

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CRISTIAN ARÃO SILVA DE JESUS  
REVOLUÇÃO ERÓTICA E AUTOGESTIONÁRIA: MARCUSE  
E MUDANÇA SOCIAL.

SALVADOR

2016

UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA  
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CRISTIAN ARÃO SILVA DE JESUS

REVOLUÇÃO ERÓTICA E AUTOGESTIONÁRIA: MARCUSE  
E A MUDANÇA SOCIAL

Dissertação apresentada ao programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia como quesito para a obtenção do grau de mestre em filosofia.

Orientador: Mauro Castelo Branco de Moura

SALVADOR

2016

## **AGRADECIMENTOS**

Ainda que esta dissertação dificilmente alcance um público maior do que três pessoas, faz- necessário citar algumas pessoas que me auxiliaram na confecção dessa centena de páginas no processo de defesa.

Sendo assim, gostaria de agradecer:

Ao professor Câmara pelas aulas de Teoria Crítica e pelos pertinentes comentários nas minhas bancas de monografia e qualificação.

Ao professor Sérgio Fernandes pela solicitude em aceitar o convite para participar da banca.

Ao professor Mauro Moura pela disposição em orientar as minhas pesquisas em Marçuse desde a graduação e pela paciência nas correções.

Aos demais membros do grupo Marx no século XXI por todos os debates, indicações e conselhos.

A todos os amigos que me ouviram falar sobre o trabalho e me ajudaram a achar o caminho.

A Roberto Kennedy e Bruno Novaes que me ajudaram com a revisão do texto.

À Luciana Duccini por todo apoio, ajuda na revisão do texto e na tradução do inglês.

*Holden Caulfields do mundo uni-vos!  
Gregor Samsas,  
Todos que levam consigo a chama!  
Que não aceitam  
Morrer de tristeza como final.  
Este é um chamado  
A todas as crianças do campo  
Que cresceram sem perder a esperança.  
(...)  
Durrutis dos subúrbios, tomem as rádios,  
Subcomandantes marcos,  
As poesias xerocadas  
E espalhadas em preto e branco.  
O pavio foi aceso, tomem as rádios,  
Que agora não há volta.  
E que cada coração leve consigo a  
revolução.*

*Então dance rádio, dance,*

*Que hoje o sol nasceu com corvos no céu.*

*(Dance of Days)*

## **RESUMO**

Um traço essencial do pensamento de Marcuse – e também o seu diferencial em relação aos seus companheiros da Escola de Frankfurt – é o seu projeto de mudança social. Tal tema aparece de maneira dispersa em muitas de suas obras. A sua proposta surge do dilema em que a esquerda, sob o capitalismo avançado, está inserida. Se o proletariado já não anseia pela revolução, trata-se agora de repensar a teoria revolucionária. Marcuse lidou com esse problema durante boa parte de sua vida acadêmica. O objetivo deste trabalho, portanto, é analisar a proposta marcuseana de transformação social. O que teórico crítico defende é uma revolução que finde o capitalismo tendo como objetivo a criação de uma sociedade diferente tanto na sua organização social quanto nos valores culturais, é a transformação tanto da sociedade quanto dos indivíduos que a compõe.

## **ABSTRACT**

An essential feature of thought Marcuse - and their differential with his companions of the Frankfurt School - is your project of social change. This theme appears so dispersed in many of his works. His proposal arises from the dilemma in which left wing movements became entangled under advanced capitalism. If the proletariat no longer longs for revolution, it is now to rethink the revolutionary theory. Marcuse dealt with this problem for much of his academic life. The objective of this study is therefore to analyze the Marcuse's proposal for social transformation. This critical thinker supports a revolution that would end capitalism, and build a society that would differ both at his social organization and at its cultural values. It aims at transforming the society and the individuals who belong to it.

# SUMÁRIO

## INTRODUÇÃO7

### 1. MARCUSE E A HISTÓRIA DAS TEORIAS DE MUDANÇA SOCIAL11

#### 1.1 MANUSCRITOS SOBRE MUDANÇA SOCIAL11

#### 1.2 DO FETICHISMO À UNIDIMENSIONALIDADE: O MARXISMO DE MARCUSE20

### 2. AUTOGESTÃO30

#### 2.1 O PROBLEMA DA HIPOSTASIAÇÃO DO ESTADO NO PROJETO DE TRANSFORMAÇÃO SOCIAL DO MARXISMO SOVIÉTICO32

#### 2.2 A IMPORTÂNCIA DA UTOPIA44

#### 2.3 CONSELHISMO CLÁSSICO49

#### 2.4 AUTOGESTÃO NO ÚLTIMO MARCUSE56

### 3. INTERLÚDIO – ESPONTANEIDADE ORGANIZADA62

### 4. EROS67

#### 4.1. NOVA ANTROPOLOGIA76

#### 4.1. SOCIEDADE FEMININA86

### 5. CONSIDERAÇÕES FINAIS- UM MARCUSE PARA ALÉM DA GRANDE RECUSA94

### 6. REFERÊNCIAS

### BIBLIOGRÁFICAS100

## **Introdução.**

À primeira vista pode ser difícil compreender o problema da mudança social como um problema filosófico. Com a ascensão da sociologia como uma ciência independente no século XIX, a maioria das análises das sociedades admitem o método sociológico, “A moderna sociologia rompeu a conexão intrínseca entre teoria da sociedade e filosofia que ainda vigorava no marxismo e tratou o problema da mudança social como uma questão sociológica específica” (Marcuse, 1998, p. 150). Contudo, a crítica a uma postura que pense a mudança social como um problema meramente sociológico também não pode prescindir de maneira alguma da sociologia. Para Marcuse, o problema é levar-se em consideração uma única ciência social e em detrimento das outras, “a mudança social não pode ser interpretada dentro de uma ciência social em particular, mas deve ser compreendida dentro da totalidade social da vida humana” (Marcuse, 1998, p. 139). Porém, para a compreensão dessa totalidade não deve ser feita uma espécie de soma das ciências. Segundo Marcuse, para uma ampla compreensão, é necessário um movimento dialético de negar as ciências enquanto ciências para que os conceitos possam ser aproveitados em um âmbito mais completo do pensamento. Dessa forma, a construção de uma teoria social se torna um problema eminentemente filosófico.

Esta pesquisa pretende investigar a construção da teoria de mudança social de Marcuse. Tal teoria surge de um diagnóstico do capitalismo tardio e a possibilidade por ele vislumbrada de superação. Este diagnóstico não se dá por mera aplicação de categorias marxistas, mas sim de uma apropriação da teoria marxista no sentido de aliá-la a outras teorias para uma melhor compreensão da sociedade hodierna. Dessa análise, surge o dilema da mudança social contemporânea: levando em consideração as novas formas de dominação do capitalismo avançado, ainda seria possível superá-lo?

Para Marcuse, os conceitos usados para analisar o capitalismo do século XIX e do começo do século XX, não podem simplesmente ser aplicados à reflexão sobre o capitalismo avançado, que surge na segunda metade do século XX. Sendo assim, um marxismo que não leve isto em consideração, acaba por petrificar a teoria marxista, sustando o seu movimento dialético. Segundo Marcuse, ainda que a essência do

capitalismo seja a mesma, a sua forma atual se apresenta de maneira diferente em diversos aspectos. A ascensão da mídia de massa, a publicidade e a indústria cultural, dentre outras coisas, teriam criado uma nova roupagem para o sistema capitalista. Em *One-Dimensional Man* (1964), ele considera que o avanço da tecnologia cria um “véu tecnológico” que esconde a face de exploração do capitalismo tardio. De fato, a própria dominação se transforma em administração através de uma "engenharia social" onde necessidades são criadas e satisfeitas no intuito de minimizar o potencial revolucionário da classe trabalhadora.

