos elementos, a saber, uma consciência de classe, “que se ergue para ser a portadora do ato histórico”⁶⁸. Kellner esclarece:

“Em seus primeiros ensaios, Marcuse defende que indivíduos possam levar a efeito atos radicais, mas ele não concebe a revolução sem um proletário revolucionário com consciência de classe”⁶⁹

De fato, ao entender que o *Dasein* humano tem a história por campo de ação, Marcuse afirma que o “ato radical prova ser uma ação revolucionária e histórica de “classe” enquanto unidade histórica”⁷⁰

Neste último aspecto, o filósofo ainda está alinhado com uma interpretação, “oficial” da teoria revolucionária, que na obra de maturidade será devidamente reexaminada. No que diz respeito a Heidegger, não obstante, esta leitura marcuseana já denota uma tentativa de superação do pensamento de Heidegger, uma vez que os conceitos de *autenticidade* e *ato radical*, na obra do autor de *Ser e Tempo*, não encorajam uma ação política com vistas à subversão do *status quo*. Para Marcuse, nesse particular, a filosofia de Heidegger valida um certo conformismo burguês, já que o *ato radical*, se enfatizado como uma decisão individual, pode ser apropriado tanto pelo proletário quanto pela classe burguesa. Ora, a transcendência como realização individual é subjetivamente independente de quaisquer mudanças históricas efetivas.

⁶⁷ Douglas Kellner explica ainda na p. 48, que para Marcuse, o indivíduo autêntico de Heidegger não é realmente radical, já que ocupa-se apenas com sua própria autenticidade. Uma vez realizada esta, permanece como conquista individual, sem reflexos emancipatórios na sociedade alienada. Ou, nas palavras textuais de Kellner: “Um ato radical, na visão de Marcuse, deve transformar o eu e as condições da existência, enquanto que para Heidegger, o indivíduo autêntico ocupa-se basicamente com sua autenticidade pessoal e não com uma mudança da sociedade”. (No original ingles: “Radical act, on Marcuse’s account, must transform the self and the conditions of existence, whereas for Heidegger, the authentic individual is basically concerned with his or her own personal authenticity and not with changing society. Ver KELLNER, Douglas – Herbert Marcuse and the crisis of Marxism, p. 48.

⁶⁸ MARCUSE, Herbert, *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*,

⁶⁹ KELLNER, Douglas – Herbert Marcuse and the crisis of Marxism, p. 42.

⁷⁰ Cf. MARCUSE, Herbert, *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, in Heideggerian Marxism – Edited by Richard Wolin and John Abromeit – University of Nebraska Press, 2005.

Para Kellner⁷¹, a atitude de Heidegger coaduna-se com um espírito presente no *ethos* alemão do período. Os destroços da primeira guerra mundial, o desconforto generalizado ante a iminência de uma catástrofe política que efetiva-se com a ascensão de Hitler ao poder, refletiam-se na política e na filosofia acadêmica. Se por um lado o temor de uma arrancada política de viés leninista na Alemanha era uma das possibilidades, a outra era o refúgio nas grandes teorias. Como marxista, Marcuse certamente optava pela ação revolucionária, mas via com desconforto a visão ortodoxa e cientificista do leninismo. Era observável que esta servia mais ao ideário específico de Lenin, ao seu projeto revolucionário, do que à causa do proletário compreendida nas linhas do marxismo ortodoxo. Diante destas possibilidades, Marcuse argumenta ainda com os olhos na fenomenologia, na qual enxerga, porém, limites teóricos de inclinação burguesa. Seu esforço intelectual voltar-se-á para a superação daqueles limites, baseando-se, no momento seguinte de sua obra, em Hegel, Marx e Engels.

Se por um lado o marxismo dá a tônica de sua crítica, nesta fase suas análises servem-se de conceitos heideggerianos, como acima citamos. Kellner⁷² afirma que a tentativa de unir o marxismo com a filosofia existencial fenomenológica foi atacado por outros intelectuais como uma empresa inútil, já que ambas as abordagens têm pouco em comum, e muito mesmo em conflito. Contudo, tendo o marxismo no horizonte, o próprio Marcuse repeliu a tendência posterior da fenomenologia existencial de transitar para uma ontologia existencial ahistórica e subjetivista.

Não obstante, a pretensão à concretude da filosofia heideggeriana esvaiu-se diante de Marcuse. Para ele, Heidegger distanciava-se daquele programa original, o que, já em 1928 motivava as seguintes críticas:

“O que é uma existência concretamente autêntica? Como uma existência concretamente autêntica existe e é simplesmente possível?”⁷³

⁷¹ Kellner, Douglas – Herbert Marcuse and the crisis of Marxism, p.43 (A Phenomenological Marxism?)

⁷² Idem.

⁷³ MARCUSE, Herbert, *Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism*, in *Heideggerian Marxism*. Originalmente escrito em 1927, retraduzido para o inglês em 1998 para a antologia citada. A citação acima tem tradução direta do alemão e consta de WIEGERSHAUS, Wolf, *A Escola de Frankfurt*, Difel, e a fonte alemã citada é *Schriften*, I, 364.

Naquele momento, Marcuse passa a entender que Heidegger não estudara minuciosamente as “condições históricas concretas sob as quais existe um *Dasein* concreto”⁷⁴, que apoiara-se em um *Dasein* solitário, em lugar de orientar a decisão para a ação.⁷⁵ Deste momento data seu afastamento de Heidegger e do projeto de elaboração de um marxismo de viés heideggeriano. Quanto ao *ato radical*, sua reelaboração culminará na *Grande Recusa*, esta sim, inseparável da consciência de classe.

1.12 Arte e emancipação: encontros e desencontros

Após descrever a condição de servidão, tanto psíquica quanto social em que o homem se vê inserido, no capítulo intitulado “Fantasia e Utopia” de *Eros e Civilização*, Marcuse elabora sobre algumas vias para a emancipação. Neste ponto da obra, jazem os elementos que articularão as principais ideias de resistência da sua teoria social.

O papel da arte na libertação está vinculado à faculdade da imaginação, através da qual, o homem pode visualizar a experiência da liberdade. Neste domínio, as imagens são antevistas como possibilidades reais, atingíveis, e falam da “reconciliação do indivíduo com o todo, do desejo com a realização, da felicidade com a razão.”⁷⁶ Naquele mesmo capítulo Marcuse questiona o caráter de *utopia* atribuído a tais imagens pelo princípio do desempenho. Para o filósofo, elas podem ser entendidas como um eco de uma realidade traída por aquele princípio que dá base a toda forma de dominação. Não obstante, Marcuse dá um passo adiante, ao situar na arte um transbordamento daquilo que ocorre, a princípio, apenas no recôndito psíquico dos dominados. Por isso afirma que “a arte é, talvez, o mais visível ‘retorno do reprimido’”.⁷⁷

Por *retorno do reprimido*, Freud, de quem Marcuse toma o conceito, refere-se ao extravasamento do conteúdo reprimido pelo ego em atendimento às demandas da civilização. Se esta se estabelece sob a repressão e o sacrifício pulsional, é evidente que o processo, como qualquer sacrifício, é experimentado como algo doloroso. A *sublimação* é uma das maneiras de lidar-se com o conteúdo reprimido, e é nela que se inscreve o conteúdo da arte. Desta maneira, um caráter de enfrentamento se revela na

⁷⁴ MARCUSE, Herbert, APUD, WIEGERSHAUS, Wolf, *A Escola de Frankfurt*, Difel, 2006.p. 133. (A fonte alemã citada pelo autor é *Schriften*, 1, 364.)

⁷⁵ MARCUSE, Herbert, APUD, WIEGERSHAUS, Wolf, *A Escola de Frankfurt*, Difel, 2006, p. 133.

⁷⁶ MARCUSE, Herbert, *Eros e Civilização*, opus cit. p. 134.

⁷⁷ MARCUSE, Herbert, opus, cit p. 135.

obra de arte quando ela retrata a liberdade negada no plano real da vivência social. A liberdade, interdita no real, escapa dos grilhões impostos e se mostra na obra de arte.

No entanto, Marcuse reconhece o papel ambíguo que a arte assume nessa leitura, uma vez que, delimitada por critérios estéticos, facilmente se vê esvaziada de seu horror.

“Como fenômeno estético, a função crítica da arte é um malogro”.⁷⁸

O reconhecimento dessa ambiguidade aquecerá muito a discussão do potencial crítico e revolucionário da arte. Theodor Adorno, por exemplo, descarta um tal potencial ao analisar a música de protesto que denunciava os horrores do Vietnã. Se por um lado, a poesia da letra denuncia o horror, por outro aproveita-se dele para vender discos, o que torna “a música sobre o horror uma música horrível”⁷⁹. Nesse capítulo de *Eros e Civilização*, Marcuse parece raciocinar neste mesmo sentido. Parte das citações que faz são de Adorno. Do ponto de vista do *apreciador*, também algumas questões são levantadas, já que a experiência da arte prende-se ao conceito de *fruição*. Se um indivíduo enxerga o *belo* numa obra de arte que, como denúncia, pretende refutar o *feio*, há uma experiência de prazer, o que para Marcuse é “uma reconciliação com o conteúdo”. Na passagem seguinte, o filósofo é ainda mais contundente:

“As pessoas podem se elevar com os clássicos: leem, veem, ouvem seus próprios arquétipos rebelarem-se, triunfarem, renderem-se ou perecerem. E como tudo isso é esteticamente formado, podem desfrutá-lo... e esquecê-lo.”⁸⁰

É isso que Marcuse caracteriza como uma mudança na função da arte, que, sim, já fora mais enfática em sua denúncia da não-liberdade. A dificuldade de articular-se como resistência prende-se a um recrudescimento do princípio do desempenho. Freud supunha que a fuga para a imaginação onde se entretinha a imagem de um homem livre de todo sacrifício instintual era um eco de tempos remotos, pré-civilizados. Tal visão

⁷⁸ MARCUSE, Herbert, opus, cit p. 135

⁷⁹ Theodor Adorno em uma entrevista de 1965. Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=-njxKF8CkoU> (Último acesso em 13/10/2014)

⁸⁰ MARCUSE, Herbert, opus, cit p. 136

denuncia a imaginação como sendo busca de algo ultrapassado e inatingível. Se assim o fosse, o desejo de liberdade estaria frustrado desde o início. Marcuse discorda, pois para ele, aquela liberdade pode efetivar-se desde que livre do atual princípio do desempenho.

A estetização acadêmica da arte enquadra cada obra dentro de um *a priori* estético. Sua filtragem por tais critérios acaba esvaziando-a do seu potencial revolucionário. Se a expressão artística daquilo que a fantasia tem de mais fantástico radicaliza-se no surrealismo, este movimento revigora o caráter revolucionário da arte. Citando André Breton, Marcuse afirma que “A imaginação talvez esteja prestes a reclamar os seus direitos”⁸¹

Mas como poderá o que se movimenta apenas no imagético, alterar a dominação constituída? O enfrentamento do imaginado contra a realidade buscará apoio num conceito que Marcuse encontra em Alfred North Whitehead:

“A verdade de que uma determinada proposição a respeito de uma ocasião real é inverdadeira poderá expressar a verdade vital no tocante à realização estética. Exprime a “grande recusa” que é sua característica primordial”⁸²

Em Whitehead o termo aparece com minúscula, mas Marcuse emprestará àquele conceito uma grandiosa dimensão revolucionária. A partir dali, este será o ato radical por excelência, já que

“A *Grande Recusa* é o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade – “viver sem angústia”.⁸³

É preciso dar conta de todos os desdobramentos daquele conceito. A noção de uma vida sem angústia é facilmente deslocada para o reino da utopia, porém, é preciso supor que a própria difamação de uma tal possibilidade denuncie o seu caráter reacionário. Os obstáculos que se costumam opor à noção de uma vida livre *para todos*, geralmente seguem o seguinte raciocínio: a sociedade não desenvolveu-se o bastante para que uma repartição de seus bens se tornasse viável. Um insistência prematura nesse sentido, comprometeria a qualidade de vida de todos. Marcuse enfrenta a objeção:

⁸¹ BRETON, André, apud MARCUSE, Herbert, opus cit. p. 139.

⁸² WHITEHEAD, Alfred North, apud MARCUSE, Herbert, opus cit 139.

⁸³ MARCUSE, Herbert, Eros e Civilização, opus cit. p. 139.

“A reconciliação entre o princípio do prazer e o de realidade não depende da existência da abundância para todos. A única questão pertinente é se um estado de civilização pode ser razoavelmente preconizado, no qual as necessidades humanas sejam cumpridas de modo tal e em tal medida que a mais-repressão possa ser eliminada”⁸⁴

Mas uma tal reorganização da vida só seria possível se o princípio do desempenho fosse subvertido, o que caracterizaria uma produção de bens necessários para a satisfação humana à parte do mundo do consumo e da vida administrada. As conquistas humanas e sociais seriam “sem labuta”, uma vez que o próprio trabalho, voltado para necessidades reais poderia ser reduzido e não alienado. Neste ponto, Marcuse afirma que o progresso da liberdade se seguiria ao decréscimo do padrão de vida dos países industrialmente avançados. Decerto, quanto maior o “progresso” de uma nação – e aqui Marcuse iguala a noção aceita de progresso com a de superabundância dos símbolos da prosperidade, sobretudo ocidental - mais resistente será à denúncia da dominação. Dentro de um novo princípio do desempenho, o critério de progresso é redefinido como “a gratificação universal das necessidades humanas básicas e a liberdade contra a culpa e o medo – tanto internalizado como externo, tanto instintivo com “racional”⁸⁵

Para Freud, porém, uma organização social em que todos tivessem permissão para dar livre curso aos seus instintos e à gratificação irrestrita, se auto-extinguiria. O mundo civilizado, uma vez liberto da barbárie, a esta retornaria se a repressão civilizatória se afrouxasse ou mesmo cessasse por inteiro. A refutação desse temor, que tende a validar o princípio estabelecido a ponto de celebrar-se a dominação, é a linha vermelha na segunda parte de *Eros e Civilização*. Isso não significa que imagina possível uma sociedade onde os instintos se extravasem em sua totalidade, sem nenhum tipo de restrição que seja. A organização do trabalho para manutenção da vida – que Marcuse diferencia do labor alienado do modo de produção capitalista – exigiria adaptações restritivas às pulsões, contudo, não no mesmo nível sacrificial imposto pelo princípio do desempenho estabelecido. Se a libertação instintiva ocorresse, a civilização

⁸⁴ MARCUSE, Herbert, opus cit p. 140. A parte final da passage Marcuse cita Adorno em *Versuch Über Wagner*, p. 198.

⁸⁵ MARCUSE, Herbert, opus cit p. 141

encontraria outras formas de gratificação adaptáveis ao mundo do trabalho que serviria à humanidade e não mais à dominação.

Marcuse encerra o capítulo reafirmando uma posição marxista, porém sem citações explícitas à obra de Marx. As pretensas melhorias na vida social do indivíduo que contempla a arte, que frequenta os bons lugares, que desfruta das boas coisas da vida, são descartadas como repressivas, já que reconciliam o homem com a dominação. O reformismo não leva, portanto, à libertação, mas sim ao conformismo.

1.13 Uma “redenção” estética

Ainda na segunda parte de *Eros e Civilização*, Marcuse dedica-se a imaginar a sociedade livre das amarras específicas do princípio de desempenho. Neste sentido, sua articulação rompe um tabu da esquerda. Outros marxistas evitam visualizar o formato da sociedade liberta na história *verdadeira* do homem – já que Marx caracteriza o estado atual como de pré-história da humanidade - após a supressão do capitalismo. Sua elaboração apoia-se em categorias psicanalíticas, e a harmonia social antevista emana de uma leitura particular dos fenômenos psicodinâmicos sem a repressão que define o princípio do desempenho. Para Freud, dado o papel privilegiado da libido na economia psíquica, o fim da repressão liberaria o instinto sexual numa voracidade incompatível com as conquistas da civilização, favorecendo a emergência de uma “sociedade de maníacos”. Marcuse encontra na própria obra de Freud razões para superar este temor.

Se o princípio do desempenho exige dos homens que salvaguardem suas energias para o trabalho “útil” – dentro da perspectiva do dominador – naturalmente, uma sexualidade livre atentaria contra o projeto histórico liberal. A sexualidade, por conseguinte, tem permissão para expressar-se até limites determinados, de modo a não interferir no bom andamento da engrenagem sócio-industrial. Assim compartimentalizado, o sexo tende a restringir-se a uma “supremacia genital”, única possível na sociedade burguesa. Não obstante, suprimida a interdição,

...o livre desenvolvimento da libido transformada, dentro das instituições transformadas, embora erotizando zonas, tempo e relações

previamente tabus, *reduziria ao mínimo* as manifestações de *mera* sexualidade mediante a sua integração numa ordem muito mais ampla, incluindo a ordem de trabalho. Nesse contexto, a sexualidade tende para a sua própria sublimação: a libido não reativaria, simplesmente, os estágios pré-civilizado e infantil, mas transformaria também o conteúdo pervertido desses estágios.⁸⁶

Donde se depreende, que, uma vez liberta dos grilhões específicos da vida administrada, a sexualidade se equilibraria numa espécie de “racionalidade libidinal”, o que implicaria uma “ressexualização”, de carácter polimórfico, não restrito às demandas de um princípio do desempenho. Este estágio Marcuse chama de “transformação da sexualidade, - restrita, genital - em *Eros* – uma experiência erótica psíco-física, decorrente da liberação.

O segundo argumento contra o receio de retorno à barbárie, Marcuse delinea assim: a sexualidade irrefreada *numa sociedade de homens livres*, tende, não obstante, a uma auto-sublimação, porém diversa daquela ditada pelo princípio do desempenho. Isso significa uma regulação sexual que libertou-se da “primazia da função genital”, e se restabelece, qual fora outrora como uma função de “obter prazer através das zonas do corpo”. Em seguida Marcuse sublinha a adoção do termo *Eros* por Freud, o que o distancia da percepção da sexualidade genital, levando o conceito a um nível de experiência erótica mais ampla, ultrapassando, inclusive a esfera do intercurso sexual. O resultado seria uma “erotização de todo o organismo”:

“A reativação da sexualidade polimórfica e nascista deixa de ser uma ameaça à cultura e pode levar, ela própria, à criação cultural, se o organismo existir não como um instrumento de trabalho alienando, mas como um sujeito de auto-realização – por outras palavras, se o trabalho socialmente útil for, ao mesmo tempo, a transparente satisfação de uma necessidade individual”

Ademais

“...nada existe na natureza de *Eros* que justifique a noção de que “a extensão” do impulso esteja confinada à esfera corporal. Se a separação antagônica da parte física e espiritual do organismo é, em si mesma, o

⁸⁶ MARCUSE, Herbert, Opus cit. p. 178

resultado histórico da repressão, a superação deste antagonismo franquearia a esfera espiritual ao impulso.”⁸⁷

Isto posto, Marcuse explora um interessante corolário, de que “Ágape é Eros”⁸⁸, com isso significando o grande poder unificador entre os homens que a sexualidade dessublimada ensinaria. Remontando sua conclusão a Platão no *Banquete*, conclui:

“A sexualidade não é desviada nem impedida de atingir seu objetivo; pelo contrário, ao atingir o seu objetivo, transcende-o em favor de outros, buscando uma gratificação mais plena”.⁸⁹

O último argumento contra a possível barbárie que se seguiria à liberação da sexualidade, é a eventual existência de mecanismos auto-reguladores na própria libido, que não buscaria a exaustão extravasando-se plenamente, para além da satisfação buscada. Tais restrições não adviriam do exterior – como ocorre no princípio do desempenho, mas de “um valor libidinal inerente”. A passagem, que não é livre de ambiguidades, como o próprio Marcuse assinala, encontra-se em Freud:

“É fácil mostrar que o valor que a mente atribui às necessidades eróticas se afunda instantaneamente logo que a satisfação se torna facilmente obtível. Algum obstáculo é necessário para impelir a maré da libido ao seu máximo”^{90 91},

Neste sentido, Marcuse demonstra que o argumento do retorno à barbárie pressupõe a naturalidade do princípio do desempenho. Uma vez demonstrada que esta não pode ser sustentada, abre-se claramente a possibilidade de uma vida sem a repressão, o que dará, inclusive, força para que se questione até mesmo muito do que se lançou para o terreno da utopia.

⁸⁷ MARCUSE, Herbert, opus cit. p. 183

⁸⁸ MARCUSE, Herbert, opus cit. 184

⁸⁹ Idem

⁹⁰ FREUD, Sigmund, APUD, Marcuse, opus cit p. 196.

⁹¹ Irresistível não citar um famoso comentário de Nelson Rodrigues acerca do biquíni, para ele, “uma nudez pior que a nudez”.

1.14 Arte, Imaginação e Liberdade

Esse representa, portanto, o desafio máximo à psique humana que se vê atada inextricavelmente à servidão. Não obstante, há um domínio na qual pode transitar livremente, que é a *imaginação*. Esta não está sujeita a censuras, e em seus domínios, o princípio do prazer tem permissão de vagar sem quaisquer tipos de restrição. Tal assentimento constitui flagrante violação aos valores estabelecidos pelo princípio da realidade. Entretém-se fantasias com a situação buscada exteriormente, porém impossibilitada de realizar-se no momento. Sua insistência é um investimento na ideia da possibilidade de realização, uma rebeldia contra cada uma das amarras impostas pelo existente.

Neste ponto, Marcuse enfatiza uma outra possibilidade, e aponta para a Arte, domínio no qual a imaginação e fantasia se expressam livremente. Nesse registro, a permissão é dada para a plena fruição do interdito. Assim caracterizada, a arte manifesta-se, dessa vez, como recusa ao dado repressor mantido pela sociedade industrial. O sujeito se *sente* livre e Marcuse afirma que:

“Desde o despertar da consciência de liberdade, não existe uma só obra de arte autêntica que não revele o conteúdo arquetípico: a negação da não liberdade”⁹²

Isto traz à discussão um ponto bastante controverso, cujos ecos chegam, inclusive, aos nossos dias. A arte, ao permitir a expressão livre da subjetividade do artista, fomenta neste e em seu público, uma liberdade efetiva no plano do real? A resposta dada à questão – que continua em aberto – é crucial para uma compreensão dos liames que pretendem unir a arte e a política.⁹³ Talvez mesmo para desconstruir a questão e reposiciona-la da seguinte forma: existe realmente um tal liame? A noção de que a fantasia retratada artisticamente é reafirmação externa de um impulso subjetivo para a rebeldia rumo à libertação será, a princípio⁹⁴, negada por Marcuse em *Eros e Civilização*:

⁹² Idem, p. 135

⁹³ Questão que nutre todos os debates acerca da eficiência ou não da chamada arte engajada.

⁹⁴ É importante destacar que no decorrer da obra marcuseana, esse assunto reaparece com diferente ênfase, dependendo do período com cujos acontecimentos Marcuse está interagindo. O poder contestatório da arte retornará reabilitado tanto em *Contra-revolução* (sic) e *Revolta*, quanto em *A dimensão estética*. Falaremos um pouco mais da primeira próximo à conclusão deste trabalho.

“Como fenômeno estético, a função crítica da arte é um malogro.”⁹⁵

A justificativa de uma tal desconfiança explicita-se, dirá Marcuse, quando compreendemos a estrutura dentro da qual uma obra pode ser considerada artística. Naturalmente ao afirmarmos que uma certa coisa é arte, temos em mente critérios que a diferenciam de quaisquer outros objetos confeccionados por razão diversa daquela que atribuímos a um objeto artístico. Esses critérios pretendem encapsular produções pretensamente artísticas dentro de valores estéticos, e Marcuse compreende que estes acabam por “privá-las de seu terror”⁹⁶. Ademais, para Marcuse, a produção artística relaciona-se com a noção de fruição, de prazer experimentado diante do belo, do artístico, e promove uma reconciliação com o conteúdo, ainda que este seja doloroso em suas expressões. A revolta artisticamente exibida converte-se em prazer, em louvor da criatividade, e em última instância, em mais uma peça a fazer girar a engrenagem da felicidade administrada.

Marcuse destaca a proposição de Aristóteles sobre o efeito catártico da arte que resume a bem a sua dupla função:

“Ao mesmo tempo, opor e reconciliar; acusar e absolver; recordar o reprimido e reprimir de novo – “purificado”. As pessoas podem se elevar com os clássicos: leem, veem e ouvem seus próprios arquétipos, rebelarem-se, triunfarem, renderem-se ou perecerem. E como tudo isso é esteticamente formado, podem desfrutá-lo... e esquece-lo.”⁹⁷

Mas essa elaboração não preconiza uma supressão da arte em si. O que ela traz de louvável é precisamente esse lampejo da libertação negada, esse componente explosivo para o qual devemos atentar. Nessa arte tradicional, o reprimido levanta a cabeça e atreve-se a mostrar-se ao mundo. Todavia, na sociedade reprimida, este aspecto também deve ser demonizado, e sua expressão coibida por enfatizar estágios

⁹⁵ MARCUSE, Eros e Civilização, opus cit. pag. 135.

⁹⁶ Marcuse, idem, p. 135

⁹⁷ Marcuse, idem, p. 135

“superados” pela civilização. A sobrevivência da arte depende desta negar seus traços antirrepressivos e refazer-se como “surrealista e atonal”⁹⁸

Isso significa uma arte conformada com o *status quo*, que em vez de apontar à beleza da libertação que insiste em realizar-se efetivamente, consuma-se com uma pseudolibertação na fruição.

A libertação preconizada por Marcuse é a sociedade liberta da *mais repressão* sustentada pelo *princípio do desempenho*. Sua viabilidade é contemplada teoricamente na supressão do labor – que é o nome dado ao trabalho alienado, sem fins sociais racionais senão a manutenção dos privilégios dos dominadores. O homem livre do labor pode usar o seu tempo livre para focalizar-se naquilo que realmente importa para a vivência da sua felicidade. Na sociedade estabelecida, a energia instintual esgota-se mantendo a dominação.

Neste ponto, Marcuse recusa o pensamento de Freud sobre como seria uma sociedade não repressiva. Para o pai da Psicanálise, o homem mergulharia na exaustão, já que, sem as amarras que impedem a fruição livre da satisfação instintual, a humanidade se extingiria “em prazer”, seria uma humanidade sem uma sociedade. É importante ressaltar que esta interpretação freudiana é o corolário de alguns pressupostos de sua metapsicologia, a saber, de que uma humanidade não reprimida, que dá vazão irrestrita às exigências instintuais é incompatível com a civilização e cada uma das conquistas que leva o seu nome. Marcuse vê de outra forma, já que a perspectiva de uma sociedade não repressiva é entrevista sob a ótica de um olhar reprimido, para o qual, o afrouxamento dos grilhões impostos pela civilização representaria um mergulho animalesco nas sensações mais baixas. Recordemos a teoria de *O Mal Estar na Civilização*: ou a civilização reprimida com todos os custos psíquicos que se lhe acarretam, ou a barbárie pré-civilizada. Na percepção de Marcuse, suprimido o princípio do desempenho não reconhecido por Freud, extingue-se com ele a necessidade do labor, o que, por si só, daria outra face para o princípio da realidade.