Desse modo, surgiu uma espécie de melancolia, tanto nos teóricos, quanto nas práticas marxistas. Entre os autores da Escola de Frankfurt, esse ceticismo em relação a uma superação do capitalismo aparece em quase todos os autores da primeira geração da Teoria Crítica, incluindo o próprio Marcuse, que oscila entre o pessimismo e o otimismo em relação a uma mudança social que superaria o capitalismo. É sob esse dilema que se localiza a discussão que será tratada por essa pesquisa. Como é possível traçar uma teoria de mudança social sob esses termos?

Esta dissertação pretende, assim, analisar e refletir acerca da posição marcuseana sobre a mudança social. Uma das características do pensamento de Marcuse é a preocupação com as questões subjetivas na análise social. Em sua juventude, primeiramente tratou destas questões através da fenomenologia de Heidegger e, posteriormente, com os escritos do primeiro Marx. Após os anos cinquenta, se voltou para o estudo da psicanálise freudiana. Sendo assim, sua teoria da mudança social não poderia ser limitada ao tratamento das questões objetivas, isto é, da organização social, dos meios de produção, etc. Era necessário tratar também da condição do ser humano, dos seus valores e de seus mecanismos psíquicos. Portanto, este trabalho começa desenvolvendo questões acerca das influências de Marcuse e, posteriormente, se divide em dois grandes capítulos: a) -Autogestão: nesse capítulo são tratadas questões relativas à organização social das sociedades presentes, do processo de mudança e da sociedade que se pretende criar; b) - Eros: Esse capítulo pretende discutir os valores, os anseios e as necessidades do ser humano sob o capitalismo e a possibilidade de mudá-los. Entre a *Autogestão* e o *Eros* há um interlúdio denominado *Espontaneidade organizada* comoponte entre os dois temas.

No primeiro capítulo deste trabalho procuro fazer um levantamento das influências que sustentaram o trabalho de Marcuse sobre o tema da mudança social. No subcapítulo inicial, são analisados os manuscritos de uma pesquisa feita em parceria com Franz Neumann, que não chegou a ser concluída. Nesses manuscritos os autores analisam como o problema da transformação social aparece ao longo da história do pensamento ocidental. Como tal projeto não chegou a ser terminado, os autores não ofereceram as suas conclusões sobre a questão. Contudo, é possível achar pistas sobre sua perspectiva pelas suas considerações acerca das teorias dos outros filósofos. Essas pistas são examinadas e posteriormente é feita uma relação com a posição de Marcuse sobre esses temas em outras de suas obras.

No subcapítulo subsequente analiso a maior influência do teórico crítico, Karl Marx. Muitos comentadores trabalham a importância das obras do jovem Marx para a teoria marcuseana. Todavia, nesse texto analiso a relação entre o pensamento de Marcuse e a teoria do fetichismo presente n' *O Capital*. Entender o “feitiço” que o capital exerce é necessário para compreender o dilema da consciência contrarrevolucionária que existe em muitos trabalhadores.

Após a exposição e reflexão acerca das influências do autor, é examinada a questão da autogestão. No primeiro subcapítulo é analisada a crítica feita por Marcuse ao projeto de mudança social da União Soviética acompanhada de uma reflexão amparada nas análises de obras de Marx e Lenin. Em seguida, é analisada a importância da utopia na concepção marcuseana de mudança social.

Nos dois subcapítulos seguintes é exposta mais diretamente a perspectiva do autor acerca das questões objetivas da mudança social. No terceiro ponto é desenvolvida a visão de Marcuse sobre o tema em seus primeiros escritos. Nele percebe-se grande influência do marxismo conselhistas, sobretudo de Rosa Luxemburgo. No quarto tópico é analisada a posição do autor em suas obras tardias. Nesse momento é mostrado que ainda que não haja uma autocrítica expressa, há uma mudança de opinião.

Ao desenvolver a perspectiva marcuseana sobre a autogestão é inevitável esbarrar com as questões subjetivas do problema. Sendo assim, o terceiro capítulo é um interlúdio que surge dessa problemática, o tema da consciência revolucionária começa a ser tratado

com mais atenção.

O último capítulo versa justamente sobre as questões da consciência. O termo “revolução erótica” presente no título deste trabalho não remete exatamente a uma revolução sexual. Eros é o termo que Freud utilizou para tratar de uma “pulsão de vida” presente na estrutura da *psyché* humana. Essa pulsão de vida não remete somente ao desejo por sexo, e sim a uma força agregadora e construtora que tem como objetivo a manutenção da vida. Dessa forma, Marcuse parte de uma crítica axiológica da civilização com base na teoria freudiana, mas espera não cair no pessimismo da análise de Freud.

Assim sendo, o primeiro subcapítulo é análise da proposta de construção de um novo conjunto de valores que constituiriam o “novo homem”. O tópico seguinte é a apresentação desse homem novo, que surpreendentemente é uma mulher. Isso porque, Para Marcuse, os valores que foram associados ao feminino ao longo da história da humanidade seriam mais interessantes do que os valores do masculino.

## **Marcuse e a história das teorias de mudança social.**

### **1.1 Manuscritos sobre mudança social**

Ao final da década de 1990, Peter Marcuse, filho de Herbert Marcuse, concretizou o início do projeto de publicação de obras inéditas de seu pai. Coube a Douglas Kellner, proeminente teórico crítico e talvez o principal comentador do autor de *One-Dimensional Man*, a função de coordenar a edição dos manuscritos e cartas que compuseram seis volumes ao total. A esta dissertação um volume é particularmente importante, o segundo tomo intitulado *Tecnologia, Guerra e Fascismo*. Esse livro contém dois manuscritos, provavelmente escritos entre o final da década de trinta e o início da década de quarenta, intitulados *Uma história da doutrina da mudança social* e *Teorias de mudança social*, nos quais Marcuse, em parceria com Franz Neumann, ensaia a criação de uma teoria da mudança social. Essa teoria, porém, não chega a ser realmente desenvolvida. A exposição desse projeto, e os motivos do seu abandono serão analisados ao longo das páginas seguintes.

Tornou-se um lugar comum nas teorias sociais afirmar que a Escola de Frankfurt possui um caráter pessimista em relação a um projeto de mudança social que finde o capitalismo. São frequentemente evocadas as posições de Adorno e Horkheimer que aparentemente negligenciaram a dimensão política e se refugiaram na teoria filosófico-cultural. Todavia, não seria exatamente adequado considerar a posição de todos os pensadores do Instituto de Pesquisa Social somente pela posição destes dois filósofos, ainda que estes sejam os mais lembrados. Ao analisar os manuscritos das décadas de trinta e quarenta, percebe-se que o projeto de criar uma teoria da mudança social estava sendo desenvolvida por Marcuse e Neumann. Mas, por que não se teve acesso a essas pesquisas até a recente publicação, e por que elas não foram desenvolvidas? De acordo com Kellner, Horkheimer, que chefiava o Instituto durante os anos 30, estava preocupado em encobrir as suas raízes marxistas e a proposta de ambos autores era revolucionária e fortemente inspirada pelo marxismo. Desse modo, Marcuse e Neumann não se arriscaram a colocar as suas ideias em discussão com os outros membros do Instituto por receio de serem taxados de demasiados marxistas. Ainda assim, em 1947, Marcuse envia para Horkheimer um texto sobre o tema para ser publicado na revista do Instituto. O trabalho,

intitulado *33 teses*, contém avaliações sobre a situação política do mundo e oferece uma proposta marxista e revolucionária para a transformação da sociedade. Tal artigo, porém, não foi publicado e somente seu esboço foi encontrado.