“Para fazer face a este argumento, teríamos de mostrar que a correlação freudiana “repressão instintiva – labor socialmente útil – civilização” pode ser

⁹⁸ Marcuse, idem, p. 136

significativamente transformada na correlação “libertação instintiva – trabalho socialmente útil – civilização”.⁹⁹

Não obstante, se o labor for suprimido e o homem for deixado livre para o usufruto do tempo para aquilo que realmente lhe importar, um importante princípio será solapado: a noção de *produtividade*. Esse conceito, historicamente construído, converteu-se num dos valores da sociedade estabelecida. Sem o labor a impulsionar o homem ao trabalho, a produção de bens cairia. Daí passa-se à demonização do repouso, à criação do vagabundo como um indivíduo irracional, domado pelas “profundezas vis” da mente e do corpo, a domesticação dos instintos pela razão exploradora.¹⁰⁰

Esse aviltamento do repouso torna-se uma importante diretriz na busca do lucro pelo dominador. Observemos que a produtividade, da maneira como é encorajada, não pode ser movida pela automação, já que daria aos homens o tempo livre para a plena gratificação. Naturalmente, o impasse é resolvido mantendo-se o labor intacto, e premiando seus trabalhadores com doses homeopáticas das benesses que o seu parco salário possa comprar. Se o repouso é equiparado à preguiça, a produtividade à razão que domou os instintos animais, quaisquer atitudes de rebeldia contra estas supostas conquistas não podem jamais ser vistas como o clamor do reprimido. Sua satisfação deve ser buscada nos valores superiores da cultura, nos bens e produtos que esta mesma cultura fornece pelas mãos de mais e mais trabalho alienado.¹⁰¹

1.15 A domesticação mitológica e sua supressão

O mundo industrializou-se, e isto à custa da mão de obra alienada da maioria dos homens, e para o benefício exclusivo da minoria dominadora. Freud elabora teorias capazes de explicar os inícios da civilização. O homem troca a vida bárbara, com isso entendendo uma vida onde nenhum prazer é adiado, na qual os instintos ditam as ações e nenhum óbice se opõe a ele e à sua gratificação. Na verdade há obstáculos impostos pela natureza. Há dores inevitáveis, há a necessidade do trabalho útil para o alargamento

⁹⁹ Idem, p. 143

¹⁰⁰ Idem, p. 143

¹⁰¹ Neste ponto vemos como se cruzam a argumentação de *Sobre o caráter afirmativo da cultura* que analisamos atrás, e esta parte de *Eros e Civilização*.

de sua própria existência, e o ocaso desta na experiência universal da morte. A perpetuação da existência depende de certos afazeres de cuja fuga redundaria um prejuízo apenas para o próprio homem. Na manutenção do princípio da realidade, o homem cria mecanismos psíquicos que viabilizem a contenção. Vejamos como Marcuse explica a abnegação, com base em seu entendimento dos mitos e a forma como estes reforçam certas visões e estruturas sociais.

Já em Platão havia uma forte pregação contra a gratificação dos sentidos. Mitos eram evocados para demonstrar os males que acometiam àqueles que não purgassem de suas mentes e, por conseguinte, de seus corpos, os desejos derivados dos instintos. Na mesma linha de raciocínio, há uma recompensa merecida por aqueles dignos representantes dos princípios superiores, e Marcuse cita Prometeu, como “o herói arquetipo do principio do desempenho”¹⁰². Ele é o herói produtivo, o símbolo do progresso resultante da repressão, a obediência benevolente ao princípio do desempenho. A maneira como Prometeu é descrito, presta-se facilmente a justificações ideológicas. Se tal exemplo é mera escamoteação da autêntica liberdade, é preciso buscar no outro polo, se houver, exemplos que apontam para o reprimido inconformado, pronto para livrar-se dos grilhões da sociedade repressiva. Marcuse busca a antítese destas posturas em mitos que incorporam a *Grande Recusa*: o mito de Orfeu e de Narciso. Mas em que sentido estes personagens mitológicos apontam para o homem livre do principio do desempenho?

Orfeu e Narciso como arquétipos que são do princípio de Nirvana, ao contrário de Prometeu, lutam contra uma existência calcada nas exigências do princípio do desempenho. O caráter de ambos é o do *não reprimido*, portanto, do não conformista, e sua imagem é a da:

“ alegria e da plena fruição; a vez que não comanda, mas canta; o gesto que oferece e recebe; o ato que é paz e termina com as labutas de conquista; a libertação do tempo que une o homem com deus, o homem com a natureza.”¹⁰³

Neles Eros se liberta dos imperativos repressivos, e se apresenta como arquétipos fruindo da plena gratificação, indiferentes às exigências do princípio do

¹⁰² MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*, p. 147. 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975)

¹⁰³ Idem, p. 148

desempenho. No caso específico do narcisismo, aqui não se trata da auto gratificação que se distancia do mundo, mas a busca de uma união com o universo, a busca de uma libertação somente possível na união com o objeto libidinal.

1.15 Decadência estética

Como vimos analisando, a questão dos valores estéticos e sua relação com a libertação ou a servidão consentida é assunto presente em diferentes momentos na obra de Marcuse. Tanto que ele inicia o assunto no capítulo sobre a *fantasia e utopia*, e dois adiante lhe dedica o capítulo inteiro. Em 1977, um ano, portanto, antes de sua morte, publicou um livro inteiro com o título de *A Dimensão Estética*¹⁰⁴, traduzido do alemão no ano seguinte para o inglês.

Em *Eros e Civilização*, analisando as origens do conceito de *estética*, Marcuse esclarece que o termo passa, na história da filosofia, por uma transformação semântica. Todavia, aquela noção - incontestada após a obra de Kant -, traz elementos conducentes, também, a uma visão conformista do que viria a ser a estética. Se, como esclarece Marcuse, antes de Kant, a noção de estética dizia respeito ao corpo e aos sentidos, a releitura kantiana do conceito purga dela a sensualidade. Em seu lugar, restaura uma visão dicotômica do corporal e do espiritual, na qual maior ênfase é posta no último em detrimento do primeiro. De uma certa maneira é o que ocorre na leitura estética de Schiller, a qual, oriunda de uma certa herança kantiana, define um novo princípio da realidade e pretende explicar por que a “a política passa pelo belo”. Notemos que a estética passa a ocupar-se aqui do que é o belo e do que se lhe opõe, divorciando-se completamente da anterior noção que a ligava ao corporal.

“Com o predomínio do racionalismo, a função cognitiva da sensualidade tem sido constantemente menosprezada. Em conformidade com o conceito repressivo da razão, a cognição converteu-se na preocupação suprema das faculdades “superiores”,

¹⁰⁴ MARCUSE, Herbert, *The Aesthetic Dimension*, Beacon Press, 1978, Toronto, CANADA.

não sensuais, da mente; a estética foi absorvida pela lógica e pela metafísica.”¹⁰⁵

Uma vez resgatada daquela nova mundividência, o conceito passa a prestar-se, fatalmente, à demonização daquilo que vinha substituir, ou seja, quaisquer relações possíveis entre o corpo e suas exigências, e uma autêntica experiência estética. A leitura schilleriana não é o ponto máximo da nova conceituação, mas abre caminho para que esta se consolide, por exemplo, nos escritos de Alexander Baumgarten. Marcuse esclarece que, através deste autor, o significado de estético como algo “pertinente aos sentidos”, altera-se em definitivo para algo “pertinente à beleza e à arte”.¹⁰⁶ Uma insuperável tensão entre o sensório e a razão instaura-se e é esta última quem dá a última palavra, uma vez que é a ela que atribui-se toda a legitimidade do agir filosófico. Tal movimento semântico é facilmente assimilável como a marcha do progresso na história do pensamento. Não é o que pensa Marcuse, que considera decadente o esforço que seguiu-se para entronizar a abordagem estética interpretada como o estudo de faculdades superiores. Esta última visão coaduna-se perfeitamente com o princípio de realidade, donde se segue a implosão de qualquer ordem na qual a busca instintual da gratificação possa ser validada.

De qualquer forma, a arte permanece o terreno neutro onde o extravasamento está autorizado. É ela um *medium* inofensivo para que o conteúdo do *id* venha a expressar-se, sobretudo pelo fato de permitir que o faça sob a roupagem de valores estéticos estabelecidos. Todo o caráter explosivo do extravasamento é domado pelo meio purificador da arte.

De qualquer forma, Marcuse encontra na posição de Schiller traços claramente progressistas. Não é o intento de Schiller a promoção de um indivíduo esteticamente esclarecido única e exclusivamente para a fruição. Sim, a contemplação do belo é preferível à contemplação do feio. Não obstante, o feio socialmente presente na forma de servidão, penúria, e outras mazelas, não se dissipa ante a mera contemplação de sua antítese artisticamente reproduzida.

¹⁰⁵ MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. p. 162. 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975)

¹⁰⁶ Idem, nota 90.

“O que se procura é a solução de um problema “político”: a libertação do homem das condições existenciais inumanas. Schiller afirma que, a fim de solucionar o problema político, ‘tem de se passar através da estética, visto ser a beleza o caminho que conduz à liberdade’”.¹⁰⁷

A solução proposta advém daquilo que Schiller chamará de *impulso lúdico*. Em poucas palavras, significa a supressão das dores desnecessárias à consecução da existência humana plena. Naturalmente, isto nada tem a ver com a aquisição competitiva dos signos da “prosperidade”, de “vitórias” sobre os outros, ou quaisquer valores relacionados com o *ethos* arrivista da sociedade afluente. Para Schiller, como sublinha Marcuse, a liberdade efetiva-se quando o homem:

“(…) é livre de coações, externas e internas, físicas e morais – quando não é reprimido pela lei nem pela necessidade”¹⁰⁸

Mas diante do fato facilmente constatável de que as coações oprimem “o homem que nasceu livre e se vê rodeado de grilhões por todos os lados”¹⁰⁹, somente pela supressão do *princípio da realidade estabelecida* é que a liberdade se pode efetivar.

“Numa civilização autenticamente humana, a existência humana jogará em vez de labutar com esforço, e o homem viverá exibindo-se, em vez de permanecer vergado á necessidade.”¹¹⁰

Norman Brown, escrevendo em 1959, ratifica o pensamento marcuseano neste aspecto. Uma sociedade livre tem de ser, necessariamente, uma sociedade rica em aspectos lúdicos. Afinal

“De um ponto de vista freudiano, todo homem comum provou o paraíso do brinquedo em sua própria infância. Sob a camada de hábitos de trabalhar de cada homem, jaz o imortal instinto para a brincadeira. O alicerce sobre o qual o homem do futuro será edificado já está aí, no inconsciente reprimido. Este alicerce não precisa ser criado a partir do nada, basta ser descoberto.”¹¹¹

¹⁰⁷ MARCUSE, Idem, p. 167.

¹⁰⁸ MARCUSE, Idem, p. 157

¹⁰⁹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Do Contrato Social*, p. 22 (*Col. Os Pensadores*)

¹¹⁰ MARCUSE, Idem, p. 157

¹¹¹ BROWN, Norman O., *Vida contra a Morte*, vozes, 1972, Petropolis, RJ. P. 54

De qualquer modo, Marcuse percebe o rumo que a sociedade industrial avançada vai tomando, fortalecendo seu domínio tecnológico, e ao que tudo indica, afastando do horizonte as tentativas concretas de superação.

Na *Ideologia da Sociedade Industrial*, Marcuse buscará libertar a razão, presa da racionalidade tecnológica que a fez de refém. Sua análise explicita que o uso desta racionalidade tecnológica difere daquela razão que evocamos como uma ferramenta crítica, que busca fomentar a liberdade. Contrastados com o uso dialético da razão, os resultados da racionalidade tecnológica são visivelmente irracionais, mas manejados estrategicamente no nível da cultura para que sua utilização dissimule a servidão que promove. Essa lógica própria é a que Marcuse denunciará como o subjacente ao pensamento *unidimensional* que desarma a crítica. A linguagem torna-se uma oficina do horror orwelliano, quando irracional passa a ser tido por racional, e vice-versa, gerando uma aberração linguística, a saber, uma *racionalidade irracional*.

"And that," put in the Director sententiously, "is the secret of happiness and virtue—liking what you've got to do. All conditioning aims at that: making people like their unescapable social destiny."¹¹²

Aldous Huxley *Brave New World*

**CAP II -
A CONSTRUÇÃO SOCIAL DO CONFORMISMO**

¹¹² “E esse, sentenciou o diretor, é o segredo da felicidade e da virtude: gostar daquilo que você tem que fazer. Todo condicionamento é dirigido nesse sentido: fazer as pessoas gostarem de seu inescapável destino social”.

2.1 – A crítica marcuseana na década de 60

Na década de sessenta, a argumentação mais esperançosa de *Eros e Civilização* dará lugar, na obra de Marcuse, a uma articulação de contornos que beiram o pessimismo. É o que vemos, por exemplo em *A Ideologia da Sociedade Industrial*.¹¹³ Não se trata, contudo, de acrítica submissão a um espírito niilista, mas da reação do filósofo ao recrudescimento de aspectos repressivos na civilização ocidental. Um ponto importante que inspirou essa nova guinada do pensamento marcuseano foi a guerra do Vietnã¹¹⁴, que possui para o filósofo toda a eloquência do pensamento unidimensional. Não só esse fato, como a onda conformista que lhe dava subsídio, empresta ao texto ares pessimistas até então incomuns na obra do filósofo alemão. Ainda assim, a argumentação marcuseana naquela obra não apresenta novidade absoluta a irromper nos escritos daquela década de sessenta. Kellner, em particular, ao analisar a obra de Marcuse no seu todo, rejeita a noção de nela se encontre uma expressiva descontinuidade¹¹⁵, já que os mesmos pressupostos são recorrentes em escritos anteriores. Todavia, na articulação de seu pensamento com os momentos históricos, observa-se no movimento dialético de suas ideias um rumo diferente daquele constante nos escritos anteriores. Pontuemos agora alguns aspectos deste momento, em particular na obra *A Ideologia da Sociedade Industrial – o homem unidimensional*, cuja crítica, bastante contundente em seu diagnóstico, mostra-se mais reticente na articulação de estratégias de emancipação. Elaboraões neste sentido ocorrerão, como veremos, num momento posterior. Não obstante, é crucial ressaltar que, temas abordados em profundidade nessa obra já eram ensaiados em escritos anteriores. Algumas ideias, inclusive, precedem os adventos políticos que precipitaram o diagnóstico mais sombrio de *A ideologia da sociedade industrial*. É o que se constata, por exemplo, num posfácio escrito no final de *Razão e Revolução*, redigido em 1954, portanto, dez anos antes da publicação da *Ideologia da Sociedade Industrial*. Vejamos o que disse Marcuse naquela obra precursora de sua argumentação ulterior.

¹¹³ MARCUSE, Herbert, *A Ideologia da Sociedade Industrial*, Zahar, 1973. A edição original publicada em inglês é de 1965, e intitula-se *The Unidimensional Man*.

¹¹⁴ Tomei conhecimento desse fato primeiramente no texto de dissertação de mestrado de Maria Tereza Cardoso de Campos intitulado “*Marcuse – realidade e utopia*”, Annablume, 2003.

¹¹⁵ Cf. KELLNER, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, cap. 8, Marcuse’s advanced industrial society theory.

2.2 A sociedade unidimensional *avant La lettre* em *Razão e Revolução*

Razão e Revolução, publicado em 1941, empreendia uma interpretação da filosofia de Hegel. Não obstante, no referido posfácio que redigiu para a segunda edição da obra em 1954, os temas antecipam claramente a argumentação mais radical que caracterizará *A Ideologia da Sociedade Industrial* em 1964. Já no primeiro parágrafo, o tom é de suspeita quanto aos usos que a sociedade de então vem fazendo da razão. O fim da segunda guerra mundial não significou, para Marcuse, o fim de um pesadelo totalitário. Ele observa que

“A derrota do Fascismo e do nacional-socialismo não deteve a inclinação para o totalitarismo”¹¹⁶.

A promessa de liberdade que parecia o corolário da razão hegeliana ou de sua reelaboração marxiana, fora nitidamente frustrada. A teoria viu-se refutada pela prática. Marcuse elenca, em seguida, as mazelas que se seguiram após o horror:

“a escravização do homem por sua própria produtividade; o elogio da satisfação adiada; o domínio repressivo da natureza, no homem e fora dele; o desenvolvimento das potencialidades humanas dentro de uma estrutura de dominação.”

A negatividade perde o seu poder de “elemento vital do espírito”, fomentando um *ethos* no qual as consciências podem ser facilmente cooptadas pela ideologia. Essa fratura na consciência crítica representa uma perda importante para a resistência política. Suprimida a negatividade, aquilo que aos homens se impõem como natural, deixa de ser devidamente historicizado e julgado em seu valor real, e como tal, avaliado em sua capacidade de concretizar uma sociedade de homens livres. Se a razão que se segue dessa negatividade passa a derivar de um outro pressuposto, temos a cooptação da razão libertária, por uma outra, a razão da dominação. Este último desenvolvimento que expulsa a negatividade, afirma Marcuse, deriva do “progresso recente da civilização”. Este passa a organizar-se política, social e discursivamente como a única possibilidade,

¹¹⁶ MARCUSE, Razão e Revolução, p. 369, *Posfácio* (1954). Paz e Terra.

dentro da qual “ser livre” significa adaptar-se. O progresso é visto como real, inquestionável, e bom, em si mesmo. A partir daí,

“o desenvolvimento da produtividade capitalista freou o desenvolvimento da consciência revolucionária”.¹¹⁷

Privado de sua consciência revolucionária, o proletariado deixa de se ver como classe, e passa a integrar a força que faz girar o sistema da dominação. O progresso tecnológico industrial é também apropriado pelos governos, que dele fazem um instrumento mais poderoso de dominação na irracionalidade das guerras. A sociedade industrial do século vinte testifica um eloquente desmentido às esperanças de Herbert Spencer, para quem “o advento da sociedade industrial produziria necessária e inevitavelmente o desaparecimento do militarismo das guerras”¹¹⁸. Tal esperança dificilmente pode ser sustentada após duas guerras mundiais e Hiroshima, cujo saldo macabro de milhões de mortos só pôde efetivar-se com a utilização “inteligente” de um arsenal incrivelmente tecnologizado. Progresso e eficiência bélica acabam sendo uma aberração não apenas social, mas linguística, situação cotidiana no léxico unidimensional. Ademais, Marcuse aponta ainda que o “progresso tecnológico mudou fundamentalmente a balança do poder social.”

“O alcance tecnológico e a eficácia dos instrumentos de destruição controlados pelos governos tornaram obsoletas e românticas as formas clássicas de luta social. A barricada perdeu seu valor revolucionário da mesma forma que a greve perdeu seu conteúdo revolucionário. A coordenação econômica e cultural das classes trabalhadoras foi acompanhada e suplementada pelo envelhecimento de suas armas tradicionais”¹¹⁹

¹¹⁷ MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*, p. 370, 372.

¹¹⁸ SPENCER, Herbert, APUD LÓWY, Michael, opus cit. p. 33

¹¹⁹ MARCUSE, Herbert, opus cit. p. 373.

2.3 A unidimensionalização no socialismo Soviético

Essas tendências, contudo, permeiam até mesmo domínios supostamente imunes à cooptação ideológica. Esse diagnóstico da sociedade industrial como repressiva e projetada apenas para a perpetuação da dominação, não restringe-se àquilo que o filósofo observa nos Estados Unidos. Ainda que a sociedade daquele país forneça a tônica da argumentação marcuseana, na *Ideologia da Sociedade Industrial*, o filósofo alude à presença da mesma ideologia na industrialização soviética (ver I.S.I, nota 35). O que ele denunciava ao analisar o ocidente capitalista, sobretudo nos Estados Unidos, já identificara anteriormente na União Soviética, cuja racionalidade industrial critica em termos semelhantes em *Soviet Marxism*, que veio a público em 1958. Acresce notar que, ao analisar o socialismo soviético em sua especificidade, Marcuse recusa a identificação deste com o Socialismo, já que “a validação do conceito depende de um acordo acerca da definição e pode mesmo ser o resultado de investigação”¹²⁰

Essa ressalva deve ser destacada, já que Marcuse, conquanto não tenha jamais deslocado sua militância para o interior de quaisquer partidos políticos, sempre demonstrou inequívoco compromisso com a visão marxista da história. Não se tratou, por conseguinte, de tomada de posição entre um polo ou outro na guerra fria, mas de uma análise da sociedade soviética e sua discutível noção de socialismo. Ora, a administração estatal soviética buscou realizar sua transição para a sociedade comunista, fornecendo aquilo que, teoricamente, supunha-se condição para o estabelecimento da sociedade dos homens livres. No seu afã de fazer sua tardia industrialização acompanhar àquela realizada no ocidente liberal, mergulhou em contradições que Marcuse destaca da seguinte maneira:

Primeiramente, observa que a mecanização industrial traz em seu bojo a possibilidade de libertação do tempo livre do operário. Uma vez que este se vê liberado do labor diário que lhe impõem as condições primitivas de produção, ele poderia voltar seu tempo livre a outros afazeres relacionados diretamente ao desfrute da existência. A ideia repete-se na obra do filósofo, e já a exploramos com vagar no capítulo sobre *Eros e Civilização*. Não obstante, o desdobramento desse fato observável na sociedade

¹²⁰ MARCUSE, Herbert, *Soviet Marxism*, p. 81. Tradução nossa. No original inglês: “the validation of the concept depends on agreement on definition and can even then only be the result of the examination; p. 78.

soviética, tomou um rumo diverso daquele suposto pela teoria. Marcuse o coloca como uma “contradição”:

“A mesma mecanização e racionalização gerou atitudes de conformismo padronizado e de uma precisa submissão à máquina que exigia ajustamento e reação, em vez de autonomia e espontaneidade”.¹²¹

Curiosamente, ainda que erigida sob a égide do socialismo, havia coisas no sistema soviético que também poderiam ser alvo da *Grande Recusa*. Afinal, qual é a diferença entre o desenvolvimento industrial no ocidente liberal, daquele ocorrido na sociedade soviética, sobretudo ao levar-se em conta que esta última toma a obra de Marx por parâmetro? Para Marcuse, a contradição acima demonstra que, a despeito de diferenças irreconciliáveis, esse importante aspecto aponta para uma “assimilação”¹²² abnegada do existente que caracteriza a sociedade unidimensional – embora aqui ainda não utilize essa expressão. Obviamente, uma análise detalhada do que Marcuse escreveu sobre a sociedade soviética foge de nosso escopo original. Por isso, sublinharemos os pontos que, para o filósofo, aproximam a União Soviética demais do *ethos* conformista e repressivo da sociedade industrial do Ocidente capitalista, e que por isso, devem ser recusados.

Primeiramente, a forma como o trabalho é desenvolvido na União Soviética, segue o padrão adotado, por exemplo, nos Estados Unidos. O labor é “forçado como uma ocupação por período integral” a fim de que o atraso em que o país se via mergulhado antes da revolução fosse devidamente transcendido. É interessante notar que a administração soviética espelha-se nas “conquistas” das sociedades às quais pretendem se opor. Adotam, por isso, seus métodos, e conseqüentemente seus resultados, já que “progresso na industrialização, é equivalente a progresso na dominação”.

¹²¹ MARCUSE, Herbert, *Soviet Marxism*, p. 84. Tradução nossa. No original ingles: *The same mechanization and rationalization generated attitudes of standardized conformity and precise submission to the machine which required adjustment and reaction rather than autonomy and spontaneity*.

¹²² Francisco Antonio Doria afirma em sua obra *Marcuse; vida e obra*, (1968) uma das primeiras a introduzir o pensamento do filósofo entre nós, que Marcuse foi *um dos primeiros* a denunciar a similitude entre a sociedade abertamente liberal e aquelas que se diziam socialistas. Explicitemos neste capítulo as aproximações referidas.

“Atenção à máquina, ao processo científico do trabalho, se torna totalitário, afetando todas as esferas da vida. A perfeição tecnológica do aparato produtivo domina os governantes e os governados, enquanto mantém a distinção entre ambos.”

E prossegue, desta vez atentando ao custo psíquico individual, como fizera reiteradas vezes em já em *Eros e Civilização*:

“Autonomia e espontaneidade são confinados ao nível da eficiência dentro do padrão estabelecido. O esforço intelectual converte-se no negócio de engenheiros, especialistas, agentes. Privacidade e lazer são abordados como relaxamento do labor e preparação para que este seja retomado, em conformidade com o aparato”¹²³

Entretanto, a sociedade soviética assim estabelecida vangloria-se de sua realização da práxis marxista, o que evidencia-se pelo teor de sua propaganda.

No nível da linguagem, Marcuse denuncia a repetição hipnótica do léxico marxista, ao ponto de convencer a população de que o que experimentam, se ainda não é a sociedade livre prevista da teoria socialista, é o seu momento precursor. Confrontos dialéticos que coloquem em discussão sua eficiência e precisão revolucionárias são descartados como reacionários, mero fruto de resistência ao progresso verdadeiro e libertador que o Partido incorpora.

“Dissertir não é apenas um crime político, mas estupidez técnica, sabotagem, tratamento equivocado da máquina. A razão não é outra coisa senão a racionalidade do todo: o funcionamento ininterrupto e o crescimento do aparato.”

¹²³ MARCUSE, Herbert, *Soviet Marxism*, p. 85. Tradução nossa do original inglês: *With the subjugation and enforcement of labor as a fulltime occupation, progress in industrialization is tantamount to progress in domination: attendance to the machine, the scientific work process, becomes totalitarian, affecting all spheres of life. The technological perfection of the productive apparatus dominates the rulers and the ruled while sustaining the distinction between them. Autonomy and spontaneity are confined to the level of efficiency and performance within the established pattern. Intellectual effort becomes the business of engineers, specialists, agents. Privacy and leisure are handled as relaxation from and preparation for labor in conformity with the apparatus. Dissent is not only a political crime but also technical stupidity, sabotage, mistreatment of the machine. Reason is nothing but the rationality of the whole: the uninterrupted functioning and growth of the apparatus. The experience of the harmony between the individual and the general interest, between the human and the social need, remains a mere promise.*

A libertação real, num tal sistema, vê-se afastada do horizonte:

“A experiência da harmonia entre o interesse individual e o interesse geral, entre a necessidade humana e a necessidade social, permanece uma mera promessa.”¹²⁴

Neste ponto, sua análise aproxima-se da denúncia de George Orwell, quando este autor retrata, metaforicamente, no seu clássico de 1945, *Animal Farm*¹²⁵, a revolução soviética. No olhar arguto do novelista britânico, a revolução concretizava a reprodução ideológica de um conjunto de princípios sob o comando e a serviço dos interesses de uma burocracia estatizada. Essa liderança adequava os discursos e a linguagem ao fomento de uma consciência abnegada. Para si reservavam prerrogativas negadas àqueles com os quais construíram o novo estado.

Marcuse resume, entrando no capítulo 4, sua recusa do modelo soviético como aplicação legítima do socialismo antevisto por Marx:

“Mais especificamente, esta racionalidade pertence à paradoxal natureza da sociedade soviética, onde o mais metódico sistema de dominação prepara o terreno para a liberdade, onde a política da supressão é justificado como a política da libertação”¹²⁶

A recusa é a postura adequada, pois a revolução soviética incorpora em si, ainda que parcialmente, aspectos de um pesadelo orwelliano.

Não obstante, o sistema parece estar entregando as mercadorias, e cumprindo, portanto, a promessa de libertação individual. As conquistas da revolução industrial, que sempre tiveram uma recepção ambígua, pareciam fornecer os sinais patentes de sua providência. O processo de pacificação da revolta que esse estado de coisas

¹²⁴ MARCUSE, idem, p. 85

¹²⁵ Traduzido no Brasil, em diversas edições como *A revolução dos bichos*.

¹²⁶ Marcuse, *Soviet Marxism*, p. 93, Columbia University, 1958. No original ingles: More specifically, this rationality pertains to the paradoxical nature of Soviet society, where the most methodical system of domination is to prepare the ground for freedom, where the policy of suppression is justified as the policy of liberation”. Tradução nossa.

proporciona, suprime do proletariado aquilo que é o seu “privilégio epistemológico”¹²⁷: seu olhar de classe oprimida, sua subsequente necessidade de organizar-se e lutar pela transcendência das condições impostas por um sistema irracional. Se esse olhar é obliterado por pseudobenefícios, a prontidão para a revolta se vê domesticada, gerando uma situação na qual a dominação passa a reinar quase absoluta. A percepção do sistema existente como a única possibilidade se consolida, num estado que Marcuse chamará – dez anos mais tarde – de “sociedade unidimensional”. Nesta sociedade, as possibilidades da Grande Recusa são reduzidas, devido à força com que a dominação impõe seus valores. Esta percepção faz Marcuse recrudescer o tom de sua denúncia do *status quo*, como veremos nas passagens a seguir.

2.4 *Homem Unidimensional*

A partir do momento que a técnica se estabelece como o único valor capaz de mensurar a eficácia na vida, quaisquer mudanças possíveis só são consideradas se presentes dentro desta estrutura auto-referencial. É isso que Marcuse entende por mentalidade *unidimensional*. Para ele, o homem vitimado por esta visão, deixa de reconhecer sua capacidade e necessidade de dissentir, de contestar a ordem estabelecida. Essa aparente reconciliação com o existente, se dá em detrimento de uma vida em que a liberdade possa ser exercida saudavelmente. O homem unidimensional não conhece suas necessidades reais, uma vez que aquilo que considera como suas não passam de necessidades administradas, superpostas e engendradas por um sistema que se reproduz à custa de seu conformismo. A escravidão lhe é imposta num contexto em que a própria razão – sabemos já que se trata de racionalidade tecnológica – parece justificar. O escravo se ajusta à vida reificada e ao *Logos* que esta desenvolve:

“Os escravos da civilização industrial desenvolvida são escravos sublimados, mas são escravos, porquanto a escravidão é determinada...”

¹²⁷ Expressão notável de que se utilizou Michael Löwy para descrever a consciência proletária na obra *Romantismo e Messianismo*. Ver Bibliografia.

*"pas par l'obeissance, ni par la rudesse des labeurs, mais par
Le statu d'instrument et la reduction de l'homme a l'etat de chose"*
¹²⁸

E ainda:

*"Esta é a forma pura de servidão: existir como um
instrumento, como uma coisa."*¹²⁹

Entretanto, a própria reificação se reinventa na sociedade tecnológica, assumindo traços característicos da tecnocracia em voga. Vale a pena reproduzir a vigorosa denúncia marcuseana:

"E esta forma de existência não é ab-rogada se a coisa é animada e escolhe seu alimento material e intelectual, se não se apercebe que é uma coisa, se é uma coisa bonita e móvel. Inversamente, ao tender à espoliação para tornar-se totalitária em virtude de sua forma tecnológica, os próprios organizadores e administradores se tornam cada vez mais dependentes da maquinaria que eles organizam e administram. E essa dependência mútua não mais é a relação dialética entre Senhor e Servo, já rompida na luta pelo reconhecimento mútuo, mas antes, um círculo vicioso que inclui tanto Senhor como Servo." Os técnicos de fato dominam ou será o seu domínio daqueles que confiam nos técnicos como seus planejadores e executores?¹³⁰

A partir daqui, nos deteremos na crítica marcuseana do conformismo gerado pela racionalidade tecnológica.

¹²⁸ MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O homem unidimensional*. 4ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores. (1973) p 49. A citação encontra-se em francês no original. Sua tradução é: "não pela obediência, nem pela rudeza dos labores, mas pelo status de instrumento e a redução do homem ao estado de coisa".

¹²⁹ Idem, p. 50.

¹³⁰ MARCUSE, idem. p. 50

2.5 O recuo da crítica como pré-condição do “progresso” social

De toda a obra de Herbert Marcuse, *a Ideologia da sociedade industrial* talvez seja sua *Magnum Opus* juntamente com *Razão e Revolução*, que alguns intelectuais referem como uma das melhores introduções ao pensamento dialético hegeliano¹³¹. Kellner procura dialetizar a recepção da obra, já que, segundo ele, esta foi dicotomizada entre alguns que a validaram entusiasticamente e outros que a receberam com total hostilidade.¹³² Para esse importante comentador e discípulo de Marcuse, a obra inovava ao trazer uma teoria da sociedade industrial avançada, com uma teoria do capitalismo avançado. É importante sublinhar, neste ponto, que a argumentação do texto, ainda permeada por um certo pessimismo, não será a última palavra em crítica política de Herbert Marcuse.¹³³ De qualquer forma, o impacto de *A Ideologia da Sociedade Industrial* – que examinaremos a seguir - é tamanho que muitos lhe atribuem grande parte do espírito de rebeldia¹³⁴ que moveu a juventude universitária rumo às manifestações de 68. Sua recepção também daria a tônica ao projeto da chamada *nova esquerda*, sobretudo nos Estados Unidos onde Marcuse lecionava na época¹³⁵. Isto não

¹³¹ Kellner, Douglas, na introdução de *The New left and the 60s*. Na introdução que fez a essa obra, Kellner comenta a posição de prestígio que a nova esquerda dá a Marcuse, “Um filósofo de formação que unira-se aos exilados alemães conhecidos posteriormente como a ‘escola de Frankfurt’, Marcuse havia produzido talvez o melhor livro sobre Hegel e Marx em seu *Razão e Revolução*”.

¹³² KELLNER, Douglas, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, 1984, University of California Press. p. 267.

¹³³ Registremos apenas *en passant* que a obra posterior a *Ideologia da Sociedade Industrial* trará importantes reflexões sobre ativismo político, militância e utopia. Marcuse interagiu intensamente com os movimentos de contestação de seu tempo – que deram origem e consolidação à “nova esquerda” da década de 60. Essa interação com os movimentos contribuíram para a revisão de importantes aspectos de sua filosofia política.

¹³⁴ Aqui cabe mencionar uma importante ressalva feita por Stephen Eric Bronner em *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos*, na p. 9: “A lenda de que a teoria crítica inspirou o movimento dos anos 60 é, com certeza, nos Estados Unidos, enganadora: as principais obras só foram traduzidas nos anos 70”. O mesmo autor menciona, pouco acima da passagem transcrita, que o único membro da escola de Frankfurt conhecido então, era Herbert Marcuse.

¹³⁵ Já no que diz respeito à França, Kellner refere uma controvérsia quanto à relevância do pensamento de Marcuse no desencadeamento das manifestações de maio de 68. Um autor daquela geração, Cohn Bendit descarta o suposto impacto da obra de Marcuse no cenário francês, afirmando taxativamente que “*Some people try to foist Marcuse upon us as a mentor. This is a joke. None of us have read Marcuse. Some people have read Marx, perhaps Bakunin and when it comes to modern authors – Althusser, Mao, Guevara, Lefebvre. Almost all the rebels have read Sartre*”. (citado em E. Batalov, *The Philosophy of Revolt*, (Moscow: Progress, 1977), p. 52), apud Kellner, Douglas, Herbert Marcuse – *The New Left and the 60s*, in *the collected papers of Herbert Marcuse*, vol. III Douglas Kellner, editor – Routledge, London and NY, 2005. Kellner rebate a crítica, reafirmando o impacto do pensamento marcuseano na França, com base na obra *Sur Marcuse*, escrita em 1968 por Jean-Michel Palmier. Este autor, segundo Kellner,

significa, porém, uma acolhida amistosa e universal. A recepção à obra varia desde adeptos entusiastas a réplicas fervorosas de cunho conservador¹³⁶. Há ainda leituras que subscrevem parcialmente o diagnóstico de Marcuse enquanto apontam para outros aspectos críticos da questão tecnológica.¹³⁷

A recepção ambivalente é esperada no terreno das ideias, e atesta não só a relevância, como também a complexidade da problemática em foco. Lembremos que Marcuse articula o seu pensamento num momento histórico em que ainda falam os escombros da segunda guerra mundial. Além do mais, a guerra do Vietnã em toda a sua irracionalidade parece militar contra um otimismo acerca do potencial da razão humana para a promoção da liberdade. Após o colapso teleológico¹³⁸, os filósofos de Frankfurt, grupo do qual Marcuse fazia parte, empreendem um reexame do marxismo ocidental, a fim de fornecer uma ferramenta crítica adequada ao enfrentamento dos novos desafios sócio-políticos do momento. Quando Marcuse toma para si a tarefa de analisar a sociedade industrial avançada – que é a forma como ele alude ao momento particular do capitalismo no ocidente – sua crítica assume uma virulência renovada, em absoluta consonância com o tamanho do desafio. Trata-se de um momento no qual um conformismo generalizado parece consolidar-se.

É inegável que as condições dos trabalhadores nas décadas de 50 e 60 do século vinte, em muito diferiam da semiescravidão atacada por Marx e Engels no limiar da revolução industrial. Nesse período, a precariedade de condições imposta ao proletariado era tão aberrante que, dir-se-ia, *fatalmente* levaria à revolta. Na década de 50, não obstante, o proletariado se vê cooptado por uma vasta gama de melhorias que se acumulavam desde o alvorecer da indústria automobilística estadunidense do início do

destaca a influência da obra de Marcuse não apenas nos momentos que sucedem os protestos de 1968 na França, mas também nos que os antecedem. Cf. Kellner, opus cit. p. 4, *Introduction*.

¹³⁶ McINTIRE, Alasdair, *As ideias de Marcuse*, São Paulo, Cultrix, 1971. O livro que no original traz apenas o título “Marcuse” pretende contestar desde as interpretações marcuseanas da filosofia de Hegel, até a coerência da argumentação presente em *A ideologia da sociedade industrial*. Outro livro citado como virulento ataque às ideias de Marcuse é *Contra Marcuse* (1972), de Eliseo Vivas, obra à qual Kellner refere-se como “*vicious and repugnant*” (ver a nota na p. 446 de *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, citada na bibliografia deste trabalho).

¹³⁷ Como por exemplo Jürgen Habermas em *Ciência e técnica como ideologia*, Abril Cultural, 1973, col. *Os Pensadores*.

¹³⁸ É assim que Eric Stephan Bronner alude ao desencantamento da *intelligentsia* marxista ante a falência do proletariado em assumir sua condição histórica de agente da revolução. (ver *Da teoria crítica e seus teóricos*, p. 46, na bibliografia deste trabalho. O conceito também aparece numa outra obra do autor, *Socialism Unbound: principles, practices and prospects*, New York: Routledge, 1990, p. 158.

século 20. A evolução desta e os “benefícios” que veio proporcionar à classe operária sob a “gerência científica” de Frederick Taylor e Henry Ford eram impensáveis para as gerações precedentes. Descrevendo a trajetória do sonho americano, o historiador brasileiro Marco A. Pamplona explicita o teor daqueles benefícios. Segundo ele,

“ao longo das duas primeiras décadas do século [20] o uso do automóvel pôde ser disseminado entre os norte-americanos, especialmente a partir da comercialização do famoso “Modelo T” de Henry Ford. Contrastando com os apenas quatro carros existentes no país em 1895, registrou-se, em 1917, o assombroso número de 5 milhões de carros.”¹³⁹

O consumo surge como possibilidade de recompensa pelo trabalho bem realizado. Henry Ford, inaugurando a linha de montagem, logra uma redução impressionante do tempo de produção de determinados produtos. Por conseguinte, pôde encurtar também o horário dos expedientes, reduzir o custo de suas mercadorias e ampliar os salários pagos. O referido modelo T da Ford, que em 1914 custava \$ 950 a unidade, converte-se no primeiro carro popular dos Estados Unidos quando seu preço cai para \$250 dólares em 1929¹⁴⁰. Com Weber¹⁴¹ aprendemos que a ética protestante que instava a todos a economizar, fornecera uma base importante para a prosperidade americana. Nesses novos tempos, porém, tais pressupostos são subvertidos pelo *slogan* consumista do *Spend a dollar!* que fazia lotar cadeias e mais cadeias das recém-criadas lojas de departamentos. A esses benefícios, que não eram extensivos a toda a população¹⁴², senão aos setores médios em expansão, soma-se a criação de espaços

¹³⁹ PAMPLONA, Marco A., *Revendo o Sonho Americano: 1890-1972*, p. 14, Atual, 1996, São Paulo.

¹⁴⁰ PAMPLONA, opus cit. p. 15.

¹⁴¹ WEBER, Max, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Centauro, 2008. No opúsculo *As ideias de Weber*, Donald G. Macrae, resume: “*Numa primeira leitura, ‘A ética protestante’ é inequívoca: o movimento para uma sociedade capitalista foi primordialmente causado pelos hábitos, atitudes e crenças do Protestantismo, mormente do Calvinismo e ainda mais especificamente do Puritanismo britânico. Os puritanos trabalhavam com afinco em suas convocações e reuniam tesouros que o ascetismo de seu credo não lhes permitia consumir. Entretanto, o mesmo credo não consentia que deixassem suas fortunas ociosas. Por conseguinte, investiam, negavam-se os prazeres da carne e acabariam produzindo uma nova ordem econômica.*” Cf. MACRAE, Donald G., *As ideias de Weber*, Cultrix-USP, 1974.

¹⁴² Em tempo: é importante destacar que o progresso da indústria norte-americana, a despeito do ufanismo de seus cultores, seja nos negócios, no governo, ou na cultura, teve também seus movimentos de

reservados à diversão e ao relaxamento. Os parques e clubes para os finais de semana revigoram os corpos cansados pela labuta, que recomeça, igualmente fatigante, com a semana seguinte. A produção psicossocial do conformismo que Marcuse atacará em *A Ideologia da Sociedade Industrial* em 1964 tivera início cerca de meio século antes! Sobre o caráter conservador, por exemplo, do parque de diversões, esclarece Pamplona:

“A nova concepção de divertimento público – tal como vinha expressa pela ideia de um parque de diversões, como o de Coney Island – abandonara a tradição vitoriana. Segundo esta última, o objetivo do divertimento era também instruir, despertar gostos estéticos, promover a responsabilidade social e o respeito por padrões culturais específicos. A partir da velha concepção, haviam sido planejados o Central Park, na cidade de Nova Iorque, que data da metade do século, e a Exposição Columbiana de Chicago, de 1893. A recreação projetada para Coney Island, diferentemente, não se deixava mais guiar pelos valores cívicos das elites culturais da época, mas atendia, sim, aos valores eminentemente comerciais dos empresários determinados a atrair uma audiência de massa. Como reunir, num mesmo lugar, milhares de pessoas sem nenhuma experiência ou identidade em comum¹⁴³ – sem pertencer a nenhuma comunidade – e mantê-las entretidas, sem o risco de desordem? Esse era o principal desafio representado pela organização do lazer nas grandes cidades.”¹⁴⁴

Temos, portanto, uma renascença sofisticada do antigo “pão e circo”. É nessa situação histórica que se constrói o projeto crítico de *A Ideologia da sociedade*

resistência. Pamplona (opus cit. p. 22) elenca os diversos grupos que, desde meados do século 19, fizeram resistência àquilo que consideravam injusto nas estruturas industriais. Não obstante, esclarece: “*Todas essas ações, à primeira vista fragmentadas ou desarticuladas entre si, foram levadas a termo por grupos sociais e movimentos variados. Vinham identificadas a diferentes demandas, por vezes contraditórias entre si, e abordava questões particulares ou lutas específicas – pela “americanização” dos imigrantes, pela temperança, etc. -, mas não significaram, em momento algum, uma oposição à ordem mais geral.*” PAMPLONA, opus cit. p. 22 (destaques acrescentados)

¹⁴³ Para uma análise mais profunda da degradação das belas artes nos Estados Unidos a partir do século 19 e a disseminação do entretenimento, remetemos o leitor ao notável livro de Neal Gabler, *Life – the movie*, no qual o autor explicita a relação entre a criação da identidade americana e a supressão de valores artísticos considerados elitistas e arrogantes da aristocracia britânica. Edição em português: Vida: o filme – Companhia das Letras, 1999.

¹⁴⁴ PAMPLONA, opus cit. p.18

industrial. E essa tarefa mostra-se particularmente desafiadora, já que afrontará “evidências” de um inaudito crescimento social. Ante um bem estar que todos acreditam generalizado, democratizado, a crítica marcuseana parece lançar suspeita sobre o seu próprio feitor. Afinal, por que não se unir ao coro de gratidão pelas benesses do progresso? O empreendimento de Marcuse em *A Ideologia da Sociedade Industrial* é, precisamente, uma demonstração de que as benesses nem são tantas, nem tão boas como querem seus ofertadores. Na verdade, sua crítica pretende mostrar que o custo social e psíquico é bastante alto, e que, se devidamente percebido, poderia levar à revolta.

O *ethos* da década de 60 alardeia um mundo melhor, onde vicejam a cultura, o acesso aos bens, uma paz que cresce à sombra do desenvolvimento econômico e social. Contudo, já na introdução da obra, o capítulo intitulado *A paralisia da crítica*, Marcuse evidencia a base do que sua análise pretende mostrar:

“Não obstante, essa sociedade é irracional como um todo. Sua produtividade é destruidora do livre desenvolvimento das necessidades e faculdades humanas; sua paz, mantida pela constante ameaça de guerra; seu crescimento, dependente da repressão das possibilidades reais de amenizar a luta pela existência – individual, nacional e internacional.¹⁴⁵

Do exposto vemos que, para Marcuse, a louvada bonança mascara um pseudoprogresso, tornado invisível graças a políticas que, transbordando para a cultura, promovem uma anestesia da crítica. A sociedade industrial constrói-se sobre um discurso com amplas capacidades de dissipar a força contestatória do proletariado. Nesse cenário, o novo *ethos* promove um solapamento das possibilidades de revolta e subsequente emancipação, já que o agente revolucionário do marxismo ortodoxo – o proletariado – encontra-se convenientemente cooptado por valores artificialmente produzidos. Seu progresso revela-se como pseudobenefícios amplamente atingíveis à custa da abnegação. Ou seja, trata-se de uma poderosa engrenagem psicossocial conducente ao conformismo. Mais empregos significa mais salários, e destes decorrem

¹⁴⁵ Marcuse, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O homem unidimensional*. 4ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores. (1973) p. 14, Introdução.

um maior acesso aos bens de consumo que serão comprados exatamente por aqueles que vendem sua força de trabalho na produção daqueles bens. Parece razoável que uma sociedade que tenha galgado até semelhante patamar possua motivos de sobra para jactar-se. Em *A Ideologia da Sociedade Industrial*, Marcuse explora o ônus de tais conquistas, evidenciando a precariedade inconfessada do bônus.

2.6 A face oculta dos “benefícios” sociais

Em sua análise da ideologia da sociedade industrial, Marcuse identifica a derrocada da crítica e o avanço da dominação nos diferentes planos em que ocorre a existência concreta dos indivíduos. Na perspectiva marxista ortodoxa, a economia é o terreno máximo da dominação, que se exerce através das relações de produção. A década de 60 do século vinte demonstra uma outra faceta, a saber, um estado beligerante que cresce economicamente, nutrido por um forte aparato tecnológico. Nessa esfera, onde realizam-se os meios de produção, Marcuse coloca em dúvida sua suposta neutralidade¹⁴⁶, uma vez que o aparato “serve para instituir novas formas mais eficazes e mais agradáveis de controle social”¹⁴⁷. Ademais, “a tecnologia não pode, como tal, ser isolada do uso que lhe é dado”¹⁴⁸. Este ponto constitui a tônica da crítica marcuseana da sociedade industrial: a falsa noção de neutralidade da técnica. Já em Lukacs a ideia se encontra delineada em sua discussão da reificação, quando, denunciando o taylorismo e sua obsessão com o “cálculo”, despreza essa “mecanização racional (que) penetra até a

¹⁴⁶ Há vários exemplos que apontam para a ideia da neutralidade científica como mera *ilusão necessária* – para tomarmos um termo de Chomsky – completamente explicável ante os mecanismos ideológicos da atualidade. Para nos atermos a exemplos contemporâneos, citemos dois casos: 1. *Os alimentos transgênicos*. Ainda que parem dúvidas quanto ao uso seguro dos produtos cultivados por este meio, o lucro gigantesco que gera o mantém como um mercado crescente, e mesmo um exemplo de empreendedorismo e prosperidade. 2. O segundo exemplo, tiramo-lo do popular programa televisivo *Mythbusters*, (Os caçadores de mitos), apresentado como um verdadeiro elogio à ciência, que ele populariza por meio de experiências “divertidas” – há mesmo um êxtase sempre que explosões são requeridas – e capazes, supõem-se, de levar as crianças a se encantar com a ciência. Entretanto, o episódio realizado para testar a segurança dos cartões de crédito foi sumariamente proibido de ir ao ar, proibindo inclusive os seus protagonistas de fornecerem à imprensa detalhes acerca do conteúdo do programa e de sua proibição. A encantadora ciência teve de bater em retirada ante a possibilidade de reduzir, com sua “neutralidade”, o lucro de um gigante cuja atuação é peça fundamental no sistema capitalista (cf. *The Guardian*, Nov. 2012)

¹⁴⁷ Marcuse, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O homem unidimensional*. 4ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores. (1973) p. 18

¹⁴⁸ Idem. P. 19

alma do trabalhador¹⁴⁹. Embora o filósofo húngaro tenha enunciado suas teses na década de 20 – quando Marcuse o leu – sua relevância transborda para a década de sessenta. Sobre esse conceito em Lukacs, esclarece Michael Löwy:

“Ora, o que faz a atualidade da problemática lukacsiana (e de certas “centelhas da crítica romântica”) é precisamente a recusa em considerar o progresso técnico de produção como neutro; a compreensão de que o capitalismo não produz somente um certo *uso* das máquinas, mas também uma *estrutura determinada* das próprias máquinas e do sistema mecânico de produção, estrutura essa desumanizante, reificada e opressiva.”¹⁵⁰

Essa lógica incorporada pela racionalidade técnica transborda para os domínios da cultura, já que “molda o universo da palavra e da ação, a cultura material e intelectual”¹⁵¹. Fluindo para a esfera política, também ali se converte em caráter central, a serviço de um projeto historicamente determinado, a saber, “a transformação e a organização da natureza como mero meio de dominação”¹⁵². Na organização social o pensamento unidimensional cria falsas necessidades e subseqüentes satisfações paliativas, caracterizando uma vida administrada e uma paz aparente. O aparato torna os desconfortos refratários ao questionamento, criando um cenário no qual a emancipação se distancia cada vez mais do horizonte. O que torna a dominação invisível é a pseudo abundância dos benefícios que ela traz.

Mas como validar a recusa de uma situação empiricamente melhor? Marcuse justifica sua crítica à medida que demonstra que tudo o que se conquistou social e psiquicamente são benefícios parcos em vista das possibilidades abertas. Nesse sentido, sua posição marxista é reafirmada contra quaisquer intenções de reformismo gradual. Somente através de uma *Grande Recusa*¹⁵³ do modo de produção capitalista e os valores que este gera artificialmente, é que se franqueia um caminho para libertação efetiva.

¹⁴⁹ LUKÁCS, Georg, *História e Consciência de Classe*, Martins Fontes, SP, 2003. 1ª edição p. 202.

¹⁵⁰ LÖWY, Michael, OPUS CIT. p. 74. Destaques no original.

¹⁵¹ Idem. P. 19

¹⁵² Idem. p. 19

¹⁵³ A expressão “grande recusa” aqui já é um conceito amadurecido, descrevendo a única ação condizente com a consciência revolucionária. Quanto à sua origem, ver nota de número 5 no capítulo 9 “*Marcuse, Radical Politics and the New Left*”, de “*Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*”, que a identifica em André Breton em seu “*Manifestos Surrealistas*”.

Esse ponto assevera a impossibilidade de quaisquer transigências para com o *status quo* e seu culto ao progresso, para o qual Marcuse não oferece aplausos, mas uma denúncia radical:

“A união da produtividade crescente e da destruição crescente; a iminência de aniquilamento; a rendição do pensamento, das esperanças e do temor às decisões dos poderes existentes; a preservação da miséria em face da riqueza sem precedente, constituem a mais imparcial acusação – ainda que não sejam a *razão de ser* desta sociedade, mas apenas um subproduto: a sua racionalidade arrasadora, que impele a eficiência e o crescimento, é em si, irracional.”¹⁵⁴

Do exposto acima, vemos que Marcuse denuncia na base dessa sociedade a presença de um outro tipo de razão, mero racionalismo sucedâneo da razão dialética, forjado para validar as conquistas do modo de produção capitalista. É precisamente desse racionalismo que deriva a justificativa da dominação, incólume quando travestida de eficiência. O seu grande triunfo, como a “razão da dominação”, é sua capacidade notável de diluir opostos. Ora, se a miséria coexiste com a riqueza, a paz com a guerra, não há realmente outro epíteto senão o de *irracional* para uma razão que louva semelhantes conquistas.