A revelação desses textos oferece outra face da Escola de Frankfurt. Mesmo que ainda sob a coordenação e financiamento direto do Instituto, Marcuse e Neumann desenvolveram pesquisas de modo não oficial que versavam sobre temas diferentes das pesquisas do *mainstream* do grupo.

Em suas pesquisas sobre a questão da mudança social, Marcuse e Neumann se ocuparam primeiramente em fazer um levantamento das várias teorias que existiram ao longo da história do pensamento ocidental. A intenção de fazer esse apanhado histórico seria analisar as posições anteriores para construir uma teoria da mudança social do seu tempo. Sendo assim, a análise de sua concepção acerca de outras teorias contribui para o entendimento da proposta marcuseana.

Adotando a ordem cronológica, o primeiro objeto da pesquisa de Marcuse e Neumann é a concepção grega. Para os teóricos críticos em questão, uma característica de suma importância é que

As teorias da mudança social nos primórdios da filosofia grega e na filosofia grega clássica não parecem ser nem sociológicas, nem políticas, nem psicológicas no sentido moderno. Não conseguem conceber a separação entre o homem, a sociedade e a natureza. A verdadeira ordem da vida humana abrange todos os três campos da realidade e as leis que regem esta ordem são ao mesmo tempo, leis psicológicas, sociológicas e naturais. (Marcuse, 1998, p. 143)

Essa preocupação em não criar uma teoria fragmentada, e sim uma teoria que dê conta de todas as dimensões da realidade, é um dos temas mais importantes que caracterizará a proposta marcuseana. No texto em questão, os autores resgatam o pensamento grego, porque, para eles, com o desenvolvimento da ciência, a teoria social também se fragmentou e a sociologia surgiu como uma ciência independente que deveria responder sobre os assuntos da sociedade. A questão é que, para Marcuse e Neumann, “a mudança social não pode ser interpretada dentro de uma ciência social em particular, mas deve ser compreendida dentro da totalidade social e natural da vida humana” (Marcuse, 1998, p. 39). Para os autores, não é possível tratar os temas das ciências sociais de forma

isolada. Não é possível, por exemplo, tratar de questões relativas ao domínio do psíquico sem tratar de valores éticos ou sem considerar a influência da sociedade. A intenção em retomar o pensamento grego é de recuperar, de alguma forma, a unidade do pensamento filosófico, isto é, trabalhar conceitos de ciências distintas a fim de alcançar uma visão mais geral da realidade

Posteriormente ao exame do pensamento grego, analisando o medievo, Marcuse e Neumann compreendem que existem duas posições diferentes. O paradigma oficial tomista e o herético averroísmo. A teoria oficial segue a ideia de que “(...) o problema da mudança social dentro da totalidade da ordem hierárquica estática do mundo criado em sua relação com a *Civitas Dei*. Da mesma forma, toda mudança é, em última análise, uma mudança ontológica sob a lei eterna do *Mundos Creatus*” (Marcuse, 1998, p. 144). Percebe-se que com essa teoria não há espaço para a ação humana, já que os rumos da sociedade são pré-definidos pela vontade divina.

Em oposição a essa teoria, surge a concepção de Averróis. Segundo os autores:

Os principais conceitos do *averroísmo latino* prenunciam um processo dinâmico que ao final leva à construção de uma ordem inteiramente nova de vida. A ideia de unidade e de igualdade da razão, somada à exigência de que o próprio homem, como portador desta razão, seja responsabilizado pela organização de sua vida, está definitivamente ligado às necessidades dos primórdios da sociedade capitalista (...). No campo filosófico, o averroísmo latino, nos séculos XIII e XIV, produziu todo um conjunto de psicologias e éticas sociais materialistas, que visava criticar os modos tradicionais de vida e também libertar as forças produtivas da sociedade dos grilhões da dominação feudal e clerical (Marcuse, 1998, p144-145)

A dupla de filósofos em questão, escapa das interpretações clássicas do medievo como um período de pensamento único e salienta as diferenças das filosofias da idade média. Partindo desta distinção, frisa a importância do averroísmo como uma teoria que preparou o terreno para a revolução burguesa. Já com certo antropocentrismo, essa escola de pensamento antecipou questões que, segundo os autores, estiveram ligadas com o início do capitalismo.

Seguindo a cronologia, Marcuse e Neumann se põem a analisar o período moderno, começando pela obra de Maquiavel. Para eles:

(...) o problema da mudança social é apresentado abertamente e sem nenhuma glorificação filosófica ou teológica como um problema da estabilidade e integridade do Estado nacional emergente. A mudança social evolui para o problema pragmático da técnica de dominar as massas no interesse do poder soberano absoluto. A teoria de mudança social de Maquiavel, no entanto, está incorporada a uma teoria psicológica e sociológica mais abrangente. A característica da psicologia social de Maquiavel que mais se destaca é a subordinação radical da psicologia às exigências do governo moderno. (Marcuse, 1998, p.145)

Neste momento, faz-se de grande importância uma análise das intenções de Maquiavel ao criar sua teoria. O livro *O Príncipe* é endereçado a Lourenço II de Médici, com a intenção de que este reconhecesse a importância de Maquiavel, o retirasse do exílio e lhe devolvesse a nobreza. O interesse da obra é manter a ordem que ali estava estabelecida. *O Príncipe* é um manual que ensina como controlar a dinâmica da sociedade. Nessa concepção, se faz visível também o esforço em abranger todas as dimensões da sociedade. Segundo Marcuse e Neumann, o filósofo italiano se preocupou em abranger as dimensões psíquicas e sociais para criar uma teoria de controle eficiente.

O filósofo italiano Giambattista Vico é outro pensador que recebe atenção nesse levantamento feito pela dupla de teóricos críticos. Apesar de ser um pensador pouco conhecido, que dificilmente figure em alguma publicação que relacione os cânones do pensamento ocidental, para Marcuse e Neumann o pensamento de Vico é “um fenômeno singular na história de nosso problema [da mudança social]” (Marcuse, 1998, p. 157). Para a dupla da Escola de Frankfurt, esse fenômeno corresponde a algo que se localiza entre o metafísico, o teológico e o pragmatismo limitado, nomeado pelo filósofo italiano de ciência do “senso comum”. Vico torna terreno o problema da mudança social ao interpretar as movimentações sociais como reflexo da relação entre os indivíduos, bem como na relação destes com a natureza. “O mundo social surgiu como o reino das necessidades, desejos e interesses humanos, como a disputa sempre renovada entre o homem, a natureza e a história” (Marcuse, 1998, p. 159). Vico foge de uma interpretação metafísica e teleológica, pois não imagina que o movimento da sociedade é essencialmente regido por leis racionais com um fim específico, e sim por esse emaranhado de necessidades e desejos. Por outro lado, se afasta também do pragmatismo tacanho, pois entende que a mudança social é uma relação de vários fatores e esferas

sociais inter-relacionados formando um todo. Ou seja, não existem fatores isolados em microesferas que vivam sem a influência do todo ou que possam efetivar uma mudança social sozinhos.

Outro ponto digno de nota desse apanhado histórico é a ideia de controle educacional. Nem sempre a educação foi considerada como motor da mudança social. Em Platão, por exemplo, a educação é dada a cada um impondo os limites para se manter a ordem estabelecida. Segundo Marcuse e Neumann, Rousseau é um dos principais filósofos que apostam no poder da educação como instrumento para a libertação. Todavia, a pedagogia rousseuniana, ao colocar a liberdade acima de tudo, acaba entrando em um paradoxo. N' *O Contrato Social* esse paradoxo fica claro na afirmação “o homem deve ser forçado a ser livre.” Sobre esse problema, os autores questionam: “Qual a legitimidade daquele que força o homem a ser livre?” (Marcuse, 1998, p. 168). Contudo, apesar da ponderação, a dupla de filósofos se mantém muito próxima às ideias de Rousseau.