É nessa linha argumentativa que Marcuse procede a um diagnóstico radical da sociedade industrial, destacando o papel dos excluídos do progresso, condição compartilhada por diversos grupos, cuja posição à margem serve à perpetuação do sistema.

Passemos a um detalhamento da argumentação marcuseana contra o conformismo que a tecnocracia cria e reproduz em cada uma das esferas sociais.

¹⁵⁴ MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O homem unidimensional*. 4ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores. (1973) p 17, introdução.

2.7 Liberdade unidimensional

O exercício da liberdade, seja no âmbito da política ou no mundo do trabalho, pressupõe a existência de uma vasta gama de alternativas, dentre as quais o indivíduo possa fazer sua opção. O mesmo não ocorre, todavia, numa sociedade na qual a variedade é apenas aparente, onde os indivíduos são bombardeados ininterruptamente pelo mesmo, habilmente travestido de inovação. A classe dominante é obviamente refratária aos instrumentos capazes de transcendê-la. Podemos ver uma evidência disso na conceituação que ela faz da liberdade. Marcuse refere-se a ela como a “liberdade de trabalhar ou morrer à míngua”¹⁵⁵, o que desnuda enfaticamente sua natureza ideológica. Os avanços técnico-científicos em si, tanto num plano quantitativo quanto qualitativo, justificariam um uso democrático de suas conquistas de modo a beneficiar todos os indivíduos da sociedade. Mas não é o que ocorre. Marcuse denuncia que a mesma racionalidade que chegou a patamares admiráveis no que tange à produção, é utilizada para impedir o avanço tecnológico até o ponto da automação, condição que daria aos indivíduos tempo livre para buscarem a satisfação de outros anseios estranhos ao programa de felicidade calcado nos valores da vida administrada. Ou nas palavras de Marcuse:

“Os processos tecnológicos de mecanização e padronização podem liberar energia individual para um domínio de liberdade ainda desconhecido, para além da necessidade.”¹⁵⁶

Evidencia-se, por conseguinte, que a acusação de luditismo¹⁵⁷ que vez por outra atribuem¹⁵⁸ a Marcuse carece de fundamentação, já que o ponto não é a técnica em si,

¹⁵⁵ Idem, p. 24

¹⁵⁶ Idem

¹⁵⁷ O movimento ludita, formado por um grupo de trabalhadores substituídos pelas primeiras máquinas na revolução industrial, atuou durante três anos na Inglaterra (1811-1813). Munidos de ferramentas improvisadas, invadiam as fábricas à noite e destruíam as máquinas. Por extensão, passou-se a chamar de ludita a pessoa resistente aos avanços tecnológicos. Um dos mais interessantes relatos encontra-se no livro de neoludita Kirkpatrick Sale, *Inimigos do Futuro*, Record, 1999, RJ.

¹⁵⁸ Atualmente, fala-se mais em *tecnofobia* do que em luditismo. Gerard Lebrun, por exemplo, viu em Marcuse um incentivador dessa resistência à tecnologia, conforme destacou numa palestra realizada em 1995 tanto no Rio quanto em São Paulo. Segundo a reportagem da *Folha de S. Paulo*, que noticiou o evento, Lebrun afirmou que “Foi Marcuse, diz ele, quem desenvolveu até o limite os “a priori” da “tecnofobia” contemporânea.” Cf. LEBRUN, Gerard, em entrevista. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1995/11/18/ilustrada/4.html> (Acesso em 15/10/2014) À respeitável posição do prof. Lebrun, opomos Kellner, para quem “É (portanto) absurdo descartar Marcuse como ‘anticientífico’ ou ‘tecnófobo’ já que ele baseia sua teoria da libertação nos desenvolvimentos da ciência e

mas o sistema que dela dispõe para seus próprios fins, estes alheios ao bem comum da sociedade. A ideia não surge pela primeira vez em Marcuse, que já aludira à automação como uma situação ideal, uma vez que com ela a energia psíquica poderia ser proveitosamente encaminhada para outros domínios isentos das pressões do princípio de desempenho.¹⁵⁹

Tamanha eficiência baseia-se em pressupostos capazes de levar à sua própria subversão. Marcuse destaca repetidamente que o sistema em análise traz em seu bojo contradições insuperáveis. A mesma racionalidade que enaltece a eficácia industrial e a distribuição dos bens, freia a marcha do progresso, sob pena de fazer ruir o edifício unidimensional por inteiro. Se, como afirma Marcuse, o que impera é “a tendência oposta”¹⁶⁰, fica patente que a “razão” encontra-se sujeita a um projeto histórico para o qual espera-se que forneça apenas validação, ainda que isso implique um movimento de traços, não raro, totalitários. Marcuse não hesita em nomear assim a um sistema que, ainda que não lance mão do terror para os seus fins, se reproduz e consolida através da “manipulação das necessidades por interesses adquiridos”.¹⁶¹

A sugestão de que o progresso técnico e social contemporâneo se erige sob bases perversas, causa perplexidade em pessoas pouco dadas à reflexão e crítica políticas. Afinal, ao que vêm exatamente a crítica das condições hodiernas? Sobretudo no Ocidente, que jacta-se de sua liberdade tão duramente conquistada, qual o intuito de colocar sob a mira da crítica as opções de vida dos indivíduos livres? Não seria mais razoável deixar que cada um se deleitasse com aquilo que lhe aprouvesse, sobretudo se adquirido sob as penas duras do labor diário? Neste ponto Marcuse levanta no leitor a

da tecnologia que produzem, como ele reitera diversas vezes, a base material da liberdade.”. (tradução nossa) **No original inglês:** “It is thus absurd to dismiss Marcuse as ‘antiscientific’, or a ‘technophobe’, since he bases his theory of liberation on developments of science and technology which produce, he says again and again, the material base of freedom”. KELLNER, Douglas, *Herbert Marcuse and the crisis of Marxism*, 1989, p. 372.

¹⁵⁹ É oportuna a transcrição da passagem que se encontra em *Eros e Civilização*: “A racionalização e a mecanização do trabalho tendem a reduzir o *quantum* de energia instintiva canalizada para a labuta (o trabalho alienado), assim libertando energia para a consecução de objetivos fixados pelo livre jogo das 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”. In MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975) p. 94.

¹⁶⁰ MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O homem unidimensional*. 4ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores. (1973) p. 24

¹⁶¹ MARCUSE, Idem, p. 25

desconfiança de que as dádivas oferecidas possuem um valor questionável, ainda que produzam um certo gozo em seus beneficiários. Tratar-se-ia, de fato, de mera “euforia na infelicidade”¹⁶², já que sua reprodução depende no todo de fatores repressivos para a existência.

No capítulo primeiro de *A Ideologia da Sociedade Industrial* o prognóstico diante de tal condição psicossocial não é dos melhores. A sociedade industrial cria mecanismos de autoproteção que se traduzem como um pensamento unidimensional. Marcuse afirma:

“Quanto mais racional, produtiva, técnica e total se torna a administração repressiva da sociedade, tanto mais inimagináveis se tornam os modos e os meios pelos quais os indivíduos administrados poderão romper sua servidão e conquistar sua própria libertação”¹⁶³

Alguns viram em tal asserção uma contradição insuperável, já que Marcuse redigiu e publicou sua crítica dentro daquela mesma sociedade que ele condenava, o que demonstraria, sim, uma abertura dialética¹⁶⁴. O que o filósofo assevera, na realidade, é o domínio crescente de um *ethos* que torna cada vez mais difícil a emancipação, donde não se segue, necessariamente uma impossibilidade de enuncia-la. A denúncia desse estado de coisas, a propósito, não significa ainda a sua superação, da mesma forma que o diagnóstico de uma moléstia ainda não é a sua cura. A consciência da servidão é, portanto, o primeiro passo rumo à elaboração de uma práxis capaz de subvertê-la. Marcuse ensaia uma saída ideal, na “substituição de falsas necessidades por outras verdadeiras, (n)o abandono da satisfação repressiva¹⁶⁵, que no terreno da práxis efetiva-se numa total supressão do falso conforto e da pseudossatisfação de necessidades administradas. É imperioso que a crítica solape todo o edifício conformista e abra possibilidades reais para além da mera euforia, esta, um subproduto possível somente na manutenção de elementos repressivos.

¹⁶² MARCUSE, Idem, p. 26

¹⁶³ Marcuse, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O homem unidimensional*. 4ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores. (1973) p. 28

¹⁶⁴ Como por exemplo, McIntire, Alasdair – *As ideias de Marcuse*, Editora Cultrix.

¹⁶⁵ Marcuse, Herbert, opus cit. p. 28

A euforia que se segue à aparência de uma vida afluenta e feliz, que se enxerga também nos outros, revela-se como uma situação extremamente eficaz em emudecer qualquer sentimento de revolta. É inegável que a sociedade industrial produz e fornece bens que promovem o conforto. Naturalmente, esses “benefícios” estão ao alcance tanto daqueles que acumulam capital extraído do labor da maioria, quanto desta última, para a qual o acesso àqueles bens se encontra franqueado, desde que pago com os recursos advindos de uma penosa labuta reificada. O resultado final é um desfile de mercadorias que operam como a maquiagem do sucesso capaz de *aparentemente* ombrear dominador e dominado, que desfilam com os mesmos trajes, que consomem os mesmos produtos, inclusive culturais.¹⁶⁶

2. 8 O caráter unificador da tecnocracia

Marcuse também aponta para uma característica inovadora, do ponto de vista da dominação capitalista. Dentro da teoria marxista clássica, a tensão de classes ocorre sobretudo devido à condição do trabalhador que exaure suas forças numa indústria, trabalhando com instrumentos precários. O cansaço extremo, as horas excessivas no ambiente de trabalho, além do parco salário oferecido, exacerbava o contraste entre aqueles que detinham os meios de produção, e a classe operária sob o seu comando. Comentando a crítica de Marx às condições de trabalho de seu tempo, Michael Löwy, esclarece:

“É claro que a temática central de *O Capital* é a exploração do trabalho, a extração da mais-valia pelos capitalistas proprietários dos meios de produção. Mas ele também contém uma crítica radical da *natureza em si do trabalho industrial moderno*.”¹⁶⁷

¹⁶⁶ Neste aspecto, Marcuse parece adiantar-se a Guy Debord que viria poucos anos depois da publicação de *A Ideologia da Sociedade Industrial* a caracterizar a atual fase do capitalismo como de ascensão do espetáculo. A aparência atua, neste caso, como sucedâneo da carência, que permanece intocada tanto no nível psíquico, já que maquiada por um aparato repressivo, quanto no nível da existência concreta pela reprodução dos mecanismos de classe. Ver a respeito, *A Sociedade do Espetáculo*, Guy Debord. Contraponto, RJ, 1997.

¹⁶⁷ LÖWY, Michael, *Romantismo e Messianismo*, Perspectiva, 2008, col. *Debates*, p 45.

E o que exatamente é alvo da crítica de Marx? Além do seu caráter “desumanizante” já apontado nos *Manuscritos* de 1844, em *O Capital* a denúncia assume um tom ainda mais estridente. Contrastando as condições de trabalho do seu tempo com o labor de uma época pré-capitalista, Marx ressalta aquelas como atividades aviltantes, nas quais

“(...) o conhecimento, o julgamento, e a vontade, os quais, ainda que em um mínimo grau, eram praticados pelos camponeses independentes ou artesãos...[são] perdidos pelo trabalho fragmentado” da indústria moderna.¹⁶⁸

Outro ponto denunciado por Marx, ainda segundo Löwy, dessa vez nos *Gründisse*, é a degradação dos aspectos artísticos que o trabalho na época pré-capitalista proporcionava. Forçado a um trabalho repetitivo, o trabalhador se vê reduzido a um mero apêndice da máquina, realizando “uma atividade puramente abstrata, uma atividade puramente mecânica”.¹⁶⁹

Em *O Capital*, ao abordar a divisão do trabalho, Marx ataca o sistema instaurado com virulência ainda maior. Citando-o, esclarece Löwy:

“Analisando essa degradação [promovida pelo trabalho nas fábricas], Marx chama a atenção (em *O Capital*), antes de tudo, para a divisão do trabalho, a qual “converte o trabalhador em uma monstruosidade aleijada, por forçar uma destreza específica, desprezando um mundo de capacidades e instintos produtivos” ...“Subdividir um homem é executá-lo, se ele merece a sentença, assassiná-lo se não a merece... A subdivisão do trabalho é o assassinato de um povo”.¹⁷⁰

¹⁶⁸ MARX, Karl, *O Capital*, p. 344, APUD, LÖWY, Michael, opus cit. p. 45.

¹⁶⁹ LÖWY, Michael, opus cit. p. 45.

¹⁷⁰ LÖWY, Michael, idem.

Em seguida, a análise de Marx volta-se para o papel da máquina, “que é em si um instrumento de progresso”. Todavia, submetida aos ditames do sistema capitalista converte-se em “uma maldição” para o operário. Nas palavras de Engels, que ele transcreve¹⁷¹:

“A enfadonha rotina de uma tarefa árdua e incessante, na qual o mesmo processo mecânico se repete sem parar, assemelha-se ao tormento de Sísifo, - o trabalho, tal como a pedra, rola perpetuamente sobre o operário exaurido. A mente não reúne reservas nem força da constante extensão e retração dos mesmos músculos. O intelecto repousa numa inércia letárgica; mas as partes mais grosseiras de nossa natureza atingem um desenvolvimento considerável. Condenar o homem a uma tamanha severidade de labor é, numa certa medida, cultivar nele os hábitos de um animal. Ele se transforma num indiferente. Ele ignora os apetites e hábitos distintivos de sua espécie. Ele negligencia os confortos e delicadezas da vida. Vive numa esquelada miséria, sob uma alimentação escassa, e expõe, na licenciosidade, os seus ganhos supérfluos.”¹⁷²

Isso quanto ao aspecto psíquico do operário. Além de ver o trabalho fatigante e repetitivo estrangular sua vitalidade, liberdade e independência individual, o operário tem de frequentar um ambiente de precaríssimas condições materiais. A fábrica era

“um local sem espaço, luz ou ar, uma atmosfera poluída, barulho ensurdecedor, inúmeras pessoas mortas, mutiladas ou feridas por máquinas, e muitas outras afligidas pelas doenças modernas da ‘patologia industrial’”.¹⁷³

¹⁷¹ MARX, Karl, *O Capital*, vol. 1 pp. 330, APUD, LÖWY, Michael, *opus cit.* p. 46. Devido a riqueza da passagem, preferimos lê-la na obra de Engels, em inglês, para aproveitar trechos que Löwy omitiu. A citação inglesa, que traduzimos acima, é a seguinte: “*The dull routine of a ceaseless drudgery, in which the same mechanical process is incessantly repeated, resembles the torment of Sisyphus -- the toil, like the rock, recoils perpetually on the wearied operative. The mind gathers neither stores nor strength from the constant extension and retraction of the same muscles. The intellect slumbers in supine inertness; but the grosser parts of our nature attain a rank development. To condemn man to such severity of toil is, in some measure, to cultivate in him the habits of an animal. He becomes reckless. He disregards the distinguishing appetites and habits of his species. He neglects the comforts and delicacies of life. He lives in squalid wretchedness, on meagre food, and expounds his superfluous gains in debauchery.*” -- Dr. J. Kay.-- Note by Engels.

¹⁷² ENGELS, Friedrich, em nota ao capítulo “*Single branches of Industry*”. Engels baseia-se ali no parecer de um certo juiz a quem se refere como Dr. J. Kay. P. 114. Disponível em: http://www.marxists.org/archive/marx/works/download/Engles_Condition_of_the_Working_Class_in_England.pdf

¹⁷³ MARX, Karl, *Grundrisse*, Penguin, p. 247, APUD, Lowy, Michael, *opus cit.* p. 46.

Diante de tão penosas condições de trabalho – e por extensão, de sobrevivência – Marx supunha que a aspiração de uma vida livre encontrava-se embutida na própria condição de dominação. É daí que origina-se a ideia da missão histórica da classe operária que, saturada de sua servidão e nutrindo-se da revolta, busca os meios de transcende-la.

Na década de sessenta do século vinte, Marcuse escreve para uma geração que não viu uma revolução do proletariado, ou pelo menos uma revolução nos moldes teóricos do marxismo ortodoxo. Já referimos que a revolução russa de 1917, em que pese o seu mérito precursor, desviara-se do corpo teórico marxiano a fim de que efetivamente se realizasse. Uma Rússia de parca industrialização e imenso campesinato, dificilmente se enquadraria no cenário que Marx imaginara como o campo maduro para a tomada revolucionária. A ausência de um amplo proletariado, e sobretudo um proletariado consciente de sua servidão, talvez deslocasse a esperança revolucionária para outra classe, mas qual? O campesinato, geograficamente distante da grande arena política, seguia confortavelmente a vida sob o regime dos czares. A um grupo menor, politicamente instruído e ambicioso, coube tomar as rédeas do futuro político da Rússia. O ajuste teórico justificou a emergência de uma “vanguarda revolucionária”, consciente de sua servidão e que estendia-se para o restante do povo alienado. Esse grupo que se organiza suficientemente em número e estratégia, depõe o regime czarista e instaura a primeira república socialista na Rússia, ali inaugurando a ditadura do proletariado.

De volta à teoria, lembramos que é indispensável não só um proletariado fatigado de sua própria exploração, mas também um razoável aprimoramento industrial. Se ao proletariado cabe solapar a infraestrutura política dominadora, o aparato industrial e tecnológico deve ser mantido, mas dessa vez a serviço de uma sociedade liberta das amarras da ideologia capitalista. A partir de então, o homem que servira à máquina, passa a utilizar-se dela colocando-a a serviço do próprio homem. Ora, se a este homem pertence a primazia da existência, o uso adequado da razão implicaria voltar-se toda a energia intelectual para o aprimoramento tecnológico. Uma vez que este atingisse o nível da automação, o homem estaria livre para que o mínimo de seu tempo fosse gasto na indústria, e o máximo na perseguição de outros objetivos mais condizentes com sua

condição de homem livre. Se em Marx o conceito é referido como a “abolição do trabalho”, Marcuse prefere falar de uma “pacificação da existência.”¹⁷⁴

Contudo, a sociedade industrial que se gaba de fornecer os bens e os discursos laudatórios às suas conquistas, promoveu uma outra forma de pacificação da existência. Não aquela que Marcuse previa pela supressão da labuta a ser substituída pelo trabalho humanamente produtivo numa sociedade de homens realmente livres. Trata-se, na verdade, de um conformismo ideologicamente insuflado pela redução daquilo que o labor tinha de mais penoso. A logística que suaviza o esforço do trabalhador e otimiza sua atuação – sua produção – não visa jamais a transcendência de sua condição proletária. O papel da tecnologia, nesta esfera, é o de produzir mais com um concurso mínimo do braço humano. Entretanto, o aprimoramento jamais deve atingir o ponto em que o homem seja completamente inútil para a fábrica, já que se assim o fosse, sua submissão ao sistema jamais poderia ser consolidada. Tal situação milita contra o “progressivismo” daqueles que supunham uma neutralidade da máquina. A “razão” que dita tais medidas, revela ser de um caráter irremediavelmente irracional, situação estranha que uma pseudofelicidade oculta exitosamente. Ou seja, a evolução dos meios de produção impede que o homem evolua também até um estágio em que sua existência seja realmente livre.

Mas, dirá Marcuse, a cooptação para o pensamento unidimensional não se limita a essa esfera. Mesmo organizações criadas com o intuito de garantir melhores direitos para os trabalhadores, assumem posturas que as tornam indistinguíveis do aparato dominador. Sobre os sindicatos, Marcuse ilustra com uma citação:

“(…) sindicato e corporação estão procurando influenciar deputados para obter maiores contratos de construção de foguetes e tentando trazer outras indústrias de defesa para o seu setor, ou quando comparecerem juntos ao Congresso para, juntos, pedir que sejam construídos foguetes em vez de bombardeiros, ou bombardeiros em vez de foguetes, dependendo de que contrato eles tenham conseguido.”¹⁷⁵

¹⁷⁴ Cf. MARCUSE, *Ideologia da Sociedade Industrial*, p. 36. Opus cit.

¹⁷⁵ Marcuse, *Idem*. p. 39

Nesse registro, a irracionalidade da própria indústria sob o modo de produção capitalista não entra jamais em disputa, como se todo trabalho fosse justificado pelo simples fato de produzir lucro. Assim avança a perspectiva unidimensional, reproduzindo-se de forma a jamais permitir que se perceba ser ela *uma* perspectiva possível dentre outras.

2. 9 A dissolução da negatividade

Obviamente, a dicotomia esquerda-direta na abordagem política poderia ser o local privilegiado para o pensamento negativo. Teoricamente sim, contudo, à medida em que os bens vão sendo entregues, a suspeita, como já afirmamos, sobre os descontentes amplia-se, de modo que quem insistir em manter um discurso negativo, que afronte as conquistas da sociedade tecnológica, correrá o risco de ser ignorado, quando não abertamente hostilizado. Isto passa a ser visível também na política, sobretudo nos Estados Unidos quando Marcuse faz a sua análise. A distinção entre esquerda e direita se dissolve, já que o pensamento radical, que caracteriza a esquerda, passa a ser visto com suspeita, dando lugar a um reformismo bem-comportado que começa a granjear uma certa respeitabilidade.¹⁷⁶

¹⁷⁶ Vale ilustrar com um texto que o *Monde Diplomatique* fez publicar em agosto de 1998, da autoria do filósofo grego Cornélius Castoriadis, intitulado *Contre Le conformisme généralisé*, que inicia-se assim: *O que caracteriza o mundo contemporâneo, certamente as crises, as contradições, as oposições, as fraturas, mas o que choca acima de tudo é a insignificância. Tomemos a discussão entre a direita e a esquerda. Ela perdeu seu sentido. Tanto uns como outros dizem a mesma coisa. Desde 1983, os socialistas franceses vinham fazendo uma certa política, depois M. Balladur fez a mesma política; os socialistas voltaram e fizeram com Pierre Bérégovoy a mesma política; M. Balladur voltou e fez a mesma política. Chirac ganhou a eleição de 1995 dizendo, “farei uma outra coisa”, e fez a mesma política”.* CASTORIADIS, Cornelius, in *Le Monde Diplomatique*, agosto de 1998. (tradução nossa) **No original francês:** Ce qui caractérise le monde contemporain ce sont, bien sûr, les crises, les contradictions, les oppositions, les fractures, mais ce qui me frappe surtout, c’est l’insignifiance. Prenons la querelle entre la droite et la gauche. Elle a perdu son sens. Les uns et les autres disent la même chose. Depuis 1983, les socialistes français ont fait une politique, puis M. Balladur a fait la même politique; les socialistes sont revenus, ils ont fait, avec Pierre Bérégovoy, la même politique; M. Balladur est revenu, il a fait la même politique; M. Chirac a gagné l’élection de 1995 en disant: «Je vais faire autre chose» et il a fait la même politique.

No caso do Brasil, algo semelhante ocorreu, quando o PT, tradicionalmente associado à esquerda, ainda que sua direção jamais tenha afirmado taxativamente tratar-se de um partido socialista ou comunista, teve de suavizar o discurso para chegar ao poder executivo. A fim de acalmar os ânimos da elite brasileira, o então candidato Luis Ignácio Lula da Silva redige uma carta ao povo brasileiro, uma versão reduzida do programa de governo original. Neste último omitiu tudo o que poderia trazer desconforto ao mercado financeiro, como a política do PT com relação às privatizações, os impostos sobre as grandes riquezas, a política industrial, etc. A carta parecia mais endereçada ao mercado financeiro do que ao povo.

Normalmente, o argumento que se busca invocar para tais ajustes baseia-se na noção de estratégia. Para atingir-se o poder, se faz necessário falar a linguagem da população, atender aos seus desejos, etc. Mas o que dizer da situação denunciada por Marcuse, segundo a qual, as consciências já se encontram devidamente cooptadas e harmonizadas com o *ethos* da dominação? Seus desejos são insuflados pela dominação, que habilmente os cria, para em seguida fornecer o produto sob medida para a sua satisfação. Igualmente cria as mazelas sociais, e os pseudo-remédios que prometem saná-las. Com isso faz girar a economia, fornecendo trabalho para a população proletária, e lucro para si própria. Os seus produtos dulcificam a servidão, colocando em xeque quaisquer aspirações de transcendência. A própria noção de crítica soa fora de propósito numa sociedade onde a afluência é percebida como onipresente e acessível para todos. Marcuse opõe, ousadamente, à vida “feliz”, o pensamento negativo.

Ainda no capítulo dois, Marcuse faz referência à presença das máquinas e a mentalidade que as enaltece como conquista benéfica da sociedade industrial. Como destacamos atrás, no modo de produção capitalista denunciado por Marx, a revolta é a alternativa razoável, dadas as condições de semi-escravidão características do mundo do trabalho no limiar da revolução industrial. O “benefício” era a mera sobrevivência, ganha à custa da exaustão do corpo. Diante daquela imposição autoritária, restava a aceitação ou a fome inescapável.

Marcuse demonstra que a mera substituição do braço humano pela máquina não suprime a escravidão, apenas eleva-a para um patamar a partir do qual é possível tolerá-la, mesmo desejá-la, e uma vez adquirida encara-la como sinal de prosperidade. Extrai-se o fardo maior, alivia-se a exposição contínua às condições mais insalubres, que são substituídas por tarefas realizáveis sem a agressão flagrante da vitalidade corporal. A produção é orquestrada apertando-se botões, gerenciado-se resultados, e transpondo a fadiga, outrora somática, à esfera da psique.

A fábrica de hoje já não ostenta mais os traços *desumanizantes* de tempos passados. Trabalha-se para o crescimento próprio e do país, num ambiente amigável e fomentador da dignidade.