Rousseau não explicitou os estágios sociais que precedem a consolidação e funcionamento da vontade geral. Sua resposta poderia ser indicada pela figura estranha do legislador original, que é o receptáculo de forças carismáticas e que age com autoridade incondicional quase divina. Por mais que esta liderança se assemelhe a ideias socialistas recentes, Rousseau permaneceu fiel aos seus impulsos revolucionários, pois concebia a compulsão à liberdade como uma ditadura puramente educacional que tendia à sua própria abolição na medida em que o ser humano se conscientizasse de seu verdadeiro interesse. (Marcuse, 1998, p. 168)

Tudo indica que, ao se referir às ideias socialistas contemporâneas, Marcuse e Neumann estavam se referindo ao chamado socialismo real da URSS e outros países que partilhavam de posição semelhante. Marcuse irá tecer críticas específicas a essas ideias em sua obra *Marxismo Soviético*. Essas análises serão tratadas mais adiante neste trabalho, no terceiro tópico deste capítulo. Será tratado também como Marcuse revê essa concepção de educação. Neste manuscrito redigido entre o final da década de trinta e o início de quarenta, ele parece não se importar com a “ditadura puramente educacional”. Esta pesquisa, no próximo capítulo, procurará mostrar que após os anos cinquenta, o autor critica essa posição e começa a flertar com uma pedagogia libertária.

Seguindo o desenvolvimento histórico da investigação, outro tema que surge como uma questão relevante é a relação entre Estado e sociedade. Para a análise desse problema, a dupla de filósofos aborda a perspectiva do idealismo alemão, sobretudo a visão de Kant e Hegel. Primeiramente, Marcuse e Neumann apontam uma possível inconsistência nos sistemas kantiano e hegeliano. A crítica é que, apesar de ambas as propostas darem muito valor à autonomia do indivíduo, os dois sistemas desembocam em obediência ao que está estabelecido.

Os idealistas repudiavam a interferência da livre decisão do povo emancipado na ordem social porque tinham convicção de que a sociedade civil, como associação de indivíduos livres, poderia funcionar somente se fosse integrada e dominada por um Estado forte. A famosa distinção entre Estado e sociedade, que era a pré-condição conceitual da sociologia moderna. Segundo Kant, e particularmente Hegel, um sistema social construído sobre interesses próprios divergentes cria necessariamente desigualdade e injustiça cada vez maiores (...). O Estado, o “sistema de governo”, deve ser afastado do antagonismo destrutivo da sociedade. A mudança social é assim controlada e dirigida por um poder que, ele próprio, não se deixa levar pelo tumulto da mudança (Marcuse, 1998, p.174)

Ainda que Marcuse sofra bastante influência da filosofia hegeliana, ele não poupa críticas à dimensão política do pensamento de Hegel e, sobretudo, à sua posição em relação ao Estado. Nos manuscritos em questão, os autores consideram que a proposta do Idealismo Alemão é de tirar o controle social da desordem que seria a sociedade civil e colocá-lo “no alto”. Dessa forma o Estado se coloca acima da sociedade civil, regulando-a através de *burocracia* constituída por uma “Uma ‘classe’ de funcionários governamentais responsáveis somente perante o soberano e ocupada exclusivamente com trabalho do governo” (Marcuse, 1998, p. 173). Sendo assim, com esse controle do Estado sobre a sociedade civil, os teóricos críticos em questão, julgam que essa forma de conduzir as mudanças sociais é uma forma autoritária. Contudo, os autores não se limitam a esta interpretação do pensamento de Hegel. Outra maneira de se valer da teoria hegeliana será tratada mais adiante quando for abordada a concepção dialética da mudança social. O próximo passo, contudo, não será examinar essa teoria. Seguindo a ordem cronológica, o próximo autor a ser tratado será o Conde de Saint-Simon.

Marcuse possui um especial apreço pelo pensamento de Saint Simon e demais pensadores do socialismo utópico. O termo utopia, no vocabulário marcuseano, não

carrega conotação negativa. Oposto a isso, o autor de *Eros e Civilização*, desenvolve a importância da utopia para a construção de sua teoria de mudança social. Seguindo na contramão de boa parte dos marxistas, que fizeram questão de depreciar o socialismo utópico em favor do socialismo científico, e do próprio Marx que sempre teceu severas críticas aos utópicos. Marcuse se debruça sobre a análise dessa teoria e a coloca como um dos pontos centrais do seu projeto, chegando a inverter a famosa máxima, afirmando que o movimento do socialismo deve ser “do científico a ao utópico”. Este tema será tratado no quarto tópico deste capítulo. Por hora, será analisado somente como o pensamento de Saint-Simon é considerado nos manuscritos em questão.

Neumann e Marcuse iniciam sua análise salientando a novidade trazida pela teoria de Saint Simon. Para eles, o francês foi pioneiro no desenvolvimento de uma interpretação puramente empírica do processo social ao “excluir todos os padrões transcendentais e a elaborar um modelo de mudança de acordo com as tendências da sociedade industrial em evolução” (Marcuse, 1998, p. 175). Partindo desse método, Saint-Simon teria criado um modelo organizacional ou administrativo de mudança social, que seria o sucedâneo do absolutismo e desenvolvimento da revolução francesa. Contudo, esse modelo é composto também por outro fator igualmente central, a preocupação em garantir a auto-organização da indústria. O Conde foi um grande entusiasta da técnica e da indústria moderna. Visto que toda produção de riqueza provinha da indústria (que também inclui agricultura), a sua proposta é que a sociedade seja regida pelo interesse das indústrias. Saint-Simon acreditava que dessa forma existira harmonia social, pois o crescimento da indústria acarretaria prosperidade para todos. Essa harmonia seria demonstrada através da união entre o povo e os proprietários. O povo não seria mais dominado, mas seria dirigido através de uma espécie de pacto que garantiria o bem-estar de todos. Nesse quadro, o Estado não deixaria de existir, mas os governantes limitar-se-iam a “funções subalternas e deveres de polícia” (Saint Simon apud Marcuse, 1998, p. 177). Dessa forma “A dominação política será substituída pelo autogoverno das ‘classes produtivas’ [indústrias] e pela administração técnica e científica. A revolução e a anarquia serão abolidas, pois estes distúrbios resultam apenas da imaturidade do processo produtivo” (Marcuse, 1998, p. 179).

Tendo em mente essa definição do que seria esse modelo administrativo saint-simoniano não é difícil perceber características que o aproximam do autoritarismo. Todavia, o desenvolvimento dessas ideias não desembocou somente em teorias conservadoras e autoritárias. Neumann e Marcuse mostram como alguns dos adeptos do saint-simonismo questionaram essa supremacia da indústria e criaram teorias revolucionárias. De acordo com a dupla da Escola de Frankfurt:

Nas palavras que o discípulo de Saint-Simon, Bazard, publicou como *Doctrina saint-simoniense*, o quadro harmonizador já estava destruído. A indústria era interpretada como a “exploração do homem pelo homem”, como a luta que se agravava cada vez mais entre a “massa total dos trabalhadores” e aqueles “cuja propriedade utiliza”, e a ordem social existente é vista como desordem geral, resultante do “princípio de competição ilimitada.” Uma vez que estas condições estão, de acordo com Bazard, ligadas à propriedade privada e ao comando dos instrumentos de trabalho, a transição para um Estado de administração racional só pode ser alcançada através de uma nova revolução “que finalmente acabará com a exploração do homem pelo homem em todas as suas formas insidiosas” e com a instituição da propriedade que perpetuava esta exploração. (Marcuse, 1998, p. 180)

Por mais que o modelo de Saint-Simon seja uma espécie de tecnocracia burguesa, a sua preocupação em criar uma sociedade planejada racionalmente não foi abandonada. Nessa versão, que foi batizada nos manuscritos de versão radical do saint-simonismo, tenta-se se aliar o desenvolvimento técnico com o fim da exploração do trabalho e da tecnocracia.

Assim como as ideias do Conde ganharam uma versão radical menos conservadora e autoritária, o pensamento de Hegel também foi utilizado de modo menos conservador por uma série de filósofos. A compreensão dialética do desenvolvimento social inovou ao tratar a mudança como algo intrínseco e inevitável na sociedade, ao se valer da teoria hegeliana de que as coisas se movem através de contradições resultando numa unidade de opostos. Hegel desenvolve em sua filosofia do direito, esse movimento da sociedade. Descreve como a formação do Estado é fundada nesse processo, que busca captar as mais diversas contradições para a construção da unidade de opostos. No entanto, após essa unidade feita ela se petrifica, de modo a se separar do movimento da sociedade.

“O Estado, enquanto efetividade da vontade substancial, que ele tem na

autoconsciência particular elevada à sua universalidade, é o racional em-si e para-si. Essa unidade substancial é um autofim imóvel absoluto, em que a liberdade chega a seu direito supremo, assim como esse fim último tem o direito supremo frente aos singulares cuja obrigação suprema é ser membro do Estado.” (Hegel, 1997, p. 230, §258)

Assim sendo, a teoria dialética da mudança social pretende se valer do legado hegeliano do devir, porém desconsiderando o Estado como corolário e fim último desse processo. Desse modo, Neumann e Marcuse enumeram cinco pontos que seriam a “boa herança” de Hegel para uma concepção de transformação da sociedade.

1. A mudança social já não era mais um fato que ocorria em um sistema mais ou menos estático, mas o próprio *modus existientiae* do sistema, e a questão não era como e por que as mudanças aconteciam, mas como e por que uma estabilidade e ordem mais ou menos provisórias eram atingidas.
2. Qualquer interpretação harmonizadora de um sistema histórico era repudiada, uma vez que tal sistema era apenas a integração de contradições intrínsecas que só podiam ser resolvidas pela destruição do sistema.
3. Todos os estímulos e causas particulares de mudança deveriam se originar na própria estrutura da totalidade do sistema, que era em si mesma uma estrutura da totalidade do sistema, que era em si mesma uma estrutura antagônica e destrutiva.
4. A direção da mudança era objetiva, determinada pelo conteúdo dado do sistema e pelas relações necessariamente antagônicas e restritivas em que esse conteúdo se organizava.
5. Esta determinação objetiva apontava em direção a uma crescente liberdade e racionalização porque o próprio processo histórico fornecia, de forma cada vez mais ampla, os meios para realizar a liberdade e a satisfação humanas. (Marcuse, 1998, p. 185)

Apesar do movimento social estar calcado em contradições e em certo agonismo ele visa um fim objetivo, que é a libertação e a satisfação dos homens. De acordo com os teóricos críticos, essa concepção foi trabalhada no século XIX por outros autores, mas só teve o seu impacto revelado pela teoria marxista.

De acordo com Neumann e Marcuse, a concepção marxista da mudança social apresenta algo de especial comparada a outras concepções. A teoria de Marx e Engels merece singular atenção por dois fatores. Em primeiro lugar, porque ela “combina e ao mesmo tempo transforma as características decisivas das doutrinas anteriores” (Marcuse, 1998, p. 185). Em segundo lugar, porque ela resgata a conexão entre filosofia e teoria social, que segundo os autores se perde com a *sociologia moderna*. Marx entende que a sociedade é guiada por leis naturais, porque não é governada pela vontade racional e consciente dos sujeitos. Isso porque a sociedade é dividida em classes e a classe

dominante, que detém os meios de produção, os usa em interesse próprio. Dessa forma a sociedade se move tendo como motor a competição dos capitalistas, em que a exploração do trabalho é condição *sine qua non*. Portanto, para realizar uma sociedade que resolva esses problemas e liberte as potencialidades humanas, faz-se necessária uma revolução que findará com o sistema de classes e fará com que os próprios produtores da sociedade a dirijam de forma consciente e racional.

Marcuse e Neumann encerram os manuscritos sem oferecer uma concepção própria para o problema da mudança social e também sem oferecer uma conclusão que ao menos indique alguma posição em relação ao tema. Tudo indica que, devido ao não apoio do Instituto de Pesquisa Social, essa pesquisa foi abandonada e não resultou em nenhum livro, bem como nenhum deles em particular produziu uma obra que tivesse como tema uma concepção de transformação social. Esta breve análise feita acerca dos manuscritos da década de trinta e quarenta não teve como propósito resumir o texto ou trabalhar todos os autores que foram estudados pela dupla. Ignorei alguns filósofos e concepções presentes nos manuscritos, pois optei por um recorte que expusesse algumas posições que serão tratadas por Marcuse ao longo de sua obra. Sendo assim, a unidade do pensamento filosófico da filosofia grega, o antropocentrismo do averroísmo, o controle social de Maquiavel, a ciência do senso comum de Vico, a educação de Rousseau, o fosso entre o Estado e a sociedade civil presente do Idealismo Alemão, o modelo administrativo de Saint-Simon e, sobretudo, a concepção dialética de Karl Marx são temas que compõem efetivamente a teoria marcuseana de mudança social que aparece fragmentada em seus livros subsequentes.

## **1.2 Do fetichismo à unidimensionalidade: o marxismo de Marcuse**

Como apontado anteriormente, a concepção de marcuseana de mudança social deve muito à teoria marxista. Além dos motivos já citados, a proposta de Marcuse está calcada na de Marx, pois os dois anseiam por uma mudança social que rompa com o capitalismo. O primeiro contato de Marcuse com o pensamento marxista se dá através de sua experiência com a revolução alemã de 1918. Segundo o próprio, naquele período era possível “tocar com as mãos o que estava acontecendo.” O então jovem Herbert participou do processo como representante do conselho de soldados de Berlim-

Reinickendorfdurante um ano. Em 1919, com a política do Partido Social-Democrata Alemão de conciliação com o antigo exército imperial, Marcuse abandona o cargo de representante. Ainda em dezenove abandona também o PSD após o assassinato de Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht, pois considerava que lideranças do Partido tiveram responsabilidade no incidente. A influência do marxismo de conselho, porém, persistirá ao longo de sua vida intelectual e política, de modo que se pode identificar a sua posição teórica e prática como herdeira direta do comunismo conselhistas.

Já na década de trinta, foram revelados um conjunto de textos escritos por Marx em sua “juventude”, os *Manuscritos econômico-filosóficos*. Segundo Isabel Loureiro, Marcuse foi o primeiro filósofo a produzir um comentário exaustivo destes textos. O que ele percebeu de inovador e interessante nesses manuscritos de 1844, é que neles seria possível tratar de questões relativas à subjetividade que ele havia primeiramente buscado em Heidegger. Ao encontrar tais textos, ele, de certa forma, abandona a fenomenologia e pensa poder suprir essa questão com as obras do jovem Marx. Além dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, é sabido também que Marcuse foi bastante influenciado pelos textos que compuseram o *Grundrisse*, que tiveram sua versão alemã publicada em 1939. De acordo com Douglas Kellner “O *Grundrisse* de Marx foi de extrema importância em ajudar Marcuse a perceber a noção marxiana de trabalho libertado e do reino da liberdade aparecendo dentro do reino da necessidade” (Kellner, 1984, p. 470).