Marcuse afirma que:

“(...) o observador-sociólogo acredita ser isso uma razão para a criação gradativa de um “clima geral” mais “favorável tanto à produção com a certos tipos importantes de satisfação humana”. Ele fala do “crescimento de um forte sentimento grupal em cada equipe”¹⁷⁷

Logo em seguida denuncia a mentalidade conformista que resulta deste ajuste, atribuídas a um trabalhador:

“Tudo considerado, vamos com o balanço das coisas... A frase expressa admiravelmente a transformação na *escravidão mecanizada*: as coisas balançam em vez de oprimir e sacodem o instrumento humano – não apenas seu corpo, mas também sua mente a até sua alma.”¹⁷⁸

A descrição feita aqui é de uma psique ajustada à dominação, completamente reconciliada com suas exigências irracionais, satisfeita ainda que psiquicamente mergulhada numa espécie de cativeiro com paredes cor-de-rosa. Ri-se dentro dela, como se faria diante de um pequeno inconveniente inevitável, ignorando completamente o seu caráter repressivo e alienante.

Ainda que “livre” do trabalho mais pesado, relegado finalmente às máquinas, a presença obrigatória do homem ao seu lado, torna-o mero apêndice daquele mecanismo, estendendo a condição de coisa ao próprio homem, *coisificando-o*. Mas alguma saída é concebível diante de um tal estado de alienação? Marcuse teoriza a respeito, conquanto não ofereça, neste texto em particular, fórmulas que caracterizariam ainda uma práxis. Uma total subversão do sistema ocorreria, se a evolução da máquina chegasse ao nível da automação, como já repetira em *Eros e Civilização*¹⁷⁹. Acresce notar, que o avanço tecnológico louvado como a ferramenta do progresso, que aliviaria o trabalhador das tarefas árduas, é impedido de chegar ao nível da automação para justificar a presença do trabalhador assalariado. Semelhante condição enquadra-se precisamente no que

¹⁷⁷ MARCUSE, Herbert, *idem*. P. 44

¹⁷⁸ MARCUSE, Herbert, *idem* p. 44

¹⁷⁹ Ver nota de número 72.

Marcuse chama constantemente de “racionalidade irracional”, já que, pretende argumentar de modo a validar ao mesmo tempo a melhoria das condições sociais e sua coexistência com uma servidão permanente. O conformismo produzido ante uma situação limitadora - embora superável – oblitera a percepção de que a própria sociedade que implementou o uso da tecnologia impede, por razões de ordem política, o seu progresso até as últimas consequências. Marcuse entende este momento como a máquina operando para a produção dos bens, a ponto de prescindir do homem. Uma vez livre da confinamento na indústria, abrir-se-ia o caminho para uma nova sociedade, sem a *mais-valia*, a obediência e todas as outras condições repressivas que somente o capitalismo pode manter.

2.10 O Recuo temporário da grande recusa

O texto de *A Ideologia da Sociedade Industrial* por vezes mostra-se como de um pessimismo ausente nos textos que o antecederam. A caracterização da sociedade industrial como tecnocrática, repressiva em sua natureza, sugere que os elementos capazes de conduzir a uma transcendência das condições repressivas, foram cooptados de maneira eficiente. A tecnocracia estende-se no todo da sociedade, segundo Marcuse. É importante, neste ponto, que explicitemos em que consiste exatamente, para Marcuse, a tecnocracia.

Comentando criticamente a posição de Marcuse, Hans Lenk, num texto de 1973, portanto, quando *A ideologia da Sociedade Industrial* já fora traduzida para o alemão e o francês, assim sintetiza:

“A característica “instrumentalística e operacionalisticamente tecnológica” da racionalidade científica tem como consequência, segundo Marcuse, que essa mesma racionalidade seja “*a priori* tecnológica e ao mesmo tempo o *a priori* de uma tecnologia *específica* – ou seja, da tecnologia como uma forma do controle e da dominação sociais”. Isso levaria “à dominação não apenas por meio da tecnologia, mas também *como* tecnologia”. “A dinâmica interminável do progresso técnico fica impregnada de conteúdo político”. “O *a priori* tecnológico é também um *a priori* político, na medida em que a transformação da natureza tem como consequência a transformação do

homem’, já que “a ciência, em sua essência, tornou-se tecnológica”, sendo que, em termos instrumentais o “a priori tecnológico” significa não somente que “a natureza é projetada como um recurso potencial, como matéria para controle e organização”, mas também que toda racionalidade é compreendida como um processo de organização e controle, determinado pela relação entre meios e fins. Essa “subjugação sob o aparato técnico” comprovaria “a grande racionalização da submissão do homem e... a impossibilidade ‘técnica’ da autonomia”¹⁸⁰

Observemos o final da passagem: “a *impossibilidade* técnica da autonomia”. Se em *Eros e Civilização*, a “utopia” é claramente articulada como uma *Grande Recusa* aos valores e *modus operandi* do capitalismo, a forma como a tecnologia é retratada em *A Ideologia da Sociedade Industrial*, traz um diagnóstico já bastante sombrio. As condições evoluíram de tal modo que a revolta encontra-se fora do horizonte do possível. Marcuse, aqui, mostra-se coerente com o pessimismo de Adorno e Horkheimer, os quais na *Dialética do Esclarecimento* atrelam a prática científica com a dominação, já que, na dominação da natureza pelo homem, a sociedade transita para um homem que domina o seu semelhante. Comentando a passagem, Sérgio Paulo Rouanet, conclui:

“Se é assim, podemos dizer que a ciência e a técnica são os verdadeiros agentes do processo de unidimensionalização, tanto no plano objetivo, quanto subjetivo”¹⁸¹

Há aqui a asserção de que um “logos autônomo” foi gerado pelo *ethos* tecnocrático, “com uma historicidade própria que depois de várias vicissitudes acaba assumindo a forma da razão científica, que produz uma sociedade à sua imagem e semelhança”¹⁸² Rouanet não oculta o desconforto que uma tal elaboração traz, uma vez que o pessimismo antidialético a que o leitor é conduzido, pode minar os esforços teóricos capazes de articular uma transcendência do sistema denunciado. Para o filósofo

¹⁸⁰ LENK, Hans, *Tecnocracia e tecnologia: notas sobre uma discussão ideológica*, em *Tecnocracia e Ideologia*, p. 121, Tempo Brasileiro, Biblioteca Tempo Universitário 43.

¹⁸¹ ROUANET, Sérgio Paulo, *Teoria Crítica e Psicanálise*, p. 214

¹⁸² ROUANET, op. Cit. 216.

e comentador brasileiro, Marcuse explicita e adere ao pessimismo constante na *Dialética do Iluminismo* de Adorno e Horkheimer, os quais, coerentes com a posição assumida, recolhem-se ao mandarinato, postura que Rouanet entende como uma crescente despolitização de seu pensamento.

Sabemos que a despeito da convergência do diagnóstico de Horkheimer, Adorno e Marcuse neste ponto, o último transcenderá o pessimismo que permeia *A Ideologia da Sociedade Industrial*, levando seu pensamento a um rumo diferente, recrudescendo, inclusive, seu apoio às revoltas estudantis¹⁸³. A guinada pessimista, se assim podemos chama-la, no pensamento de Marcuse, deve-se, como esclarece Marília Mello Pisani¹⁸⁴ a alguns fatores históricos com os quais o pensamento militante do filósofo interagiu.

“O primeiro é a incorporação de uma literatura crítica sobre a técnica moderna que surge ao longo dos anos 40 e 60. O segundo é o novo contexto histórico e os problemas que este traz. Um evento crucial separa os textos de 1941 e 1964, a explosão da bomba atômica em agosto de 1945 e que deu início à Guerra Fria e à chamada “era atômica”.

Isso certamente esclarece o desencantamento que já ensaia consolidar-se em alguns textos anteriores à *Ideologia da Sociedade Industrial*¹⁸⁵. De qualquer forma, o que para alguns pareceu lamentável pessimismo, e por conseguinte, uma (inadvertida) guinada conservadora – já que o pessimismo imobilizador acaba sucumbindo e querendo ou não subscrevendo o *status quo* – pode ser lido de outra forma. Rouanet resume assim a suposta guinada pessimista de Marcuse:

“Tudo se passa como se a produtividade, hoje em dia, fosse determinada pelas próprias máquinas, e não pela produção individual. Essa interpretação encontra apoio no famoso trecho dos *Grundrisse* em que Marx diz que o progresso científico e técnico acabaria por deslocar a força de trabalho como fator preponderante na determinação do valor do produto. *Se é assim, podemos dizer que a*

¹⁸³ Abordaremos essa fase do pensamento marcuseano com mais vagar, no último capítulo deste trabalho.

¹⁸⁴ PISANI, Marília Mello. Técnica, Ciência e Neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse. São Carlos, 2008 (Tese de Doutorado em Filosofia). P. 8

¹⁸⁵ Como o que citamos atrás sobre o posfácio de *Razão e Revolução*.

*ciência e a técnica são os verdadeiros agentes do processo de unidimensionalização, tanto no plano objetivo como subjetivo.*¹⁸⁶

Em seguida, Rouanet explora os corolários desse posicionamento adotado por Marcuse. Da situação histórica descrita como bem sintetizou Rouanet, segue-se fatalmente uma situação em que o proletariado vitimado se vê de mãos atadas. A ideologia da sociedade industrial o mergulhou em tamanho encantamento, que ações conducentes à resistência se encontram suprimidas do horizonte. Ao igualar a razão iluminista ou científica com a razão da dominação, para Rouanet, Marcuse radicaliza sua crítica em consonância com o que, antes dele, fizeram Horkheimer e Adorno na *Dialética do Iluminismo*. A consequência é um “efeito ótico”, que cega os dominados para quaisquer evidências de sua servidão. Certamente, se esse diagnóstico é preciso, há que buscar-se a articulação de vias ainda impensadas de transcendência. Preocupado com o tom de abnegação pessimista que a argumentação possa fomentar, Rouanet questiona:

“Resta saber se esse passo adiante constitui uma contribuição útil para a teoria crítica. Pois o desconforto que sentíamos com certas formulações mais ou menos obscuras da *Dialética do Iluminismo* se reforça com as formulações ao mesmo tempo mais extremas e mais claras de Marcuse. O fantasma do idealismo não é exorcizado. Mais do que nunca temos a impressão de um *Logos* autônomo, com uma historicidade própria, que depois de várias vicissitudes acaba assumindo a forma da razão científica, que produz uma sociedade à sua imagem e semelhança.”¹⁸⁷

Não obstante, Rouanet não extrai daí uma conclusão pessimista, mas um movimento dialético adequado à elaboração de uma resistência ao *status quo*. Para ele Marcuse, ao retornar ao idealismo da “pré-história do marxismo”, está dando um passo para além deste, para suas raízes hegelianas mesmo, donde busca reforçar a sua

¹⁸⁶ ROUANET, Sérgio Paulo, OPUS CIT. p. 214 (*destaques acrescentados*)

¹⁸⁷ ROUANET, Idem, p. 216.

“virulência”. Trata-se de um passo atrás, que afasta-se temporariamente da economia política para a filosofia.¹⁸⁸ Nessa perspectiva radical renovada, dirá Rouanet:

“Para a razão crítica, os empresários e os administradores transformaram suficientemente o mundo; trata-se agora de interpreta-lo. Interpretação que supõe a inversão, com vistas a reencontrar, atrás da falsa consciência que se apresenta como a consciência verdadeira, a latência da razão, que a razão instrumental expulsa para a esfera do irracional.”¹⁸⁹

Resta-nos ver, os caminhos que a crítica marcuseana tomou após sua radicalização na *Ideologia da Sociedade Industrial*. Por exemplo, nas páginas finais, o filósofo demonstra uma certa incredulidade no que tange às formas que a resistência à dominação podem assumir naquele momento. A dominação que Marcuse toma por evidente parece ser experimentada como agradável, o que demonstra a flexibilidade do sistema, até então insuspeitada pela crítica marxista ortodoxa. Caminhos para a emancipação parecem interditados, ainda que a crítica encerra-se com algumas notas de esperança. Se em *Eros e Civilização* a Grande recusa é a ferramenta da subversão, é o ato radical por excelência capaz de solapar a sociedade dominadora, a década de sessenta conta uma outra história, menos alentadora. A dominação se reinventa, a servidão se reproduz sob um sistema econômico que parece cada vez mais entregar as mercadorias que prometeu. A crítica recrudescer, mas parece atingir ouvidos surdos, conduzidos pela canto da sereia de uma sociedade dita afluenta. A ideologia parece protegida por grossas paredes, mas a ação subversiva que eclode no final daquela década de sessenta, infiltra o que pareciam as inexpugnáveis muralhas do complexo unidimensional. A *Grande Recusa* retoma o seu percurso dialético iniciado conceitualmente em *Eros e Civilização*, intimidado pelo poder assimilador dos elementos ideológicos da sociedade industrial. Agora ela reinventa-se não só

¹⁸⁸ Neste ponto percebemos a importância da obra de Karl Korsch, que propõe exatamente uma refilosofização do marxismo, pois para este filósofo, o marxismo que perde parte de sua contundência quando prioriza o econômico. Lembremos que os biógrafos de Marcuse apontam em consenso a obra de Korsch e a da Lukacs como as grandes influências de seu pensamento.

¹⁸⁹ ROUANET, idem, p. 217.

teoricamente, mas ganha as ruas como uma ousada práxis revolucionária capaz de transcender a servidão consentida. A esse momento, voltar-nos-emos agora.

CAP III:

A GRANDE RECUSA COMO PRÁXIS REVOLUCIONÁRIA

3.1 A Grande Recusa concretizada

Vimos atrás que o conceito da *Grande Recusa* consolida-se teoricamente em *Eros e Civilização*, ainda que não fora lá a primeira vez a noção apareceu em Marcuse. Com aquele mesmo nome, no texto sobre Aragon¹⁹⁰ (1945), Marcuse fala de uma Grande Recusa, citando Whitehead. Em *Eros e Civilização*, onde o filósofo estabelece as bases teóricas da Grande Recusa, pode-se arguir que o conceito ainda possui ares abstratos. A Grande Recusa é a rejeição dos valores repressivos do princípio do desempenho que moldam o *ethos* conformista da sociedade industrial avançada. A crítica empreendida naquela obra denuncia os contornos servis da sociedade ocidental sob a égide do capitalismo. Já na *Ideologia da Sociedade Industrial*, Marcuse explicita que a Grande Recusa se encontra manietada por um poderoso aparelho ideológico, que coloca habilmente em estado de letargia quaisquer argumentos conducentes à subversão da sociedade industrial. Os “avanços” daquela década de 60 fazem a recusa soar injustificada. A recusa, como o *ato radical* da sua fase heideggeriana, aparece como uma decisão existencial, individual, talvez a única forma de resistência a um *ethos* repressivo a que as massas subscrevem alegremente. O pessimismo que daí se segue denota um recrudescimento, por parte de Herbert Marcuse, da posição de Adorno e Horkheimer delineados em *A Dialética do Esclarecimento*. Todavia, veremos como os acontecimentos históricos do final da década de 60 levaram Marcuse a rever aquele pessimismo. A *Grande Recusa* concretiza-se em ação nas ruas a demonstrarem que as muralhas protetoras da sociedade industrial não estavam tão imunes assim a um poderoso confronto social. Os alicerces da sociedade industrial sofriam infiltrações graves, o que apontava para um solapamento do edifício unidimensional.

O escopo desse capítulo final é explicitar o movimento da Grande Recusa, que reaparece no final da década de 60 na obra madura do filósofo, acrescida do otimismo revolucionário que anima aquele momento histórico tão caro aos grupos militantes de

¹⁹⁰190 MARCUSE, Herbert, *Some remarks on Aragon*, in “The Collected papers of Herbert Marcuse, vol. 1, p.201-214.

esquerda. A *Grande Recusa* começa a concretizar-se na interação dos “renegados de toda a terra” que se unem contra a sociedade que os serviliza. Veremos as diferentes formas que a Grande Recusa assume nos escritos do filósofo no período que se inicia em 68, bem como as reformulações teóricas que Marcuse se vê levado a empreender enquanto pensa os melhores caminhos rumo a emancipação.

A década de 60 foi bastante profícua nos seus movimentos de resistência aos avanços imperialistas do ocidente. Notadamente nos Estados Unidos, diversos grupos articulam formas de confronto ao sistema, o que mostra para Marcuse que as possibilidades de engajamento não estavam, de fato, vedadas por completo.

Os escritos do filósofo no período ulterior à publicação da *Ideologia da Sociedade Industrial*, refletem o nascimento de uma certa esperança no potencial subversivo da sociedade contemporânea. Algo pode ser feito, todavia, do ponto de vista da práxis que se ensaia naquele final da década de 60, há uma fratura com relação à teoria marxista ortodoxa, segundo a qual, o proletariado seria o agente da revolução. Marcuse reflete:

Se Marx via no proletariado a classe revolucionária, ele o fez, além disso, e talvez até mesmo primeiramente porque o proletariado estava livre das necessidades repressivas da sociedade capitalista (...)¹⁹¹

Lembremos que, como já apontado atrás, as condições de trabalho na época de Marx eram tortuosas o bastante para fomentar no proletariado a revolta conducente à revolução. O elemento novo, ausente na época do autor de *O Capital* era a partilha de “benefícios” entre aqueles que faziam rodar a engrenagem industrial. O abismo que separava o explorador do explorado era flagrante. A sociedade industrial avançada que distribui empregos, faz o operário aceder aos bens de consumo, de modo que a exploração, em toda a sua fealdade, se vê dissimulada ante uma pilha de mercadorias.

¹⁹¹MARCUSE, Herbert, in *The End of Utopia*, “Five Lectures” – Beacon Press, 1970 p. 70. O texto original em inglês, aqui citado no período completo, é o que se segue: “If Marx saw in the proletariat the revolutionary class, he did so also, and maybe even primarily, because the proletariat was free from the repressive needs of capitalist society, because the new needs for freedom could develop in the proletariat and were not suffocated by the old, dominant ones. Today in large parts of the most highly developed capitalist countries that is no longer the case. The working class no longer represents the negation of existing needs.

Por conseguinte, o conforto social e psíquico de que goza o atual proletariado desarticula as motivações de transcender o sistema existente.

Na grande parte dos mais avançados países capitalistas esse já não é mais o caso. A classe operária não representa mais a negação das condições existentes.¹⁹²

As condições históricas pedem um ajuste da teoria da revolução. Se o proletariado foi desarticulado por uma assimilação conformista aos pseudobenefícios do sistema, uma nova maneira de pensar o socialismo se faz necessária.

À posição um tanto pessimista da *Ideologia da Sociedade Industrial*, Marcuse opõe, nos escritos posteriores àquela publicação, reflexões filosóficas que apontam saídas do *ethos* conformista impresso nas consciências pelo *establishment*. Veremos que a despeito de reconhecer no movimento estudantil e no engajamento dos rejeitados pelo sistema uma poderosa força contestatória, Marcuse não lhes atribui o papel de o novo agente da revolução. A virtude daqueles acontecimentos, como o filósofo apontará em diversos escritos é, primeiramente, o de mostrar que o capitalismo não é um regime monolítico. O resultado de suas análises não traz uma cartilha pronta para o engajamento e subversão do sistema, mas uma oficina de ideias radicais, constantemente revisadas nos anos seguintes, porém sempre calcadas num marxismo atento à flexibilidade da dominação.¹⁹³

3.2 A questão da violência revolucionária

Se o final da década de 60 mostra uma rachadura no *ethos* unidimensional, cabe destacar o tipo de ação que propiciou a ocasião. Em parte dos escritos do período, Marcuse apoia a adoção da violência como ferramenta de subversão. Não se trata,

¹⁹² Idem.

¹⁹³ Andrew Feenberg, ao abordar a filosofia marcuseana após a publicação da *Ideologia das Sociedade Industrial*, reconhece a dificuldade teórica em que Marcuse coloca sua filosofia, dada sua interação com os acontecimentos políticos da década de sessenta. “Concordo com a maior parte dos comentadores de que há problemas insuperáveis na multiplicação vertiginosa de categorias nas quais Marcuse tentou envolver sua posição após *O Homem Unidimensional*.” No original inglês “I agree with most commentators that there are insuperable problems in the dizzying multiplication of categories in which Marcuse attempted to cloth his position after *One-Dimensional Man*. Ver, FEENBERG, Andrew, *Heidegger and Marcuse; the catastrophe and redemption of history*. Routledge, New York, 2005.

contudo, de violência gratuita e divorciada da teoria. No ensaio *Tolerância Repressiva*, escrito em 1965, o filósofo esclarece, já na abertura, que, ao examinar o conceito de tolerância, levando em conta a sociedade industrial avançada dos EUA, concluía pela necessidade da *intolerância*, já que um forte movimento de repressão excluía do âmbito da lei importantes elementos de uma sociedade livre. Somente os valores desta fundamentariam um conceito justo de tolerância¹⁹⁴

Tolerar passara a significar, por conseguinte, uma aceitação benevolente do *status quo* por parte da população dominada. Atitudes de questionamento da ordem estabelecida se afiguram violações politicamente inaceitáveis de um valor tido como indiscutível, que o conceito de tolerância incorpora. Marcuse analisa precisamente a construção ideológica do conceito, e demonstra como ele passou a servir à manutenção repressiva do *status quo*. E uma vez diagnosticado o uso ideológico do conceito, ressalta seu custo:

“Na sociedade repressiva, destarte, até mesmo os movimentos progressistas ameaçam transformar-se em seus opostos na medida em que aceitam as regras do jogo. Ou para citar um caso mais controvertido: o exercício dos direitos políticos (tais como votar, escrever carta aos jornais, aos senadores, etc., as demonstrações de protesto como renúncia *a priori* da contraviolência) na sociedade de administração serve para fortalece-la, pois reconhece a existência de liberdades democráticas que, na realidade, mudaram o conteúdo e perderam a eficácia. Em tais casos, a liberdade (de opinião, de assembleia, de expressão) transforma-se em instrumento de servidão absolvedora”¹⁹⁵.

Ou seja, a liberdade existente é aquela de poder mover-se dentro da servidão. As liberdades conferidas nas sociedades democráticas são concessões dadas pelo poder a fim de evitar a catástrofe da subversão. Uma espécie de reedição do velho despotismo esclarecido. Diante de tal cenário, como deve manifestar-se a Grande Recusa? Primeiramente, distinguindo as situações nas quais a tolerância legítima deva ser

¹⁹⁴ Cf. MARCUSE, Herbert, *Tolerância Repressiva*, introdução.

¹⁹⁵ MARCUSE, Herbert, *Tolerância repressiva*. In *Crítica da Tolerância Pura*, Zahar Editores, 1970.

aplicada. Primeiramente, Marcuse recusa a aplicação indiscriminada *dessa* tolerância¹⁹⁶, sobretudo pelos riscos de vê-la ser utilizada com intuítos repressivos, protegendo, “falsas palavras e falsos atos que contradizem e combatem a possibilidade de libertação”.¹⁹⁷ Donde conclui que a *intolerância*, pode, conforme a necessidade, ser convertida em instrumento de libertação, já que a sociedade precisa discriminar os casos que colocam em risco “a pacificação da existência, e a própria liberdade e felicidade”. O ato justo é apontar o que não deve ser dito, explicitar quais políticas são atentatórias à dignidade humana, quais ideias devem ser afrontadas. Tolerar aquilo que é indigno de uma sociedade livre é converter a tolerância num “instrumento de servidão”.¹⁹⁸

O parâmetro defendido pelo filósofo estende-se até mesmo aos domínios científicos, uma vez que estes, erigidos dentro dos valores da sociedade tecnocrática, carecem, por vezes, de neutralidade.

“E no grau em que o restabelecimento da liberdade de pensar envolver a luta contra a desumanidade, a sua restauração implicará também intolerância com a pesquisa científica no interesse dos letais “meios de retaliação”, da paciência humana anormal em condições desumanas, etc.”¹⁹⁹

A reflexão de Marcuse em *Tolerância Repressiva* abre caminho para leituras cada vez mais enriquecedoras do assunto. Outros autores retomaram a questão da tolerância desmedida diante de condições humanamente intoleráveis. De maneira similar, em 1996, a ensaísta francesa Viviane Forrester, em seu notável ensaio contra o capitalismo neoliberal denuncia um estado de coisas análogo àquele criticado por Marcuse. A autora destaca a ubiquidade do discurso neoliberal que tudo engloba dentro de sua lógica, fora da qual “não há salvação”. O cenário que ela descreve tão semelhantemente ao denunciado por Marcuse em *Ideologia da Sociedade Industrial*, parece refratário a quaisquer tentativas de subversão. Se Marcuse desconfia da tolerância que demoniza o confronto, Forrester recusa a calma diante do revoltante:

¹⁹⁶ Noam Chomsky também salienta os riscos de entronizar-se a tolerância como um valor indiscutível. Questionado em entrevista acerca do papel de Gandhi na história, o filósofo e linguista reconhece, sem aprofundar-se o impacto positivo do líder indiano, mas reflete, “(...) você tem que pensar muito a respeito da não violência. É claro que todos são a favor da não –violência em vez da violência, mas sob quais condições e quando? Esse é um princípio absoluto?”. Ver CHOMSKY, Noam, *A Minoria Próspera e a Multidão Inquieta*, UNB, 1997

¹⁹⁷ MARCUSE, Opus cit. p. 93

¹⁹⁸ Idem.

¹⁹⁹ Idem, p. 105.