De maneira resumida pode-se afirmar que, sobre a herança marxista de Marcuse, esses são os pontos mais comentados: o seu envolvimento com o conselhismo, a influência dos manuscritos de 44 e do *Grundrisse*. Por outro lado, pode-se perceber também a herança de outra teoria de Marx: o fetichismo. Apesar dessa influência ser ventilada por alguns autores, parece-me que ela foi pouco desenvolvida efetivamente. Segundo John Abromeit, apesar de veladas, existem referências aos conceitos de trabalho alienado e fetichismo da mercadoria, e estes são de extrema importância pois permaneceram na estrutura da teoria marcuseana, ainda que de forma subjacente em *Eros e Civilização*. Outro pensador que partilha de posição semelhante quanto ao tema é o filósofo que, dentre outras coisas, se debruçou sobre a teoria do fetiche e seus desdobramentos, John Holloway. Para ele “Na obra de Marcuse, o triunfo do fetichismo

foi capturado pelo título do seu trabalho mais famoso, *O homem unidimensional*. O pensamento positivo e a racionalidade instrumental impregnam a sociedade de tal maneira tão absoluta que ela se converteu em unidimensional” (Holloway, 2003, p. 134). Além desses comentários, é possível perceber na própria obra de Marcuse referências não veladas. Em *One-Dimensional Man*, o autor se refere à unidimensionalidade como a “reificação total no fetichismo total da mercadoria” (Marcuse, 1973a, p. 8) e ainda disserta sobre um “fetichismo tecnológico” (Marcuse, 1973a, p. 217). Dessa forma, pretende-se aqui desenvolver essa relação do pensamento marcuseano com a teoria do fetiche de Marx. Para tanto faz-se necessário primeiramente um esclarecimento do que é o fetichismo para Marx para, posteriormente, compreender como essa teoria foi resgatada para compor o conceito de unidimensionalidade.

A palavra “feitiço” surge no século XV do contato dos exploradores portugueses com os cultos africanos. Esta palavra era usada para designar objetos que teriam poderes sobrenaturais. Ao longo da história do pensamento ocidental, alguns autores tomaram de empréstimo as variações dessa palavra para o desenvolvimento de suas ideias. Marx se vale da variação francesa da palavra feitiço (fetiche) para afirmar que a mercadoria (produto do trabalho humano) acaba por adquirir características “metafísicas e teológicas” e assume uma aparente autonomia, como se ganhasse vida própria. Em um tópico denominado *O caráter fetichista da mercadoria: o seu segredo*, presente no livro um d'*O Capital*, Karl Marx investiga as "sutilezas metafísicas" que envolvem os produtos do trabalho humano. Para ele, é como se houvesse uma aura que cobrisse esses produtos, de modo que eles adquirem mais importância do que a sua utilidade. Além dessa maior importância, essa aura que encobre as coisas, as tornam o centro das relações humanas. A relação entre os homens passa a ser mediada por esses objetos, há uma inversão onde os produtos passam a ser sujeitos e os trabalhadores se tornam objetos. Para Marx, esse mistério da autonomização surge quando o produto do trabalho humano se torna mercadoria, isto é, entra no mercado.

De onde provém, então, o caráter enigmático do produto do trabalho humano, tão logo ele assume a forma mercadoria? (...) O misterioso da forma mercadoria consiste, portanto, simplesmente no fato de que ela reflete aos homens as características sociais do seu próprio trabalho como características objetivas dos próprios produtos de trabalho, como

propriedades naturais sociais dessas coisas e, por isso, também reflete a relação social dos produtores com o trabalho total como uma relação social existente fora deles, entre objetos (Marx, 2006, p.93-94)

Nesta passagem, Marx demonstra sua influência do jovem hegelianismo. Assim como Feuerbach, que pensa Deus como uma projeção de características humanas. Marx considera que a mercadoria é um produto humano, que devido ao modo de sua produção assume certas características que aparentemente são próprias da mercadoria, mas na verdade são, simplesmente, um reflexo das características da relação social presente em sua produção. De acordo com Marx, a divisão social do trabalho, e a não participação sobre o trânsito e a produção das mercadorias distanciam o produto do produtor, fazendo assim com que o trabalhador perca de vista a totalidade do seu trabalho.

O conceito de trabalho, em Marx, remete à relação do homem com a natureza. O homem prefigura e realiza a transformação de algo. Isso o diferencia dos outros animais, pois ainda que outros animais transformem a natureza e criem coisas, como a aranha que tece suas teias, eles não prefiguram o objeto do seu trabalho, isso é uma característica humana. Com a divisão do trabalho, alguns trabalhadores prefiguram e outros executam. Dessa forma, o trabalhador perde a noção de totalidade de sua produção. Em muitos casos, o produtor sequer conhece o produto final do seu trabalho. Nesse cenário, além da divisão do trabalho, o que é produzido, ou quanto será produzido também não é uma escolha racional. Não existe um debate sobre o que a sociedade precisa. O que existe é a regulação do mercado pela lei da oferta e da procura. A partir desse controle do mercado, as relações sociais passam a ser balizadas pelos produtos do trabalho, as mercadorias. De acordo com Marx, a mercadoria é um produto externo do homem, provida de valor-de-uso e valor-de-troca. O valor-de-uso é a utilidade do objeto, é o que ele pode realizar. Por outro lado, o valor-de-troca é extrassensorial, fruto da relação social que esteja inserida na mercadoria. Sob o capitalismo, as relações de troca desconsideram o valor-de-uso, e só é levado em conta o aspecto suprassensível do valor-de-troca.

Objetos de uso se tornam mercadorias apenas por serem produtos de trabalhos privados, exercidos independentemente uns dos outros. O complexo desses trabalhos privados forma o trabalho social. Como os produtores somente entram em contato social mediante a troca de seus produtos de trabalho, as características especificamente sociais de seus trabalhos privados só aparecem dentro dessa troca. Em outras palavras, os trabalhos privados só atuam, de fato, como membros do trabalho

social total por meio das relações que a troca estabelece entre os produtos do trabalho, e por meio dos mesmos, entre os produtores. Por isso, aos últimos aparecem as relações sociais entre seus trabalhos privados como o que são, isto é, não como relações diretamente sociais entre pessoas em seus próprios trabalhos, senão, como relações reificadas entre as pessoas e relações sociais entre coisas (Marx, 2006, p.94-95)

O caráter de fetiche da mercadoria corresponde à sua produção, porém este caráter só se efetiva realmente quando o produto do trabalho se torna mercadoria, ou seja, quando há venda. Quando a coisa produzida adquire valor-de-troca, ela passa a fazer parte do mercado e o criador perde controle da sua criação. Acontecendo isso, o produto do trabalho humano ganha primazia frente ao seu produtor. De fato, ele adquire vida própria, pois as relações entre pessoas se tornam relações entre os produtos do trabalho dessas pessoas. A mercadoria se torna o centro das atenções porque a sociedade se desenvolve priorizando a produção, a distribuição e a venda de mercadorias. Dessa forma não é mais o produtor que controla o produto, mas o produto que controla as pessoas que a produziram. É uma objetificação dos sujeitos e uma subjetivação dos objetos.