“Está instalada, entretanto, a era do liberalismo, que soube impor sua filosofia sem ter realmente que formula-la e nem mesmo elaborar qualquer doutrina, de tal modo estava ela encarnada e ativa antes mesmo de ser notada. Seu domínio anima um sistema imperioso, totalitário em suma, mas, por enquanto, em torno da democracia e, portanto, temperado, limitado, sussurrado, calafetado, sem nada de ostentatório, de proclamado. Estamos realmente na violência da calma”.²⁰⁰

Além da ensaísta francesa, também Slavoj Žižek, mais recentemente abordou a utilização de conceitos conformistas conducentes à inação política. Ambos os casos parecem a evolução das tendências que Marcuse combatia em *Tolerância Repressiva* em 1964. Em 2008, o filósofo esloveno examina a questão da tolerância, tornada onipresente após os ataques às torres gêmeas de Nova Iorque em 11 de setembro de 2001. Tendo por horizonte o universo multicultural contemporâneo que apregoa uma coexistência pacífica de todas as mundividências e diferenças, o filósofo questiona:

“Mas será realmente assim? E se a forma habitual em que se manifesta a tolerância multicultural não fosse, em última instância, tão inocente como nos querem fazer crer, uma vez que, tacitamente, aceita a despolitização da economia?”²⁰¹

Por essa razão, Žižek refere-se à tolerância mais como um “*pseudoconceito*”. Em entrevista no *Roda Viva*, programa da rede cultura de televisão, um ano após aquela publicação supracitada, (2009), o filósofo é ainda mais contundente:

“Tolerância. Claro que todos são a favor da tolerância. Eu não sou. Pois hoje a tolerância é uma categoria mistificadora. E por quê? Já repararam que hoje, quando se combate o racismo, isso é automaticamente traduzido como problema de tolerância? Mas para mim não é. Vejam Martin Luther King. Ele nunca falou em tolerância. Para ele, o racismo contra os negros era um problema de exploração econômica, leis racistas etc. Hoje a questão é: você é negro, eu sou branco. Como nós toleramos etc, isso é ridículo. Ainda mais no feminismo. Seria humilhante para uma feminista dizer: “Quero mais tolerância por parte dos homens?”. É ridículo! O que posso fazer como filósofo é perguntar: por que percebemos o racismo como problema de tolerância? Eis a

²⁰⁰ FORRESTER, Viviane, *O Horror econômico*, p. 45, Unesp, 1997, tradução de Álvaro Lorencini

²⁰¹ ŽIZEK, Slavoj, *Em defesa de la intolerancia*, Ediciones Sequitur, 2008, Madrid. P. 11.

análise: em nossa assim chamada - e digo “assim chamada” porque o termo é errado - sociedade pós-ideológica, pós-política, economia e política são cada vez mais uma questão de administração, de negociação racional. Os conflitos são traduzidos em problemas de conflitos culturais. Então “culturalizamos” os problemas. Quando ouço analistas americanos esquerdistas radicais nos Estados Unidos é como se o racismo contra mexicanos nos Estados Unidos fosse uma questão de intolerância cultural. Eles não gostam de falar sobre exploração econômica. Falam sobre intolerância cultural, que eles são diferentes. E vêm com toda essa coisa pseudopsicanalítica: “Não os toleramos, pois projetamos neles nosso próprio outro.” E, então, de uma forma freudiana vulgar, para combater a intolerância, devemos todos fazer uma psicanálise coletiva...²⁰²

Para Marcuse, naquela turbulenta década de 60, a tolerância que passava a ser ensinada como uma das maiores virtudes, convertia-se, contudo, numa forma de observação passiva do triunfo do dominador. Para enfrentar essa nova arma ideológica, ações radicais poderiam ser necessárias. O filósofo retoma, na sua discussão da tolerância, as categorias distintas entre “ação violenta” e ação “não violenta”, para adentrar na distinção, mais controvertida da “violência revolucionária” e a “violência reacionária”, ou seja, entre aquela “praticada pelos oprimidos” e a outra pelos “opressores”. Não há por parte de Marcuse encorajamento algum a formas gratuitas de violência. Ele mesmo reconhece a desumanidade das duas formas de violência, que lamentavelmente perduram uma vez que “desde quando a *história é escrita de acordo com os padrões éticos?*”²⁰³

Do exposto notamos o filósofo validando a violência revolucionária como reação legítima ante a violência da dominação. O texto seguinte, poucas páginas adiante no mesmo ensaio, parecem reafirmar isso:

“Com todas as ressalvas de uma hipótese baseada numa crônica história “aberta”, parece que a violência que emana da rebelião das classes oprimidas rompe o contínuo histórico de injustiça, crueldade e silencia durante um breve momento, breve, mas

²⁰²ZIZEK, Slavoj, no programa *Roda Viva* da TV Cultura de São Paulo. A entrevista do filósofo e psicanalista, além de disponível na íntegra no “youtube”, pode ser lida no site do programa: http://www.rodaviva.fapesp.br/materia/722/entrevistados/slavoj_zizek_2009.htm. Acesso em 02/05/2014.

²⁰³Cf. MARCUSE, Herbert, opus cit. P. 107.

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.”²⁰⁴

Se os dominadores não iniciarão um questionamento de sua própria posição privilegiada – por que o fariam? – cabe aos oprimidos a tomada subversiva do poder, o que, conforme o testemunho da história, se dá normalmente através de um confronto, não raro com doses de violência, entendidas como um recurso válido aos propósitos da libertação. Trata-se, portanto, de um ato libertador, intolerante “contra os movimentos de direita” e “de tolerância com os movimentos da esquerda”.²⁰⁵

As ideias de Marcuse que vimos comentando acima extraímos de *A Crítica da tolerância pura*. Marcuse subscreve a uma noção de “violência pura”, que ele valida também num importante texto sobre Walter Benjamin. Naquela passagem, Marcuse destaca que a violência que Benjamin critica não é aquela que todos abominam, mas

“Aquela da realidade existente que adquiriu o monopólio da legalidade, da verdade e do direito, onde se dissimula o caráter violento do direito, para surgir atualmente, de modo evidente nos supostos estados de exceção (que de fato nem o são)”²⁰⁶

A noção de intolerância contra ideias que promovem mais servidão, encontra apoio, segundo Marcuse, nos desastres históricos que teriam sido prevenidos fosse a intolerância praticada no momento precursor a eles. Para ele, Auschwitz e o horror geral da segunda guerra mundial, foram os frutos da omissão tolerante diante de um movimento histórico de evidente inclinação genocida.²⁰⁷

²⁰⁴ MARCUSE, idem. P. 111.

²⁰⁵ MARCUSE, Idem p. 112.

²⁰⁶ MARCUSE, Herbert, in *Revolution et Critique de la violence*. (redigido em outubro de 1964, como posfácio a uma obra de Walter Benjamin publicada em alemão. A informação é da Revue D'esthétique, Hors de Serie, Walter Benjamin, 1981. P. 111, donde extraímos os excertos acima)

²⁰⁷ Vale lembrar aqui um caso de adesão à violência em nome da liberdade: a atuação do pastor luterano Dietrich Bonhoeffer, que participa como espião de um plano para assassinar o ditador Adolph Hitler.

A espera bondosa da libertação pode significar, portanto, um estímulo por parte dos dominados para que os dominadores avancem ainda mais. Diante da supressão da liberdade e demais valores humanos que se lhe seguem, a “bondade” pode ser seu oposto. O bem, nesse registro, pode vir a trair-se a si mesmo, converter-se em sua antítese ao afirmar-se diante do existente como “impotente e conivente.”²⁰⁸

3.3 A Grande recusa nas ruas

O que se apresenta para Marcuse na segunda metade daquela década de 60 é a evidência de que os muros que protegiam aquela sociedade unidimensional que denunciara na *Ideologia da Sociedade Industrial* se encontravam infiltrados pela ação subversiva dos renegados sociais. Se é verdade que jamais afirmara que o movimento estudantil era o provável novo agente revolucionário, igualmente real era que a ação daqueles grupos prometia mudanças qualitativas no cenário social. Questionado numa entrevista sobre assertivas suas que pareciam indicar uma confiança no papel revolucionário dos movimentos de contestação do período, Marcuse esclarece:

“Longe de mim asseverar uma tal coisa. O que eu estava tentando demonstrar era que, de fato, existem hoje tendências na sociedade, espontâneas e anarquicamente organizadas, que anunciam uma ruptura total com as necessidades dominantes da sociedade repressiva. Os grupos que você mencionou são característicos de um estado de desintegração dentro do sistema, os quais, como mero fenômeno, não possuem, efetivamente, nenhuma força revolucionária, mas que talvez, em algum momento poderão exercer um papel em conexão com outras forças mais potentes e objetivas”²⁰⁹

Numa situação extrema, a execução do fûher é vista como o ato moral decisivo, a ser levado a efeito por um servo de Deus. Bonhoeffer foi descoberto e enforcado cerca de um mês antes do final da segunda guerra mundial. Ver “*Bonhoeffer: Pastor, Mártir, Profeta, Espião*”, Eric Metaxas, *Mundo Cristão*, 2011. Sugerimos também, apenas como *teaser* o filme *Dietrich Bonhoeffer: o agente da graça*.

²⁰⁸ Cf. MARCUSE, Herbert. In *Revolution et Critique de la violence*, opus cit. p. 111.

²⁰⁹ MARCUSE, Herbert, in *The End of Utopia*, Beacon Press, “five Lectures”, 1970, p. 72. A citação original: “*Far be it from me to assert such a thing. What I was trying to show was that in fact today there are tendencies in society anarchically unorganized, spontaneous tendencies-that herald a total break with the dominant needs of repressive society. The groups you have mentioned are characteristic of a state of disintegration within the system, which as a mere phenomenon has no revolutionary force whatsoever but which perhaps at some time will be able to play a role in connection with other, much stronger objective forces.*”

O que a ação incipiente daqueles movimentos “anunciava”, era a possibilidade concreta de uma subversão do capitalismo como sistema. Nesse sentido, os discursos que relegavam a libertação ao domínio da utopia passavam a ser devidamente colocados no tribunal da razão crítica. Afinal, a recusa dos valores da sociedade de consumo mostrava-se como realidade, pelo menos pelos agentes dos movimentos de contestação que animariam a nova esquerda dos Estados Unidos. Era o início de uma “mudança qualitativa” que rejeitava as conquistas euforicamente entoadas pela sociedade afluenta. A Grande Recusa tomava forma e a Utopia²¹⁰ ameaçava emergir da invisibilidade:

“A necessidade de melhores aparelhos de TV, carros melhores ou quaisquer tipo de confortos foi expurgada. O que vemos, na verdade, é uma negação dessa necessidade. “Não temos nada a ver com essas porcarias”.²¹¹

3.4 Um novo radicalismo

Uma vez deposta a tolerância pelo seu caráter dubio e facilmente cooptável pelo discurso oficial, o final da década de sessenta vê nascer nos Estados Unidos uma onda de protestos mais agressivos em sua forma de confronto político. O movimento estudantil que Marcuse saudara já em textos anteriores – como vimos acima – recrudescer apropriando-se, inclusive, de elementos artísticos. Mas o que a nova onda de contestação traz de inovador e em que sentido faz abalar o edifício teórico de contornos pessimistas de *A Ideologia da Sociedade Industrial*? A arte era um dos veículos privilegiados pelos grupos que tomavam as ruas ostentando sua revolta. Mas, um cenário tão sombrio como aquele denunciado por Marcuse, poderia ser solapado por ações

²¹⁰ Sobre o conceito de Utopia, pareceu-nos bastante esclarecedoras as palavras de Michel Lowy no prefácio de sua obra *Juifs Hétérodoxes*. Depois de elucidar que os ensaios em seu livro tratariam em sua maior parte desse conceito, elucida: “Com a condição, bem entendida, de compreendermos por *utopia* não o que diz o léxico de Bouvard e Pécuchet de nosso tempo – “um sonho irrealista”, um objetivo impossível – mas em seu sentido original, a partir do romance de Thomas Morus: *u-topos*, “lugar nenhum”, “aquilo que é desejável mas que não existe em nenhuma parte, ou ainda, diria Bloch, “por enquanto”. Ou, se quisermos, segundo a definição de sociológica de Karl Mannheim: designamos por utopia, em oposição às ideologias – cuja função é essencialmente conservadora – todo sistema de representação que se orienta em direção à ruptura da ordem estabelecida, exercendo uma função subversiva.” In LOWY, Michel, *Juifs Hétérodoxes*; romantisme, messianisme, utopie. Éditions de l’*eclat*, 2010.

²¹¹ MARCUSE, Herbert, *idem*. P. 78. No original inglês: “*The need for better television sets, better automobiles, or comfort of any sort has been cast off. What we see is rather the negation of this need. “We don’t want to have anything to do with all this crap”.*

orquestradas sob a égide da criação artística? E de que tipo de arte, ademais, estamos falando?

É visível que as muralhas do pensamento unidimensional sofrem de graves infiltrações naquele final de década. Todavia, não é a revolução que está às portas, mas

“a emergência de valores e objetivos diferentes, aspirações diversas nos homens e mulheres que resistem e negam o massivo poder explorador do capitalismo corporativo, mesmo em suas realizações mais confortáveis e liberais. A Grande Recusa toma uma variedade de formas”²¹²

Observemos o destaque do filósofo à ideia de que algo diferente está ocorrendo. Há mudanças de valores e aspirações, o que abre a percepção de caminhos até então vedados pelo discurso unidimensional. No decorrer de toda a obra, Marcuse falará dessas mudanças como uma *nova sensibilidade*, que ele enxerga na insatisfação de não apenas da juventude que inaugura a contracultura, mas também dos enfeitados de toda a terra – os grupos minoritários e vítimas históricas de opressão social.

O radicalismo da contestação agrada ao filósofo, que redigiu o E.L. antes das manifestações de junho de 68. Ele considera “impressionante a coincidência entre algumas ideias sugeridas no meu ensaio, e aquelas formuladas pelos jovens militantes”²¹³.

E ainda que não veja nessas forças uma “panaceia”, dá a elas as boas vindas, pois a insatisfação subjacente àquele radicalismo, denuncia o teor insatisfatório do mundo gerido pelo capitalismo. A Grande Recusa, um dia quase um universal no conjunto da obra do filósofo, começa a assumir formas, que vão alterando-se no curso da história recente, agindo e reagindo na arena política. A arte constitui-se um de seus veículos privilegiados.

3.5 A arte como contestação

O texto de *Um Ensaio sobre a Libertação* é farto de referências aos contornos que assumiria uma sociedade de homens livres. Marcuse vislumbra certos detalhes,

²¹² MARCUSE, H, *Essay on Liberation*, p. viii, Preface.

²¹³ MARCUSE, Idem, p. ix.

desafiando o que Kellner chama de “o tabu teleológico”, uma vez que os socialistas, fiéis às reticências do próprio Marx, sempre evitaram especulações detalhadas acerca do futuro da humanidade livre. A técnica, livre do princípio do desempenho “tenderia a se tornar arte”.

“A oposição entre imaginação e razão, faculdades superiores e inferiores, pensamento científico e poético, seria invalidada”.²¹⁴

O mundo veria a “criação de um *ethos estético*, fruto da combinação de uma ‘inteligência científica dessublimada’ e orientada pela “nova sensibilidade”. O papel que a arte assumiria numa tal sociedade merece uma abordagem mais minuciosa

Ora, em que sentido as manifestações artísticas da contracultura apontam para a emergência desse *ethos estético*?

Primeiramente, a contracultura com suas formas agressivas de antiarte, anunciam uma rejeição dos valores do *status quo*. Nesse sentido, o elogio de Marcuse aproxima-o do mesmo espírito que deu azo à criação do dadaísmo no começo do século vinte. Naturalmente, o dadaísmo²¹⁵ é a resposta datada a um outro mote, a saber, a barbárie levada a efeito pela primeira guerra mundial. É o que explicita David Hopkins no volume introdutório *Dada and Surrealism*:

Dada, nascido em 1916 e encerrado no começo da década de 20, foi um fenômeno artístico internacional, que buscava subverter noções burguesas e tradicionais de arte. Foi frequente e desafiadoramente uma antiarte. Mais do que tudo, seus participantes, figuras como Marcel Duchamp, Francis Picabia, Tristan Tzara, Hans Arp, Kurt Schwitters, e Raoul Hausmann, contrapunham seu amor pelo paradoxo e o *enfrentamento às insanidades de um mundo enlouquecido*, quando a Primeira Guerra Mundial eclodia na Europa.²¹⁶

²¹⁴ MARCUSE, Idem, p. 25.

²¹⁵ Dadaísmo dá ao termo a noção de um movimento claramente definido, exatamente o que seus cultores não queriam que ele fosse. Hopkins, (2004), explicita o ponto, e averso a quaisquer anacronismos prefere grafar com *Dada*, o que ressalta a ausência de objetivos, já a partir do nome.

²¹⁶ HOPKINS, David, *Dada and Surrealism; a very short introduction*, OUP, 2004. No original ingles: Dada, born in 1916 and over by the early 1920s, was an international artistic phenomenon, which sought to overturn traditional bourgeois notions of art. It was often defiantly anti-art. More than anything, its participants, figures such as Marcel Duchamp, Francis Picabia, Tristan Tzara, Hans Arp, Kurt Schwitters, and Raoul Hausmann, counterposed their love of paradox and *effrontery to the insanities of a world-gone-mad*, as the First World War raged in Europe. (destaques acrescentados)

As insanidades da década de sessenta são outras tantas, perpetradas não só pela sociedade beligerante, mas pela magia do consumo e o encantamento tecnocrático. É defensável, portanto, que essa nova sensibilidade, da mesma forma que o inconformismo que inspirou os dadaístas a afrontar os protocolos estéticos que cantavam um belo ausente no mundo concreto, estava na base das rupturas estéticas da contracultura.

A noção do *belo* sempre ditou as formas a serem tomadas pela hierarquia dos objetos. Se é verdade que “Por vários séculos, a análise da dimensão estética focalizou-se na ideia do belo”²¹⁷, por outro lado, inaugurou uma tirania estética que colocou-se à serviço da dominação política. Já vimos como a ambivalência da arte é explicitada em vários escritos de Marcuse. Se o *belo* artisticamente criado aponta para um belo que demanda ser *social e psiquicamente* concretizado, por outro, a beleza contemplada pode levar ao conformismo da contemplação abnegada e subjetivamente satisfeita. Peter Bürger, por exemplo, ao abordar o problema da autonomia da arte burguesa, destaca o pensamento de Bredekamp, para quem “a autonomia é ‘um realidade aparente’, [*Schein-Realität*], uma vez que, “o atrativo estético é mobilizado como meio de dominação”²¹⁸. Esses temas não se esgotam em Marcuse (se esgotam em algum autor?), o que é completamente consoante com o espírito dialético do filósofo. Não obstante, em *Um Ensaio para a Libertação* sua posição é de receptividade à antiarte pelo caráter contestador que ela encerra.

Por essa razão, o espírito de enfrentamento que animava os movimentos, é visto como precursor de uma crítica futura melhor organizada e mais politizada.

No início de *An essay on Liberation*, por exemplo, Marcuse identifica grande parte dos protestos com a Grande Recusa. Reconhecendo que não se trata de “uma nova estrada para o socialismo”, mas de um momento de ruptura da homogeneidade que até então parecia imbatível do capitalismo ocidental. Nessa obra ele falará do nascimento desse novo *ethos* capaz de solapar as bases da sociedade industrial, ao qual se refere como sendo uma “nova sensibilidade”. As ações, em grande parte eivadas de violência “revolucionária”, denotam “a Grande Recusa (assumindo) uma variedade de formas”²¹⁹. Observemos aqui, que o próprio filósofo reconhece naqueles atos a *Grande Recusa*. Se

²¹⁷ MARCUSE, H. Idem, p. 26

²¹⁸ Cf. BÜRGER, Peter, *Teoria da Vanguarda*, Cosac-Naify, 2008, p. 79.

²¹⁹ MARCUSE, Herbert, *An Essay on Liberation*, op. cit. p. vii.

na obra da década precedente a Grande Recusa carecia de concretude, o final da década de sessenta mostrava-a em ação.

Marcuse procede, nos capítulos do *Ensaio*, a identificar cada um dos valores recusados pela nova sensibilidade. Numa curiosa virada linguística, o filósofo põe à mostra o que considera a hipocrisia dos valores pequeno-burgueses, analisando o conceito de obscenidade. Por definição, o obsceno é o realizado na obscuridade, “longe da cena”, significando longe dos olhares. Até então, o adjetivo, carregado de pesada conotação moral, transitava apenas nos domínios sexuais. Era o sexualmente imoral. Arrebatando-o de seu casulo pornográfico, Marcuse expõe o que considera a verdadeira obscenidade da sociedade industrial:

“Obscena não é a foto de uma mulher nua que expõe seus pelos pubianos, mas de um general fardado a expor suas medalhas como recompensa de uma guerra de agressão; obsceno não é o ritual dos hippies, mas a declaração de um alto dignatário da igreja para quem a guerra é necessária para a paz.”²²⁰

Incita, em seguida, a tomada do conceito de obscenidade, nos termos da Recusa, da mesma forma como anteriormente fizera com o conceito de “tolerância”, a fim de “desnudá-lo de sua falsa neutralidade”. Não obstante

“Esta sociedade é obscena ao produzir e expor indecentemente uma poderosa abundância de bens, enquanto priva suas vítimas, no estrangeiro, das necessidades vitais. É obscena ao saturar a si mesma a aos seus latões de lixo, enquanto envenena e incinera as escassas reservas alimentícias nos campos em que executa a sua agressão; obscena nas palavras e sorrisos de seus políticos e animadores. Em suas orações, em sua ignorância, e na sabedoria daqueles que tem por seus intelectuais”²²¹

Os acontecimentos pedem, segundo Marcuse, essa releitura da obscenidade como algo que, migrando da esfera sexual, passa a descrever ações que afrontam, verdadeiramente, a dignidade da vida humana. Essa “terapia linguística” se faz

²²⁰ MARCUSE, *idem*, p. 8

²²¹ MARCUSE, *ibid.* p. 7-8

necessária, uma vez que, exposta a pseudoneutralidade da moral burguesa, a linguagem passa a expressar uma radicalidade “nos termos da Recusa”.

A recusa dos valores da sociedade industrial é um ato necessário para a transcendência do estado de dominação. Isso não significa uma recusa daquilo que, longe das mãos do *Establishment*, poderia bem servir à perpetuação de uma sociedade de homens livres.

Bastante eloquente no capítulo dois é a reafirmação do valor da técnica, *desde que livre de qualquer a priori da sociedade capitalista ocidental*. Marcuse já foi bastante criticado por sua postura relativa ao papel da tecnologia na sociedade, o que levou alguns intérpretes a inclui-lo no séquito dos neo-luditas. Não obstante, mais do que um posicionamento pessimista e monolítico quanto ao poder aliciador da tecnologia aos propósitos da dominação, o filósofo, sempre fiel à sua herança dialético-hegeliana, explicita sem ambiguidades sua posição:

“() O processo produtivo do capitalismo avançado alterou a forma da dominação: o véu tecnológico cobre a presença bruta e a operação do interesse de classe na mercadoria. *É necessário declarar ainda que não é nem a tecnologia, nem a máquina que são os motores da repressão, mas a presença, nelas, dos mestres que lhe determinam o número, o tempo de vida, o poder, seu lugar na vida, e a necessidade de cada uma delas? É preciso repetir mais uma vez que a ciência e a tecnologia são os grandes veículos da libertação, e que somente seu uso e restrição na sociedade repressiva é o que os transforma em veículo de dominação?*”²²²

Aqui o pensamento de Marcuse é expressado do forma tão contundente quanto clara, a ponto de tornar difícil de entender quem o situe, *incondicionalmente*, nas fileiras neoluditas. Embora não seja nestes termos que o filósofo tenha se referido à tecnologia e a ciência, a passagem não denota nenhum tipo de ceticismo quanto à neutralidade da ciência entendida como metodologia. O dado bruto que a ciência toma por objeto, pode naturalmente ser dissecado pelo olhar neutro da linguagem matemática, por categorias da física e da química. Não obstante, não se pode ignorar que o fazer científico acontece

²²² MARCUSE, idem, p. 12 (destaques acrescentados)

dentro de um determinado contexto histórico, sob um determinado tipo de governo, cujos interesses podem e costumam ditar para onde os resultados científicos hão de ser encaminhados. A recusa aqui, por conseguinte, não é da ciência em si enquanto técnica, mas do aparato dominador que lhe dá suporte com vistas à sua própria reprodução.

Até aqui a *Grande Recusa* se manifesta concretamente como rejeição da moralidade parcial da sociedade capitalista, e rejeição da neutralidade da técnica sob a égide da dominação. Há ainda um outro veículo que a incorpora: os movimentos sociais que tomam a arte por linguagem privilegiada da denúncia e da subversão.

Isto posto, a Recusa visita diversas categorias da cultura e sociedade burguesas, transformando-se numa “rebelião pela total transvaloração dos valores, por formas de vida qualitativamente diferentes”²²³.

E a forma violenta de contestação dos valores daquela sociedade é vista como precursora de um novo *ethos* libertário, que se não é ainda o socialismo, representa, pelo menos, um momento onde sua possibilidade histórica é concretamente vislumbrada. Trata-se do transbordamento de uma “nova sensibilidade”, a ditar os rumos de uma Recusa capaz de levar a humanidade à emancipação.

3.6 A nova sensibilidade e a Grande Recusa

A nova sensibilidade dita a práxis libertária. Mas o que tem exatamente o filósofo ao aludir a uma *nova* sensibilidade? E em que sentido, essa nova sensibilidade viabiliza a Grande recusa? A nova sensibilidade é uma percepção de recusa do sistema de valores que dá suporte ao capitalismo. Isso quer dizer, que rejeita conceitos-chaves do *ethos* dominador como a competição, e a realização de trabalho sem significado social, além da produção de adornos inúteis e da reprodução psíquica a eles através do marketing agressivo. O trabalho, nesta perspectiva, deve ser a manifestação da dimensão estética da existência, realizada de forma divertida, valorizando o potencial criativo do homem e dos instrumentos que este confecciona. Comunidade e gratificação pessoal e social em vez de ações agressivas à natureza, da produção da obsolescência programada, e de uma vida movida pelo consumismo irresponsável e acrítico. A existência passa a ser vivida como um imperativo libidinal, nos termos de Freud, como Marcuse já sugerira em *Eros e Civilização*, completamente divorciada dos valores que o

²²³ Ibid, p.22

capitalismo gerou. Supera-se o princípio do desempenho, e em seu lugar passa a existir uma vida legitimamente humana.

De uma certa forma, a rebeldia do movimento estudantil, das mulheres e negros, e de setores da *intelligentsia* sinaliza essa Recusa do establishment em sua totalidade. Isso significa a recusa em ser norteado por uma moralidade derivada dos valores contestados que permeiam a cultura. Nesse sentido, Marcuse vê como precursoras as atitudes rebeldes da contracultura. O mundo testifica de retorno abrupto do reprimido, que rompe com o monopólio dos valores estéticos até então sob a guarda do status quo. Sua expressão se dá agora em

“formas baixas e dessublimadas, onde o ódio dos jovens explode em gargalhada e música, misturando-se as barricadas e a pista de dança, amor leviano e heroísmo. Os jovens atacam ainda o *esprit de sérieux* no campo socialista: minissaias contra os uniformes, rock’n roll contra o Realismo Soviético. A insistência de que a sociedade socialista pode e deve ser leve, bela, divertida, que essas qualidades são elementos essenciais da liberdade, a fé na racionalidade da imaginação, a exigência de uma nova moralidade e cultura.

O socialismo possível de emergir dessa “nova sensibilidade”, seria diferente do que até então se conheceu. Para Marcuse a rebeldia “antiautoritária” era o prenúncio de mudanças radicais à vista, apontando para uma nova concepção de socialismo, levadas a efeito por “novos agentes de sua execução”. Ainda que sem as características da revolução socialista, o protesto, veiculado radicalmente pela arte, indicava uma superação “qualitativa das sociedades estabelecidas”.²²⁴

A explosão dessa antiarte empreendida pela contracultura, leva o filósofo a indagar se não “existe algo na dimensão estética que possui uma afinidade essencial com a liberdade não apenas em sua forma sublimada – artística – mas também em sua forma existencial e política”²²⁵.