Ao analisar o fenômeno do fetiche, Marx eleva sua crítica do capitalismo a uma maior amplitude. Não se trata de simplesmente denunciar a miséria e a exploração da forma de organização capitalista da sociedade, mas sim de tentar entender como a manutenção desse sistema está calcada como uma espécie de “forma de vida”. Trata-se de compreender como as relações sociais são balizadas através da lógica do mercado. Por isso, para muitos marxistas, o conceito de fetichismo é um conceito central da obra de Marx. Através dele é possível entender como o capitalismo necessita de certos valores éticos para manter o seu funcionamento. N’*O Capital*, esses valores são explicitados através da referência à Robinson Crusóe. As robinsonadas não são nada mais que a exaltação do individualismo e a consagração do herói burguês que ficará mais tarde conhecido como *self made man*. O herói burguês é aquele que cultiva o sacrifício para exaltar o mérito de conseguir vencer sozinho, assim como no romance de Daniel Defoe, no qual Crusóe se encontra numa ilha deserta com poucos instrumentos, mas mesmo assim consegue sobreviver e ainda expandir suas posses. Entretanto, se sabe que na vida em sociedade esse indivíduo que se supõe autossuficiente, na verdade está apoiado em muitas outras pessoas e goza de certos privilégios para que ele possa ascender e se

manter. Tal mito é necessário ao capitalismo, porque é imprescindível que o trabalhador acredite que com seu esforço ele irá obter melhores condições, pois assim ele aceita com mais facilidade a sua jornada de trabalho. O que diferencia o trabalho escravo do trabalho assalariado do capitalismo é que neste último, o trabalhador, de certo modo, age de bom grado ao entregar sua força de trabalho e se põe em competição com outros para se destacar produzindo mais. Sendo assim, o capitalismo se mostra como um sistema que não só regula a economia, mas que cria e mantém certo *ethos* de individualidade, competitividade e sacrifício.

Uma das grandes preocupações de Marcuse ao analisar o capitalismo é justamente entender como e por que as pessoas exploradas que vivem sob o esse sistema repetem esses valores que claramente lhe são prejudiciais. Ele se põe a analisar como se dá essa servidão que é internalizada e, de algum modo, voluntária. Em *Eros e Civilização*, o autor desenvolve um argumento a partir da psicanálise para tratar de como esses valores são introjetados no indivíduo. Concordando com Abromeit, parece-me que tal análise deve muito também à teoria do fetichismo. No *Prefácio Político, 1966* de *Eros e Civilização* é exposto que a tese desenvolvida nesse livro só é completada em *One-Dimensional man*. Com isso temos em mente que as duas obras fazem parte de um projeto de análise da realidade que começa com o auxílio da psicanálise para compreender como os valores são introjetados e termina com o exame do resultado dessa introjeção, que para Marcuse é a ideologia da sociedade industrial.

De acordo com Douglas Kellner, Marcuse precisou criar outros conceitos porque a sua interpretação sobre tais temas foi além das interpretações de Marx. Segundo ele

Ainda que Marx tenha argumentado que o capitalismo criou um mundo à sua própria imagem e analisado a ideologia burguesa, necessidades e fetichismo da mercadoria, ele não antecipou a medida em que a ideologia, cultura de massa e consumismo integraria a classe trabalhadora na sociedade capitalista. Em sua análise política, Marx desconsiderou a possibilidade de identificação da classe trabalhadora com a sociedade capitalista e acreditou que essa sempre iria adquirir consciência revolucionária e ser a classe revolucionária. (Kellner, 1984, p. 244)

Analisando o capitalismo de meados do século XX, Marcuse percebe que a ideologia de dominação proveniente do fetichismo alcançara níveis que Marx, no século XIX, não tinha como prever. Embora o autor d'*O Capital*, através de sua análise do

fenômeno do fetichismo, tenha percebido como o capitalismo adentra na consciência do indivíduo, não lhe seria possível intuir de que forma aconteceria essa invasão da lógica do capital nas relações sociais em uma sociedade capitalista com características diferentes. O próprio Marcuse, em *Eros e Civilização*, também não teria dado a atenção necessária às novas formas de controle social que sugiriam com o capitalismo tardio. Talvez por isso, tenha se preocupado posteriormente em desenvolver o conceito de unidimensionalidade. Em *One-Dimensional Man*, ele afirma que, apesar da aparente forma de pluralidade e liberdade, das sociedades industriais avançadas, o que existe é uma sociedade manipulada e unidimensional. Para Marcuse, a realidade é exposta de forma falsa no capitalismo tardio, existem necessidades verdadeiras e falsas, assim como existem consciências verdadeiras e falsas. De acordo com essa teoria, a ideologia do capitalismo se preocupa em manter essa unidimensionalidade através dessas realidades e necessidades falsas. Segundo Kellner:

Marcuse (...) argumenta que as necessidades consumistas e conformistas ajudam a integrar a classe trabalhadora na sociedade capitalista. Embora ele afirme que todas as necessidades humanas são históricas e pré-condicionadas pelas instituições e interesses dominantes, Marcuse acredita que é crucial a distinção entre *necessidades verdadeiras*, que são essenciais para a sobrevivência humana e bem estar, e *necessidades falsas* que são sobrepostas no indivíduo por particulares interesses sociais: as necessidades que perpetuam a labuta, agressividade, miséria e injustiça. Falsas necessidades, para Marcuse, são artificiais e heterônomas: são impostas de fora sobre o indivíduo por interesses manipuladores. (Kellner, 1984, p. 244.)

Percebe-se que, apesar de Marcuse diferenciar realidades falsas de verdadeiras, ele tenta não cair em afirmações essencialistas. Ao pensar as necessidades como históricas, ele não as coloca como imutáveis e eternas, e sim como um produto social, e percebe também que esse produto social surge e se mantém através dos interesses da classe dominante. Marx já desenvolvera a ideia de que a utilidade do produto do trabalho humano pode satisfazer tanto o estômago quanto a fantasia. O que ocorre no capitalismo avançado é que esse atributo da fantasia é desenvolvido pela publicidade e pelos meios comunicação de modo a definir quais são as necessidades que deverão ser os objetivos das pessoas. Tais objetivos são calculadamente feitos para serem realizados ou não, com o intuito de apaziguar ideologicamente as contradições de classe.

A nossa insistência na profundidade e eficácia desses controles é passível da objeção de que superestimamos grandemente o poder de doutrinação dos

"meios de informação" e de que as pessoas sentiriam e satisfariam por si as necessidades que lhes são agora impostas. A objeção foge ao âmago da questão. O recondicionamento não começa com a produção em massa de rádio e televisão e com a centralização de seu controle. As criaturas entram nessa fase já sendo de há muito receptáculos pré-condicionados; a diferença decisiva está no aplanamento do contraste (*ou* conflito) entre as necessidades dadas e as possíveis, entre as satisfeitas e as insatisfeitas. Aí, a chamada igualação das distinções de classe revela sua função ideológica. Se o trabalhador e seu patrão assistem ao mesmo programa de televisão e visitam os mesmos pontos pitorescos, se a datilógrafa se apresenta tão atraentemente pintada quanto a filha do patrão, se o negro possui um Cadillac, se todos leem o mesmo jornal, essa assimilação não indica o desaparecimento de classes, mas a extensão com que as necessidades e satisfações que servem à preservação do Estabelecimento é compartilhada pela população subjacente. (Marcuse, 1973a, p. 29)