O problema que se levanta aqui é de como validar *esteticamente* algo que viola de maneira tão flagrante os parâmetros do belo. Citando Nietzsche, Marcuse admite que o “belo tem o ‘valor biológico’ daquilo que é ‘útil, benéfico, ampliador da vida’”. A arte moderna e a antiarte da contracultura não propõe uma superação evolutiva de estilos

²²⁴ Cf, Marcuse, opus cit. p. 26

²²⁵ Idem. P.26.

anteriores, tal como tendemos a ler num relato cronológico de história da arte. Para Marcuse:

“O caráter radical, a “violência” desta reconstrução na arte contemporânea parece indicar que ela não se revolta contra um estilo ou outro, mas contra a noção de estilo “em si”, contra a forma artística da arte, contra o “significado” tradicional de arte”²²⁶

A ruptura se apresenta aqui como a exigência não apenas de novos parâmetros estéticos, mas a mudança de uma sociedade dentro da qual aqueles parâmetros emergiram. “A nova arte se proclama como antiarte”, como forma de recusa do *a priori* estético da dominação. Não obstante, essa recusa da forma artística assume, *malgré lui*, uma forma também. A sociedade burguesa facilmente coopta essas novas categorias estéticas para sua autorreprodução. Seu choque é temporário, e a assimilação à esfera comercial, questão de pouco tempo. Passado o choque dessa “revolta selvagem”, o radicalismo vende, e passa a embelezar ambientes nos quais o eco da insatisfação social parece jamais se aproximar. A Recusa, a despeito de toda a sua virulência, é alçada esteticamente à categorias comerciais, tornando-se objeto de adorno, de beleza a ser exibida “na sala de concerto”, nas “plazas e lobbies de prósperos estabelecimentos comerciais.”²²⁷

A linguagem artística da contracultura com toda a licenciosidade de suas formas é, seguramente, uma forma de denúncia, de uma exigência de que o belo se concretize psíquica e socialmente. No entanto, isso só é possível “num universo humano não mais mediado pelo mercado, não mais baseado na exploração competitiva ou no terror”. A satisfação ensejada pela arte clássica, refém de uma sociedade repressiva, enleva sem alterar o contexto da servidão, o que perpetua um estado psíquico e social de conformismo. A nova sensibilidade é, portanto, um imperativo para o questionamento dos valores que reproduzem a servidão.

O mérito da contracultura, para Marcuse é que:

²²⁶ Ibid. p. 41-41

²²⁷ Cf. Marcuse, in Ibid. p. 42

“Os que hoje se rebelam contra a cultura estabelecida são também contra o belo nesta cultura, contra suas formas por demais sublimadas, segregadas, ordenadas e harmoniosas. Suas aspirações libertárias aparecem como a negação da cultura tradicional: como dessublimação metódica. Talvez seu ímpeto mais forte venha dos grupos sociais que até então permaneceram fora do inteiro domínio da alta cultura, fora de sua mágica afirmativa, sublimadora e justificadora – seres humanos que têm vivido na sombra desta cultura, as vítimas da estrutura de poder que tem sido a base desta cultura.”

Daí a violência afrontosa de suas manifestações musicais na música negra, que é “originalmente a música do oprimido” permeando a cultura branca. Não obstante, ainda que valide a contracultura nos seus atos de afronta ao *status quo*, Marcuse reconhece os limites do movimento, se este não transitar para ações de cunho exclusivamente políticos. As apresentações artísticas em toda a sua radicalidade e confronto à sociedade existente, podem se esgotar ante as pressões do mercado, sempre atento à criação de novas necessidades e suas pseudossoluções. Daí seu alerta:

“A música rebelde, a literatura e a arte, são facilmente absorvidas e moldadas pelo mercado – tornadas inofensivas. Para que se legitimem eles deveriam abandonar a atração direta, a crua imediatividade de suas apresentações, que evocam, no protesto, o universo familiar da política e dos negócios, e com ele a impotente familiaridade da frustração e a libertação temporária desta última. Não era precisamente a ruptura com esta familiaridade que era o objetivo metódico da arte radical? A ab-rogação do Efeito de Estranhamento (que, consideravelmente, era também operativo na grande arte ilusionista) derrota o radicalismo da arte radical de hoje.”

Ou seja, é preciso que o artístico transite para o político. A recepção não deve ser passiva, a ponto do radicalismo que levou a produzir ou contemplar a antiarte, esvaziar-se na sua fruição. É imperioso que um estranhamento permaneça como a negatividade capaz de induzir a busca da saída política do horror denunciado. Observamos que Marcuse não via essas condições como já satisfeitas no final da década de sessenta – caso já tivessem, o socialismo estaria às portas ali mesmo. De qualquer

forma, o papel da contracultura no recrudescimento da crítica, na exposição de toda a instabilidade do edifício liberal deve ser enaltecido. Eles incorporam a Grande Recusa:

“Em sua negatividade, a arte dessublimadora e a antiarte de hoje “antecipam” um estágio no qual a capacidade da sociedade de produzir pode ser análoga à capacidade criativa da arte e a construção do mundo real – união de arte libertadora e tecnologia libertadora. Em virtude desta antecipação, a dessublimação desordeira, incivil, canhestra e artística da cultura constitui um elemento essencial da política radical: das forças subversivas em transição.”²²⁸

A despeito do elogio à rebeldia da contracultura, vista como uma espécie de movimento precursor da via para o socialismo, o radicalismo daqueles grupos desencadeia reações extremas em defesa das instituições liberais. A subversão de grupos estudantis tende a produzir consequências ulteriores de enorme prejuízo ao bom andamento do sistema. O estudante que se rebela hoje, que assume para si os anseios de um grupo de esquerda, é o mesmo que recusará contribuir com o consolidação da sociedade capitalista do futuro. Trata-se dos futuros engenheiros, cientistas e professores, recrutados para boicotar as esperanças de autorreprodução dos arquitetos do *status quo*.

“Uma parte considerável da população estudantil é a classe trabalhadora em prospecto – a nova classe operária, não apenas indispensável, mas vital para a sociedade existente. A rebelião estudantil golpeia esta sociedade num ponto vulnerável. A reação, em conformidade com isso, é atroz e violenta.”²²⁹

Para Morton Schoolman, o tom da reação conservadora justificou-se pelo teor da afronta ao sistema:

“A nova sensibilidade era radical demais para provocar qualquer resposta que não fosse a hostilidade por parte daqueles de quem a nova esquerda teria de depender na prática para que ocorresse uma transição para uma sociedade racional”²³⁰

²²⁸ Marcuse, *ibid.* p. 48.

²²⁹ *Idem*, p. 59.

²³⁰ SCHOOLMAN, Morton, *The Imaginary Witness; The critical theory of Herbert Marcuse*, NYUP, 1980, p. 312.

De qualquer maneira, é imperioso assinalar a coerência dos grupos que, agindo com uma convicção inspirada em motivos revolucionários, não acreditavam numa transformação pela via reformista. Marcuse claramente despreza mudanças cosméticas que tendem apenas a tornar tolerável a dominação, como já apontara em *O homem unidimensional*, criando uma situação de euforia na servidão. As inquietudes daquele período foram bem documentadas, de modo que podemos compreender melhor hoje como atuavam os movimentos de esquerda que ocuparam as ruas.

Descrivendo o ambiente social dos Estados Unidos nos anos 60, o historiador brasileiro Marco A. Pamplona, nos informa:

“Nos anos 60, as cidades (americanas) pareceram ingovernáveis. Enquanto a contracultura, em oposição ao conformismo da sociedade da afluência da década anterior, apontava rumos alternativos, os radicalismos dos estudantes, aumento da combatividade do movimento negro e as manifestações das demais minorias demandavam reformas mais ousadas. As feministas também se organizavam em torno do Women’s Lib (movimentos de libertação das mulheres), dando início a uma das maiores transformações deste século; um novo papel social para as mulheres”.²³¹

Parte do que o historiador brasileiro chama aqui de “reformas mais ousadas” é o que motivou o recrudescimento da repressão, trazendo uma espécie de quase retorno ao macarthismo da década anterior. Para Marcuse, trata-se, na verdade, de uma *contra-revolução*, ou seja, de medidas preventivas a impedir o avanço das atitudes de recusa ao sistema capitalista. O clima daquele final de década acena para o terror, justificado pelo governo que se coloca como mero defensor da “liberdade”. A virulência da contrarrevolta é comparada pelo filósofo “aos horrores do regime nazista”, aplicados em diversos países do mundo, e endereçados “contra tudo o que seja rotulado de comunista”.²³²

²³¹ PAMPLONA, Marco A. *Reverendo o Sonho Americano: 1890-1972*. Atual, 1996 (col. Discutindo a História)

²³² MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e Revolta*, Zahar, 1973, segunda edição. P.11

Segue-se uma descrição de algumas das atrocidades cometidas em nome da “liberdade”:

“A tortura converteu-se em instrumento normal de “interrogatório” no mundo inteiro (...) às centenas, estudantes são trucidados, gaseados, fuzilados, jogados na prisão. Trezentos deles, perseguidos e abatidos a tiro nas ruas da Cidade do México, abriram as festividades dos jogos Olímpicos.”²³³

O primeiro capítulo de *Contra-revolução e Revolta* inicia-se num tom que ecoa a desesperança de *O Homem Unidimensional*. O diagnóstico, agora renovado, ainda aponta para uma multidão assimilada pelos “benefícios” do capitalismo ocidental. Ainda que atrocidades são assistidas pelo mundo dito civilizado, existe um “predomínio da consciência não-revolucionária”²³⁴. O confronto é assumido pelos grupos excluídos daquelas benesses, que faz coro com o movimento estudantil, despertado pela *nova sensibilidade*.

Em prosseguimento ao espírito de contestação do período, a denúncia prossegue desnudando a falsa aparência de abundância e felicidade para todos propagada pelo sistema. O escopo daquela obra, contudo, é também o de acessar os resultados do momento anterior, ainda fresco na memória social. Quais os frutos dos movimentos sociais que ousaram elevar sua voz contra o capitalismo avançado? Uma superação do sistema de modo de produção capitalista, bem como a gama de valores que dele emana, dão mostras de esgotamento, nos três anos que se seguiram às manifestações de 68?

A filosofia política de Herbert Marcuse, como vimos ressaltando no decorrer deste trabalho, constrói-se na interação de seus pressupostos marxistas com o desenrolar da história burguesa. E é precisamente essa fidelidade ao pensamento dialético, que faz o filósofo rever posições político-filosóficas, sublinhar avanços e retrocessos táticos, e apontar para direções provisórias rumo à emancipação.

A *Grande Recusa* tomou forma, mas sua trajetória, na acidentada arena política, imprime-lhe características que a distinguem de suas manifestações num momento precedente. Isso não representa uma fraqueza do conceito, mas o status ontológico de uma noção inseparável dos eventos históricos que lhe dá substrato. Enquanto um *a*

²³³ MARCUSE, Idem, p. 11

²³⁴ MARCUSE, Ibid. p. 15.

priori da revolução, como entende Marcuse, suas bases repousam solidamente na análise marxiana do modo de produção capitalista. Não obstante, se esse modo de produção reinventa-se no sistema existente, segue-se que as formas de oposição a ele também são redefinidas.

A sociedade capitalista reagiu à sublevação de seus valores com a esperada virulência. Gozando de uma vantajosa supremacia militar, partiu para a contrarrevolução, ou seja, reprimiu com toda a violência legal a seu dispor a fim de dissipar quaisquer ilusões acerca da fragilidade do sistema existente. Isso não significa, contudo, a deposição definitiva da hipótese socialista, mas um convite honesto a um reexame de seus pressupostos teóricos, a fim de que táticas revolucionárias eficientes possam ser produzidas em consonância com o novo momento.

Primeiramente, Marcuse reitera temas que abordara na *Ideologia da Sociedade Industrial*. Ratifica, por exemplo, sua crítica da assimilação conformista por parte da classe operária, cujo desengajamento erige-se como obstáculo poderoso à superação do sistema:

“(mas) o Capitalismo pode elevar ainda mais a produtividade do trabalho, ampliando a equação progresso técnico = crescente riqueza social (o crescente PNB!) = servidão ampliada é a lei do progresso capitalista. A exploração proclama a sua justificação no constante aumento do mundo de bens de consumo e de serviços; as vítimas são os gastos gerais, acidentes na estrada para a boa vida”²³⁵

Ora, o custo para essa “vida boa” é compreendido socialmente pela massa assimilada como um processo necessário para sua inclusão nas benesses que o sistema entrega. Por conseguinte, realmente é difícil engaja-la num pensamento que promete “liberta-la” não só desse sistema, quanto da pseudo-euforia das mercadorias por ele produzidas e vendidas. Não obstante, os objetos que entrega, por serem mera reafirmação de um *continuum* repressivo, são incapazes de fornecer a alegria prometida. É verdade que a privação material e a labuta dolorosa dos tempos idos não dá a tônica das existências nas sociedades industriais avançadas. Não obstante, Marcuse rejeita essa situação de “conforto”, uma vez que a satisfação das necessidades materiais é “guiada” pelo próprio sistema, de uma maneira que apenas reproduz suas metas e promessas, seu

²³⁵ MARCUSE, Opus cit. p. 13. Tradução alterada em cotejo com a edição original inglesa.

“paraíso ideológico”. As escolhas acontecem diante de opções “pré-fabricada(s)” por esse próprio sistema, cujos agentes, os trabalhadores transformados em engrenagens de um aparato repressivo, pagam com “a perda da dignidade”.²³⁶

A classe beneficiada nesse contexto não constitui-se apenas daqueles que já eram da classe média, mas daqueles que, ainda que operários, gozam de benefícios que os situam nessa nova classe, sua nova situação. Já afirmara linhas antes:

“Em resumo: a fase mais alta do desenvolvimento capitalista corresponde, nos países capitalistas avançados a um declínio do potencial revolucionário”²³⁷

Isso não significa, todavia, que a possibilidade de revolução esteja interdita, uma vez que, os fatores desestabilizantes das classes assimiladas ao sistema produzem condições históricas concretas para a subversão. Ou seja, mesmo no seu aparente “progresso”, o sistema apresenta “tendências desintegradoras”, que demonstram que, contrariamente ao diagnóstico de década de 60 da *Ideologia da Sociedade Industrial*, a dominação não assenta em bases monolíticas. O que a década de 70 oferece de novo é o fato de a expansão do capitalismo trazer em seu lastro um turbilhão renovado de necessidades por ele criadas, para as quais uma vasta gama de mercadorias é gerada. Entretanto, a democratização das novas necessidades, e do acesso às suas propagandas, caminha em total descompasso com a maioria da população, que trabalha, conhece os produtos, deseja-os, mas não pode adquiri-los. A crescente frustração psíquica com reflexos no social, fomenta um estado de insatisfação conducente ao questionamento do sistema, condições que propiciam uma educação política e desnudamento ideológico. A ferocidade dos atos repressivos da contrarrevolução denota o reconhecimento de que a modernidade se apresenta em condições pré-revolucionárias, e que diferentes atos de recusa ao *status quo* atualizam-se. Não obstante, essas mesmas condições diferem daquelas que prepararam o terreno para a revolução de outubro. Aqui trata-se de uma transição “qualitativa”, para um estado social livre de valores repressivos, com a transferência do aparato tecnológico para a massa emancipada. O filósofo reitera, ainda, que a especificidade dessa revolução a distingue de suas antecessoras, “em especial da

²³⁶ Cf. MARCUSE, Idem, p. 23

²³⁷ MARCUSE, idem, p. 14.

revolução russa”, tanto “em suas bases, estratégias, quanto direção”.²³⁸ Os serviços de inteligência e estratégia do Estado afrontado não hesitaram em acionar todo o seu aparato repressor quando viram a expansão da contracultura – um movimento repleto de elementos políticos e desestabilizadores do *status quo*. Se a agressão às “minorias revoltadas – hippies, negros e intelectuais”, “indica um potencial profascista por excelência”, a Nova Esquerda, para manter-se coerente com seu projeto histórico, deve reagir com táticas renovadas de recusa ao existente. Neste ponto Marcuse articula a oposição em outros termos. A *Grande Recusa* continua, mas sua forma ressurgiu transformada:

“A única força capaz de opor-se-lhe é o desenvolvimento de uma Esquerda radical efetivamente organizada, assumindo a imensa tarefa de *educação política*, dissipando a falsa e mutilada consciência das pessoas, para que elas próprias compreendam a sua condição e a necessidade vital de abolição desta, e para que se apercebam dos processos e meios conducentes à sua libertação”²³⁹

A teoria agora, decorrente da “educação política”, reassume seu importante papel de “dissipar a falsa consciência das pessoas”. Esse processo, todavia, pressupõe a aquisição e reflexão acerca do conhecimento político-filosófico capaz de suscitar uma consciência voltada à sua emancipação. A aquisição passa aqui pelo papel do intelectual, definido como aquele que “se recusa a fazer compromissos com os dominantes”.²⁴⁰ A decisão de ser um intelectual emana, por sua vez, de uma consciência engajada no projeto de emancipação social, por alguém que utilizou o conhecimento adquirido para subverter o próprio sistema que possibilitou aquela aquisição. Ora, a leitura, a reflexão, a profundidade necessitam do ócio para desenvolverem-se, de modo que o saber torna-se acessível não à classe operária ou aos renegados da terra, mas ao estudante. Este, ao invés de se utilizar do conhecimento para transformar-se futuramente em mais uma peça na eficiente engrenagem do capital, apropria-se do *logos* para fomento da emancipação. É o que Sartre chamará de um

²³⁸ MARCUSE, *ibid.* p. 8 (edição inglesa)

²³⁹ MARCUSE, *idem*, p. 36.

²⁴⁰ Essa definição de intelectual a que Marcuse subscreve como “a melhor definição”, atribui ele a Ernest Bloch. Cf. MARCUSE, Herbert, *Herbert Marcuse; vida e obra*, in *A Nova Recusa Hoje*, LOUREIRO, Isabel, Vozes, Petrópolis, RJ, 1999 p. 15

“traidor da burguesia”.²⁴¹ Não obstante, o conhecimento que favoreça tal consciência não surge “espontaneamente”, pois dessa forma poderia apenas reasseverar os valores do sistema existente. A consciência revolucionária é uma afirmação da liberdade de dissentir, mas o estranhamento aos valores do capitalismo só pode ser insuflado na interação com as pessoas que refletiram e recusaram esse sistema. Marcuse destaca o papel daqueles que já despertaram para a percepção de que o sistema reproduz a escravidão consentida. Num mundo onde a informação é controlada pelos interesses dos dominadores, cabe ao crítico voltar, tal como o homem que escapa da caverna na alegoria platônica, e envidar todos os esforços para levar a libertação àqueles que ainda não perceberam sua condição de servidão. Compete ao educador, alçado à condição de intelectual engajado, remover esse empecilho psíquica e socialmente construído que bloqueia a vivência de nossas “capacidades verdadeiramente humanas.”²⁴² Fomentar a crítica é uma tarefa sem a qual o processo de conscientização libertária estaria gravemente ameaçado.²⁴³ Um estranhamento ao sistema que parte apenas do espontaneísmo, da boa vontade de promover uma vida mais livre, pode alicerçar-se em pressupostos ilusórios e enfraquecer-se estrategicamente. A “educação autêntica”, que para Marcuse equivale a “educação política”, está a cargo de uma liderança “educada e testada na teoria e prática da oposição radical”. E ainda:

“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”²⁴⁴

Resta saber se a nova postura não elitiza a consciência revolucionária, ao fazer dos intelectuais o agente privilegiado da *Grande Recusa* que precede a revolução. Kellner, por exemplo, acredita ser esse o caso, e questiona, inclusive, a noção de “intelectual” adotada por Marcuse. Se este considera a vanguarda intelectual

²⁴¹ Conforme sua declaração no longo documentário “Sartre por ele mesmo” (1976). Disponível em <https://www.youtube.com/watch?v=h6bvEvr2Dz4>. Último acesso em 03/11/14.

²⁴² Cf. MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e Revolta*, *opus cit.* p. 52-53

²⁴³ Cabe registrar um belíssimo desenvolvimento dessa tese derivada da pedagogia crítica de Paulo Freire, articulada por Henry Giroux, presente na obra *Os professores como intelectuais*. Artes Médicas, Porto Alegre, RS, 1997.

²⁴⁴ MARCUSE, Idem, p. 53

*virtualmente*²⁴⁵ constituída por um “número relativamente pequeno de cientistas, técnicos, engenheiros, e na verdade até mesmo agentes da mídia”, Kellner considera a noção perigosamente próxima da “ditadura intelectual” platônica que daria azo, inclusive à “vanguarda revolucionária” leninista. Já mencionamos que Marcuse fizera restrições a esta última leitura da obra marxiana. Houve quem entendesse que o filósofo defendia uma “ditadura dos educadores”. É o que depreende-se de uma entrevista de 1980, na qual Marcuse fala, num certo momento, da “longa marcha através das instituições”, o que incluiria, como vimos destacando, um processo de engajamento político pelas vias educacionais. Afirma:

“O trabalho educativo, o trabalho de esclarecimento é atualmente o mais necessário, o que menos atrai, mas ao mesmo tempo o mais necessário”.²⁴⁶

O comentário da entrevistadora, que se segue a essa declaração é, “*No que se refere à transição para uma outra sociedade, o senhor falou de uma ditadura dos educadores*”.

Marcuse é enfático: “Creio nunca ter falado de uma ditadura dos educadores”²⁴⁷

Todavia, buscamos a origem da pergunta, pautada num conceito que certamente não surgira do nada. Encontramos em Kellner os seguintes esclarecimentos: Numa conversa com Habermas, Marcuse esclarece que o conceito de uma “ditadura educacional” era algo que ele citava apenas como “provocação”. Kellner atesta que a noção reaparece, de fato, em diversos textos do filósofo, mas sem aprofundamento teórico.²⁴⁸ Por ora, ressaltamos que a noção de uma liderança intelectual capaz de fomentar uma subjetividade revolucionária naqueles a quem a mera espontaneidade seria impotente, sem o alicerce teórico fornecido de fora, ou “de cima para baixo”. De qualquer forma, essa nova articulação suprime do horizonte uma revolução conduzida apenas pela rebeldia sem organização. Disso depreendemos que a obra dos últimos anos

²⁴⁵ Virtualmente por que os altos salários e a possibilidade de atuar profissionalmente de modo criativo promovem mais facilmente a integração dos altos funcionários ao sistema sem que sintam a necessidade de recusa-lo.

²⁴⁶ MARCUSE, Herbert, *entrevista in A Grande Recusa Hoje. Opus cit. p. 22*. Trad. Isabel Loureiro.

²⁴⁷ MARCUSE, Herbert, *idem*, p. 22

²⁴⁸ Para o leitor interessado nessa questão, remeto-o às notas de rodapé de números 82-84 na página 466 de *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, de Douglas Kellner, onde o ponto é debatido com algum aprofundamento.

do filósofo acena para uma superação, ou ao menos um passo adiante, da ação contestatória que caracterizou a Nova Esquerda. O confronto irreverente, agressivo em suas reivindicações e na hostilidade com que as expressou, teve seu papel ao demonstrar a fragilidade sob a qual alicerçavam-se os valores existentes. Não obstante, a sua própria fragilidade ficou exposta quando a carência teórica demonstrou não apenas o poder que o capitalismo possui de cooptar e assimilar seus detratores, quanto a ausência tática ante o avanço da contrarrevolução. Após a tempestade pré-revolucionária, se estabelece uma calmaria orquestrada pelo oportunismo de um sistema que se mostra bastante ágil em sua própria reinvenção. É imperioso, portanto, atualizar a crítica, e volta-la contra o momento histórico em que forças altamente conservadoras se veem instadas a reagir. A proposta, porém, não é estranha ao corpus doutrinário marxiano, uma vez que Marcuse apressa-se a esclarecer que não se trata de uma

“revisão, mas a restauração da teoria marxista: sua emancipação do seu próprio fetichismo e ritualização, da retórica petrificada que sustou o seu desenvolvimento dialético”²⁴⁹

Marcuse enfatiza ainda que objetiva expor a falsa consciência que alojou-se “generalizada, tanto na Nova quanto na Velha Esquerda.”²⁵⁰

Voltando ao papel dos intelectuais, Marcuse lhes atribui, uma “contraconsciência”, instância determinada pela educação política a que o comum das massas tem o acesso interdito. Mesmo o suposto “anti-intelectualismo” de algumas ações – arte subversiva, linguagem obscena – por parte da Nova Esquerda, apontam para sua origem estratégica no pensamento politizado. Não obstante, seu alcance limitado também é factualmente demonstrado nos “complexos de inferioridade, derrotismo e apatia,” presentes, por exemplo no setor *hippie*, donde decorre uma “atitude que fomenta a despolitização”²⁵¹. Ora, esse desdobramento de setores da contracultura como reação à contrarrevolução, enfraquece, claramente o potencial revolucionário do movimento. Marcuse assevera que somente “uma mudança

²⁴⁹ MARCUSE, *ibidem*, p. 37

²⁵⁰ MARCUSE, *Idem*, p. 37

²⁵¹ Marcuse, *idem*. P. 40

qualitativa é mudança, e a nova qualidade de vida é a única que pode acabar com uma longa série de sociedades exploradoras.”²⁵²

O filósofo crê que a Nova Esquerda, para prosseguir nos seus objetivos de concretização da *Grande Recusa*, precisa lidar com os desafios suscitados pela contrarrevolução. Nesse interim, aspectos de sua particular apreensão de categorias marxianas precisam ser esclarecidos, e em seguida retomados conforme as necessidades do movimento pré-revolucionário. Dentre alguns desses desafios apontados pelo filósofo, destacaremos 1) a denúncia que ele faz de uma *ritualização da teoria marxista*; 2) A atuação revolucionária dentro da legalidade do sistema 3) a- Os limites da contracultura como forma de contestação; b-A dimensão estética da libertação.

3.7 Contra a ritualização da teoria marxista

Para Marcuse, a Nova esquerda se enfraquece ao lidar com a teoria socialista de uma forma “ritualizada”, ou seja, procede-se a uma transposição de suas categorias, geradas historicamente como oposição ao capitalismo de meados do século 19, para o século vinte. O equívoco, com reflexos estratégicos negativos, ocorre por que, uma tal transposição acaba ignorando elementos do capitalismo contemporâneo que são frutos de sua reconstrução na especificidade do século 20. Aqui a dominação se reinventa, imprimindo alterações na sua infraestrutura, e subsequentemente em sua superestrutura, donde segue-se, logicamente, que as maneiras de enfrenta-la também carecem de reinvenção. O engessamento da teoria marxista acaba sendo, devido às razões acima, um desserviço à causa da emancipação.

“Não confrontar os conceitos marxistas com o desenvolvimento do capitalismo e não aduzir as consequências desse confronto para a prática política redundam numa repetição mecanizada de um “vocabulário básico”, uma petrificação da teoria marxista numa retórica que dificilmente terá qualquer relação com a realidade. Fortalece ainda mais a alienação da Nova Esquerda; enfraquece gravemente a comunicação de sua mensagem.”²⁵³

²⁵² MARCUSE, opus cit. p. 40.

²⁵³ MARCUSE, opus cit. p. 41

A passagem demonstra o compromisso do filósofo com uma releitura atualizada de categorias marxianas. Noções clássicas como *proletariado* e *ditadura do proletariado* são revisitados e recebem de Marcuse um tratamento matizado pelos novos desafios que a esquerda enfrenta sob a contrarrevolução. O intuito, naturalmente, não é de *superar* o marxismo, mas atualiza-lo de modo a preservar a sua virulência enquanto contradiscurso e voz privilegiada das classes oprimidas.

Marcuse reconhece o protagonismo da Nova Esquerda no importante momento de ruptura que o mundo assistiu na década de 60. Não obstante, como parte da ritualização supracitada, Marcuse explicita o anacronismo de alguns grupos, para os quais o socialismo será implementado, tal como fora na União Soviética, “por uma “tomada das massas”, sob o comando de partidos centralizados”. A marcha para o socialismo, se concebida nestes termos, para o filósofo, “não está – e não pode estar na agenda”²⁵⁴, uma vez que, o movimento que se articulasse nesse sentido, seria confrontado e esmagado por um gigantesco aparato militar. Ademais, aqueles que advogam a tomada do poder pelas massas, consoante o registro do marxismo clássico, têm em mente o proletariado como o agente revolucionário. Marcuse traz os pressupostos marxistas para a contemporaneidade, o que leva-o fatalmente a reexaminar o conceito de proletariado à luz da história atual. Remetendo este importante conceito às suas origens, assevera que a capitalismo contemporâneo o tornou um “conceito mitológico”²⁵⁵. Isso se dá pela ritualização da teoria marxista, citada indiscriminadamente por marxistas ortodoxos que desconsideram as transformações pelas quais o capitalismo passou desde Marx. Para Marcuse:

“O proletariado marxiano carrega as características dos operários ingleses de meados do século 19. A elevação dos salários, o crescente poder dos sindicatos e os partidos de trabalhadores transformaram o proletariado numa classe trabalhadora que corresponde ao capitalismo tardio. A classe é oprimida, tanto quanto antes, mas não nas formas brutais e explosivas descritas por Marx. *Quando alguém fala de um proletariado hoje em dia sem levar a*

²⁵⁴ MARCUSE, idem, p. 49

²⁵⁵ MARCUSE, APUD Kellner, *Herbert Marcuse and the Crisis of Marxism*, p. 302. O texto citado por Kellner é “The Question of Organization and the revolutionary subject”, que traz um diálogo com Hans-Magnus Enzensberger em 1971.

efeito uma análise precisa de classe, sem analisar as mudanças no ser social, está reificando as categorias marxianas.”²⁵⁶

Mas, sem um proletariado entendido como agente revolucionário, quem serão os realizadores da revolução? Reiteradas vezes, como vimos, Marcuse identifica nos protagonistas da contracultura e no movimento estudantil, *forças precursoras*, na melhor das hipóteses, de uma revolução possível. Entretanto, como esclarece Kellner, nos escritos da década de setenta que vimos pontuando, o filósofo se mostra pouco confiante no “mito de outubro”, na possibilidade concreta de tomada violenta dos poderes constituídos, e substitui o seu “romantismo revolucionário” por um “realismo revolucionário”, caracterizado por uma “coalização política democrática”²⁵⁷ como a estrada para o socialismo. Será que essa percepção, ao suprimir um agente revolucionário determinado, não fomentaria, por conseguinte, uma consciência harmonizada com o ativismo meramente reformista? Talvez sim, mas nos termos de Marcuse, essa pode ser uma via estratégica para a superação do *status quo*. Vejamos em quais termos ele articula sua argumentação.

3.8 Reformismo temporário e estratégico

É imperioso sublinhar que, historicamente, a intelligentsia marxista mostrou-se com alguma frequência, avessa a pretensões reformistas. No caso de Marcuse, o filósofo, admirador de Rosa Luxemburgo, sempre considerou a superação do sistema existente possível através de um ato radical e revolucionário, sem o qual, mudanças seriam melhorias apenas “cosméticas”. Todavia, Marcuse já elucidara numa conferência em 1967, chamada *Liberation from the Affluent Society*²⁵⁸ (Libertação da sociedade afluyente), em que sentido a melhoria das condições poderia ser um momento precursor da conscientização revolucionária, e esta sim, um forte prenúncio de superação do sistema existente. Afirmara então:

“Podemos formular esta dialética da libertação também de uma maneira mais brutal, como um círculo vicioso. A transição da

²⁵⁶ Idem, p. 302-303. (Destques acrescentados)

²⁵⁷ As expressões entre aspas são de Douglas Kellner, Opus cit. p. 307.

²⁵⁸ MARCUSE, Herbert, *Liberation from the Affluent Society*, publicado nos *Collected papers of Herbert Marcuse*, vol. 3 (The new left and the 1960's), é uma conferência proferida pelo filósofo em 1967.

servidão voluntária (tal como ela existe em grande parte na sociedade afluyente) para a liberdade, pressupõe a abolição das instituições e de mecanismos de repressão. E a abolição de instituições e de mecanismos de repressão já pressupõe uma libertação de um estado servil, e a prevalência da necessidade de libertação. No que diz respeito às necessidades, creio que temos de distinguir entre a necessidade de mudança de condições intoleráveis de existência, da necessidade de mudar a sociedade como um todo. Os dois casos não são de forma nenhuma idênticos, não estão em harmonia. Se o que se necessita é uma mudança nas condições de existência, com uma chance mínima de que isso possa ser conquistado dentro da sociedade estabelecida, com o crescimento e progresso da sociedade estabelecida, então trata-se, meramente, de uma mudança quantitativa. Mudança qualitativa é uma mudança do Sistema por completo. Gostaria de assinalar que a distinção entre mudança quantitativa e qualitativa não é idêntica à distinção entre reforma e revolução. Mudança quantitativa pode significar e conduzir à revolução.”²⁵⁹

Depreendemos dessa passagem que, para Marcuse, naquele momento, a reivindicação inegociável de melhorias não constituiria um sucedâneo da revolução, e sim uma preparação do caminho para que ela ocorresse. O filósofo volta-se especificamente a este ponto numa obra de polémica com Karl Popper, publicada em inglês em 1976, ou seja, quatro anos após a publicação original em alemão. Naquele rico debate de ideias, ambos os filósofos abordam a transformação da sociedade sob a *reforma* ou *revolução*,²⁶⁰ sendo a perspectiva revolucionária, naturalmente, a posição defendida por Marcuse. Sua fala inicial, colocada na forma de tese assim foi expressada:

“A sociedade capitalista tardia é a mais rica e mais avançada tecnicamente na história. Ela oferece – ou deveria fazê-lo – as maiores e mais tangíveis oportunidades para uma existência humana liberta e pacífica. Mas ao mesmo tempo é uma sociedade que reprime,

²⁵⁹ MARCUSE, Herbert, *Liberation from the affluent society*, (1967), in *The New Left and the Sixties*. (the collected papers of Herbert Marcuse), Routledge, 2005, p. 76

²⁶⁰ MARCUSE, Herbert, POPPER, Karl, *Revolution or Reform?*; a confrontation, New University Press, Chicago, IL, 1976 . A edição inglesa informa tratar-se de tradução da edição alemã, de mesmo nome, editada por Franz Stark, Kosel-Verlag, GmbH & Co. Munich.

efetivamente, estas oportunidades para a paz e a libertação. Esta repressão prevalece atualmente na sociedade como um todo e pode conseqüentemente ser removida somente através de uma transformação radical na estrutura desta sociedade.”²⁶¹

À medida que o confronto com Popper vai se consolidando, a argumentação do filósofo vai fornecendo minúcias quanto ao *modus operandi* da ação contestatória (que não equivale, mesmo *lato sensu*, a uma ação *revolucionária*) conducente a essa “transformação radical na estrutura desta sociedade”. Quando questionado diretamente sobre o assunto, reafirma o que dissera em *Freedom from the Affluent Society*, (1967) :

Entrevistador: Professor, uma sociedade humana, emancipada, é realmente atingível através de reformas?

MARCUSE: Reformas podem e devem ser perseguidas. Tudo o que serve para aliviar a pobreza, miséria e repressão tem de ser tentado. Mas a exploração e a repressão pertencem à essência da produção capitalista, da mesma forma que a guerra e o poder econômico. Isso quer dizer que mais cedo ou mais tarde chegaremos num ponto em que reformas conspiram contra os limites do sistema; quando aceitar reformas seria atacar as raízes da produção capitalista, ou seja, o lucro. É nesse ponto que o sistema irá se defender, tem de se defender contra as reformas no interesse da auto-preservação, e é quando surge a questão, “a revolução é possível?”²⁶²

O posicionamento mais moderado da década de 70 apontaria para um arrefecimento de sua convicção na via revolucionária? Na verdade, ainda que não desabone por completo ações de confronto ao sistema existente, Marcuse começa a endossar uma visão de transformação mais gradual, dependente de coalizões estratégicas, sem abandonar jamais a perspectiva de que assim se está construindo o socialismo do futuro.

Como alternativa à violenta política de confronto – outrora necessária – Marcuse endossa a noção de “uma longa marcha através das instituições”.

²⁶¹ MARCUSE, Herbert, POPPER, Karl, *Revolution or Reform? A confrontation*. P. 57.

²⁶² MARCUSE, POPPER, Idem, p. 74.

“Trabalhar contra as instituições estabelecidas, enquanto se trabalham nelas, mas não, simplesmente “perfurando de dentro pra 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.”²⁶³

Marcuse descreve neste ponto a atuação do militante de esquerda, consciente de sua servidão e dependência do sistema, dentro do qual trabalha, porém agindo de forma a contribuir para a sua transcendência. Ele se utiliza da legalidade para fomentar a consciência revolucionária, sem afronta direta às instituições. Naturalmente, esse passo depende

“(…) do desenvolvimento de uma esquerda efetivamente organizada, assumindo a imensa tarefa de *educação política*, dissipando a falsa e mutilada consciência das pessoas, para que elas próprias compreendam a sua condição e a necessidade vital de abolição desta, e para que se apercebam dos processos e meios conducentes à sua libertação.”²⁶⁴

Após destacar a educação política como o passo mais racional de enfrentamento do sistema, Marcuse analisa o papel da arte na emancipação. Ele elogiara seu potencial subversivo e contestatório, mas o diagnóstico renovado da dominação após as agressivas ações contrarrevolucionárias do Estado, levou o filósofo a rever as premissas sob as quais tecera as considerações anteriores. Qual, enfim, o papel da arte na libertação? Vejamos a sua resposta.

²⁶³ MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e revolta*, p. 60

²⁶⁴ MARCUSE, *ibidem*, p. 36

3.9 Arte e antiarte: a estética da libertação

É verdade que a contracultura deu visibilidade às minorias insatisfeitas com os valores do capitalismo avançado. Sua ação na política e nas artes fez recrudescer a consciência revolucionária, além de expor a frieza e irracionalidade do Vietnã. A atuação vanguardista desses movimentos provocou o devido choque nas instituições, que, despreparadas, viram-se pegadas de surpresa numa onda de protestos, ocupações e afrontas diversas à ordem estabelecida. Não obstante, “o período terminou quando o impacto da Nova Esquerda se tornou por demais evidente”.²⁶⁵ A ação contestatória da esquerda provocou uma reação violenta, mas legalizada, já que buscava meramente a restauração da ordem violada. Istvan Mészáros, abordou, ainda que sucintamente, num texto escrito em 1971, as características da reação conservadora. A sociedade burguesa vangloria-se de seu liberalismo e comumente discursa em prol de mais tolerância. E até um certo ponto, foi dessa maneira com que lidou com a oposição. Não obstante, como expressou Mészáros,

“(…) esta sociedade “liberal” e “tolerante” “tolerará” somente até ao ponto em que for capaz – isto é, até ao ponto para além do qual o protesto começa a se tornar efetivo e a se transformar num verdadeiro desafio social à perpetuação da sociedade de tolerância repressiva”.²⁶⁶

A descrição do filósofo húngaro é bastante precisa em sua acuidade histórica. A contrarrevolução, não obstante, colocou na berlinda os movimentos libertários, e buscou reafirmar o triunfo de seu projeto histórico. A admissão de que a Nova Esquerda retraía-se ante o avanço do capitalismo, mais do que submissão aos novos imperativos desse sistema, convidava a uma reavaliação das táticas da esquerda. É o que Marcuse empreende nos escritos da década de sessenta – notadamente em *Contrarrevolução e Revolta*, como temos visto, mas também na sua última obra *A Dimensão Estética*, onde supera, dialeticamente, os pressupostos de seu elogio à contracultura constante em *Um Ensaio sobre a Libertação*. Contrastando o que escrevera sob o calor dos protestos de

²⁶⁵ MARCUSE, Idem, p. 43

²⁶⁶ MÉSZÁROS, Istvan, *A necessidade do controle social*, p. 48. Editora Ensaio, São Paulo – SP, 1987.

68, com a nova realidade imposta pela contrarrevolução, o filósofo retoma as questões atinentes ao potencial contestatório da arte *em si*. Vejamos de perto a argumentação que o filósofo nos legou na última obra que escreveu, acerca do importante papel da estética na emancipação humana.

3.10 O esgotamento da Antiarte

Cerca de uma década antes de escrever *A Dimensão Estética*, Marcuse reconhece o papel contestatório da chamada antiarte, encabeçada pela contracultura. O momento pedia uma ruptura radical, que franqueava a possibilidade de uma expressiva superação do sistema vigente. Havia um clamor nas ruas e universidades, cujas reivindicações mostravam que a análise marcuseana da sociedade industrial que ele caracterizara anteriormente como *unidimensional* pedia atualização. O rompimento com o sistema existente prometido pela contracultura, veiculado em grande parte pela arte, dava a esta um papel de importância no processo de articulação da nova esquerda. Não obstante, poucos anos depois do impacto, o sistema começava a lucrar com mercadorias associadas à Grande Recusa! O capitalismo reafirmava-se, graças ao seu alto poder de tudo cooptar, na comercialização de objetos associados à subversão. Para o filósofo isso não era surpresa, dado que reconhecera anteriormente, num texto parcialmente datado de 1945²⁶⁷, a cooptação do elemento revolucionário da arte pelo sistema existente:

“Todas as denúncias são facilmente absorvidas pelo Sistema que elas denunciam. A exposição dos campos de concentração, da execução continua de forças antifascistas por todo o mundo geram *best-sellers* e filmes de sucesso. A arte revolucionária vira moda e clássica. Guernica, de Picasso, é uma valiosa peça de museu.”²⁶⁸

²⁶⁷ Trata-se de texto publicado postumamente, que trazia na folha de rosto a data “Setembro de 1945”. Não obstante, como observa o editor, uma diferente fonte datilográfica, além de uma linguagem que evoca o Marcuse da obra mais madura, permitem supor que o texto em questão, intitulado “Algumas observações sobre Aragon”, poderia ser interpolado tanto em *Eros e Civilização* quanto em *A Dimensão Estética*.

²⁶⁸ MARCUSE, Herbert, “Some remarks on Aragon” (1945?), in *Technology, War & Fascism*, p. 201. (*The collected papers of Herbert Marcuse, vol. I*. Routledge, NY, 1998. No original: “All indictments are easily absorbed by the system which they indict. The exposure of concentration camps, of the continuing liquidation of anti-fascist forces throughout the world makes bestsellers or movie hits. Revolutionary art becomes fashionable and classical. Picasso’s Guernica is a cherished museum piece.” (tradução nossa)

Se para o sistema, a rebeldia, uma vez estetizada, pode ensejar a produção de mercadorias com forte apelo comercial, para os rebeldes que expressam a grande recusa na virulência da linguagem chula, existe o risco da “dessublimação repressiva”. Marcuse sublinha, a este respeito que, a ousadia e permissão de expressar a recusa nos termos mais agressivos, pode promover uma sensação de se estar concretizando os objetivos da revolta. Não obstante, a permissão de falar contra os tabus e ofender a linguagem limpa da moral burguesa, pode ser apenas uma licença para gritar contra o dominador – sem que a relação de submissão a ele seja jamais transcendida. Para Marcuse, o impacto político dessa linguagem passou, ainda que sirva como identificação de alguém divorciado dos valores conformistas. Afora isso, acaba reduzindo-se a uma “rebelião linguística (que) prejudica a identidade *política* pela mera verbalização de mesquinhos tabus burgueses.”²⁶⁹ Isso porque Marcuse vê que o potencial revolucionário de uma obra não está na virulência explícita de seu conteúdo.

“Certamente existem rebeldia no teatro de guerrilha, na poesia da “imprensa livre”, no rock’n roll – mas, ela permanece artística sem o poder negador da arte. Na medida em que ela se torna parte da vida real, essa rebeldia perde a transcendência que opõe a arte à ordem estabelecida – permanecendo imanente a esta ordem, unidimensional, e sucumbe, enfim, a esta ordem.”²⁷⁰

A obra de arte é *em si* revolucionária, de modo que, o seu radicalismo não está expresso necessariamente na virulência da forma. Esta argumentação, que permeia a última obra do filósofo, representa outra guinada do seu pensamento. Aproximando-se da estética adorniana, Marcuse defende a ideia de que a grande arte, *em si mesma*, é revolucionária uma vez que, seu status ontológico mantém-na autônoma com relação aos acontecimentos deste mundo. Isso aponta para a arte como algo de “trans-histórico”. A literatura se mantém revolucionária ainda que não tenha sido

²⁶⁹ MARCUSE, opus cit. p. 82.

²⁷⁰ MARCUSE, Herbert, *Counter revolution and revolt*, p. 101. Opus cit. No original “Certainly, there is rebellion in the guerrilla theater, in the poetry of the “free press,” in rock music-but it remains artistic without the negating power of art. To the degree to which it makes itself part of real life, it loses the transcendence which opposes art to the established order-it remains immanent in this order, one dimensional, and thus succumbs to this order”.

produzida para a classe operária, com a intenção confessa de precipitar a revolução. Em suas palavras:

Quanto mais imediatamente política for a obra de mais ela reduz o poder radical e do estranhamento, metas transcendentais para a mudança. Neste sentido, pode haver mais potencial subversivo na poesia de Baudelaire e Rimbaud do que nas peças didáticas de Brecht.²⁷¹

O rumo a que Marcuse leva a discussão nessa última obra difere bastante do que escrevera anteriormente sobre a obra de arte. Sua defesa da grande arte burguesa parece despropositada para um marxista confesso. Marcuse enfatiza o caráter autônomo da obra de arte, o que lhe empresta elementos emancipatórios, uma vez que por ser assim, ela “subverte a consciência dominante, a experiência ordinária”²⁷²

A elevação presente na Grande Arte é o seu julgamento perene contra as limitações psicossociais de um mundo que insiste em manter-se o mesmo. Um artigo escrito em 1996 por Leyla Perrone Moysés parece argumentar também nesse sentido. Doef Oehler, em *Quadros Parisienses* afirma que Baudelaire precisa ser “reabilitado”, com isso significando que o poeta pode ter sido injustamente considerado um elitista irremediável. A referida reabilitação viria dos indícios que Oehler vê esparsos em diversas obras do autor de *As Flores do Mal*, os quais, se devidamente percebidos, deixariam claro que Baudelaire fora também alguém indignado contra as injustiças sociais, lutas de classes, e outras categorias marxianas, ainda que *avant la lettre*. Após rebater as supostas evidências, sem ocultar as falhas de caráter de Baudelaire, Leyla Perrone, conclui:

Se Baudelaire fosse bom só porque foi politicamente consciente, sua consciência estaria agora ultrapassada, e só o leríamos como documento histórico. Mas, felizmente, ele continua a ser lido. Para ficarmos só no Brasil: uma recente edição das "Flores do Mal" pela Nova Fronteira esgotou-se rapidamente (5). O que faz com que Baudelaire continue a ser lido é a qualidade estética de seus poemas e, nestes, uma temática de duração histórica mais longa do que a temática política de seu século: a mulher, o erotismo, a viagem,

²⁷¹ MARCUSE, Herbert, *The Aesthetic Dimension*, p. XII, Beacon Press, 1978.

²⁷² Cf. MARCUSE, idem, p. IX.

o sonho, a cidade, os paraísos artificiais, a crise da subjetividade, a inquietação religiosa, etc. Os poetas não necessitam de atestado de bem pensar ou de boa conduta. Basta terem escrito algo como "Les Fleurs du Mal". O papel revolucionário de Baudelaire, hoje, é o de ser um antídoto contra o lixo literário da sociedade de consumo, é o de ser valor-poesia numa sociedade sem valores.²⁷³

A arte recusa a vida, mas não aquela a que todos os que nascem no mundo têm o direito de desfrutar. Sua recusa é daquela outra moldada pelos valores de um projeto histórico específico, que busca fazer da maioria dos homens os servidores de uns poucos.

²⁷³ MOISÉS, Leyla-Perrone, "*Baudelaire reabilitado*", (seção Crítica Literária, especial para a Folha)Folha de São Paulo, 11/05/1997. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/paywall/login.shtml?http://www1.folha.uol.com.br/fsp/mais/fs110505.htm> (Acesso em 16/11/2014)

Bibliografia

ADORNO, Theodor W., Horkheimer, Max – *Teoria Tradicional e Teoria Crítica*. 2ª Ed. São Paulo, Abril Cultural (Col. Os Pensadores) 1983.

BRONNER, Stephen Eric – *Critical Theory – a very short introduction*, Oxford University Press, 2011, New York.

BRONNER, Stephen Eric – *Da Teoria Crítica e Seus Teóricos* – Papyrus, 1997, Campinas, SP.

BROWN, Norman, *Vida Contra a Morte*, Vozes, Petrópolis, RJ, 1972

BURGER, Peter, *Teoria da Vanguarda*, CosacNaify, São Paulo, SP, 2008.

CHOMSKY, Noam, *A Minoria Próspera e a Multidão Inquieta*, UNB, 1997

DORIA, Francisco Antonio, *Marcuse – Vida e Obra* – Paz e Terra, RJ, 1968

FREITAG, Barbara, *Teoria Crítica Ontem e Hoje*, Brasiliense, 2004, São Paulo

HABERMAS, Jurgen. *Ciência e Técnica Enquanto Ideologia*. 2ª Ed. São Paulo, Abril Cultural (Col. Os Pensadores) 1983.

LÖWY, Michael, *Romantismo e Messianismo*, Perspectiva, 2008, (col. Debates)

MARCUSE, Herbert – *Art and Liberation – The Collected Papers of Herbert Marcuse –vol IV* – Douglas Kellner, editor – Routledge , NY, 2007

MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do Pensamento de Freud*. 6ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores (1975)

MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial – O homem unidimensional*. 4ª Ed. Rio de Janeiro, Zahar Editores. (1973)

MARCUSE, Herbert – *Marxism, Revolution and Utopia - The Collected Papers of Herbert Marcuse –vol VI* – Douglas Kellner, editor – Routledge , London and NY

MARCUSE, Herbert, “*Revolution et Critique de la violence*”. In *Revue D’esthétique*, Hors de Serie, Walter Benjamin, 1981.

MARCUSE, Herbert – *The New Left and the 60s - The Collected Papers of Herbert Marcuse –vol III* – Douglas Kellner, editor – Routledge , London and NY, 2005

MARCUSE, Herbert. *One Dimensional Man – Studies in the ideology of Advanced Industrial Society*. 2nd ed., London and New York, Routledge Classics (2nd ed., reprinted 2007)

MARCUSE, Herbert – *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation - The Collected Papers of Herbert Marcuse –vol V* – Douglas Kellner, editor – Routledge , NY, _____

MARCUSE, Herbert. *Some Social Implications of Modern Technology*. In *The Essential Frankfurt School Reader*. Ed. Andrew Arato and Eike Gebhardt. New York: Continuum, 1982.

MARCUSE, Herbert – *Technology, War and Fascism – The Collected Papers of Herbert Marcuse – vol I*, Douglas Kellner, editor, Routledge –

MARCUSE, Herbert – *Towards a Critical Theory of Society - The Collected Papers of Herbert Marcuse –vol II* – Douglas Kellner, editor – Routledge , NY, 2001

MARCUSE, Herbert – *The Aesthetical Dimension*, Beacon Press,

MARCUSE, Herbert, POPPER, Karl, *Revolution or Reform?; a confrontation*, New University Press, Chicago, IL, 1976

MATTOS, Olgária C. F., *A Escola de Frankfurt – Luzes e Sombras do Iluminismo*, Moderna, 1995.

MEZSAROS, Istvan, *A necessidade do Controle Social*, Editora Ensaio, São Paulo, 1987

MOYSÉS, Leyla Perrone, “Baudelaire reabilitado”, in *Folha de S. Paulo*, 11 de maio de 1997. Disponível em <http://www1.folha.uol.com.br/fsp/1997/5/11/mais!/5.html> . Acesso em 16/11/2014.

PISANI, Marília Mello. *Técnica, Ciência e Neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse*. São Carlos, 2008 (Tese de Doutorado em Filosofia).

ROUANET, Sérgio Paulo, *Teoria Crítica e Psicanálise*, Tempo Brasileiro, *Biblioteca Tempo Universitário* 66. Rio de Janeiro, 2001

RUSH, Fred, (editor), *The Cambridge Companion to Critical Theory*. Cambridge (first ed. 2004)

SCHOOLMAN, Morton, *The Imaginary Witness – The Critical Theory of Herbert Marcuse*, New York University Press, 1984.

SOARES, Jorge Coelho. *Marcuse no Brasil*. 1ª Ed. Londrina, Cefil, 1999.

WIGGERSSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt – História, Desenvolvimento Teórico e Significação Política*. 2ª Ed. Rio de Janeiro, Difel. (2006)