É somente seguindo o desdobramento do fetichismo que tal pensamento pôde ser elaborado. É partindo da análise de tal fenômeno que se faz possível tratar do que Marcuse nomeou de falsas necessidades. Essas falsas necessidades da ideologia da sociedade industrial surgem justamente desse modo de existência onde a humanidade se coloca serva da sua própria produção, e a relação entre as pessoas se dá através das mercadorias. Desse modo, as pessoas “Encontram sua alma em seus automóveis, *hi-fi*, casa em patamares, utensílios de cozinha. O próprio mecanismo que ata o indivíduo à sua sociedade mudou, e o controle social está ancorado nas novas necessidades que ela produziu” (Marcuse, 1973a, p. 29-30) Marcuse ainda afirma que, além da mercadoria ser aparente autônoma, ela ainda doutrina, manipula e promove falsa consciência. Isso acontece porque a publicidade dessas mercadorias não vende a mercadoria em si. Vende um estilo de vida. Quando um trabalhador compra algo parecido com o do seu patrão, de certa forma ele está comprando aquele modo de vida, e em alguns momentos ele pode se sentir o patrão. Marcuse afirma que essa realidade criada está em todos os lugares e constitui essa única dimensão. E essa unidimensão é o resultado do processo de coisificação do homem, do qual Marx falava em sua teoria do fetichismo. Para Marcuse é “forma pura de servidão: existir como instrumento, como coisa (...) os próprios organizadores e administradores se tornam cada vez mais dependentes da maquinaria que eles organizam e administram” (Marcuse, 1973a, p. 49-50).

A sociedade unidimensional é a sociedade onde o fetichismo é ainda mais poderoso. Para o autor, o alcance desse feitiço é tão grande que o próprio conceito de introjeção já não consegue mais descrever tal processo. Segundo ele, o conceito de

introjeção pressupõe uma ação, de certa forma espontânea, onde o sujeito assume valores exteriores. Para o autor, no capitalismo avançado isso não acontece, pois ocorre uma identificação imediata do sujeito com a sociedade através de múltiplos processos de introjeção, resultando numa mimese.

O conceito de mimese é um tema bastante discutido entre os teóricos críticos. Para Marcuse, tal conceito se refere a uma espécie de dissolução do sujeito e entrega ao todo. É uma extrema passividade que torna o indivíduo um imitador do *ethos* da sociedade, que no caso é unidimensional. Tal teoria pode parecer extravagante e exagerada, visto que ela exclui quase toda possibilidade de autonomia do sujeito, já que este é somente um repetidor da ordem social. Muitos autores desenvolveram críticas ao pensamento marcuseano por esse viés. Marcuse teria exagerado em sua teoria da unidimensionalidade e ainda teria criado uma teoria elitista, pois em *Eros e Civilização* e *One-Dimensional man* a saída para esse imbróglio seria encontrada em grupos que não estariam sob o feitiço do pensamento unidimensional capitalista. Pode-se dividir em dois esses grupos. 1- O grupo dos que não podem fazer parte do sistema, os desempregados, os não empregáveis e os subempregados não participariam em nada do *welfare state*, e por isso não participariam da sua manutenção. 2- Os que se recusam a fazer parte do sistema, sendo estes os ativistas sociais, como os Panteras Negras, os *hippies* politizados e membros do movimento estudantil, bem como os artistas e escritores marginais, como os *beatniks*. Tal posição política foi chamada de *Nova Esquerda*. Ambos os grupos, os párias e a Nova Esquerda, não partilhariam da mentalidade capitalista por escolha ou por necessidade. Considerando o primeiro grupo, dos párias sociais, Marcuse argumenta que a as suas existências em si já seriam uma denúncia ao pensamento unidimensional, ainda que estes não possuam consciência revolucionária, isso porque as suas vidas já seriam uma acusação ao sistema capitalista, elas trariam à tona a face mais cruel desse sistema. O autor questiona a velha máxima marxista de que os proletários podem perder somente os seus grilhões. No capitalismo tardio, muitos trabalhadores usufruem do *welfare state* e outros tantos, ainda que não usufruam, podem perder, além de seus grilhões, a fantasia e as ilusões vendidas pelo sistema, que de algum modo os mantém “confortáveis”. Sendo assim, os párias seriam aqueles que realmente não possuem nada a perder, além de seus grilhões. Sobre o segundo grupo, a Nova Esquerda, Marcuse aposta em uma nova forma

de se fazer política, descentralizada, ligada aos movimentos sociais e às chamadas pautas indenitárias. Para ele, os membros da Nova Esquerda, teriam se recusado a viver sob o feitiço do capitalismo, cultivando outras formas de vidas, baseadas em valores distintos.

Desse modo, alguns autores consideram que o pensamento de Marcuse seria pessimista e elitista. Pessimista porque teria exagerado no nível de poder exercido pelo capitalismo e elitista, pois considerava que a solução estaria em grupos que não estariam sob o feitiço do pensamento unidimensional, ainda que esses grupos sejam compostos por mendigos e marginais. Tais críticas podem ser encontradas, dentre outras obras, em *A Teoria Crítica Ontem e Hoje* (1986) de Barba Freitag e também em *Mudar o mundo sem o tomar o poder* (2002) de John Holloway. Parece-me que tais críticas possuem razão de ser. Marcuse publica *One-Dimensional Man* e um novo prefácio para *Eros e Civilização* em meados da década de sessenta, desiludido com o avanço da unidimensionalidade que não se restringia aos países capitalistas, mas que também era partilhada pelos países de orientação política soviética. Contudo, o pensamento marcuseano não se encerra aí. Em 1972, ele publica *Contra-revolução e Revolta*, onde minimiza a força controladora do pensamento unidimensional, afirmando, dentre outras coisas, que existe um descontentamento com a sociedade capitalista, ainda que ele seja apolítico e não organizado. Afirma também que a cultura de amor ao trabalho e ao sacrifício não é universal, e demonstra isso através de dados sobre o absenteísmo, e ainda resgata a importância dos conselhos de trabalhadores. Marcuse não abandona o conceito de unidimensionalidade, e nem a importância de se criar valores diferentes dos valores do *Ethos* capitalista, porém, ele relativiza o poder de dominação mental do capitalismo. Já em *O fim da utopia* de 1967, ele deixa claro que a transformação social não é obra daqueles que se encontram, de certa forma, fora da unidimensionalidade, e alerta para o problema de isolamento destes. É necessário que tais grupos saiam dos seus *ghettos* para socializar a sua forma de vida e mobilizar as pessoas no sentido da mudança social. Tal alerta já fora feito em *One-dimensional Man*, e a sua preocupação em reafirmar e aclarar essa questão se dá pelo fato de que esse ponto foi muito mal interpretado. Ainda em vida, em diversas entrevistas, Marcuse deixou claro que a Nova Esquerda não substituiu o proletariado e tampouco seriam os guias da transformação social. O seu papel seria viver e propagandear um novo estilo de vida baseados em valores diferentes do capitalismo.

O pensamento de Marcuse é profundamente influenciado pelo de Marx, e a sua teoria da unidimensionalidade tem raízes não só nas obras de juventude do Mouro, mas também em suas teorias sobre a forma mercadoria, sobretudo no fetichismo. Assim como em Marx há um feitiço que torna os produtos do trabalho humano o centro das relações sociais, fazendo com que as pessoas mantenham relações enfeitiçadas, em Marcuse esse feitiço assume a alcunha de unidimensionalidade e parece ser mais poderoso nas sociedades do século XX, quando o capital assume novas e mais eficientes formas de controle. A ascensão da mídia de massa, a publicidade e a indústria cultural, dentre outras coisas, compõem a organização social que tem por objetivo criar verdades e necessidades e introjetá-las, de modo que as pessoas as aceitem como verdades incontestáveis. Em alguma medida, o espanto de Marcuse com essas novas formas de controle pode tê-lo levado a um pessimismo exagerado sobre a possibilidade de emancipação nesse arranjo social. Todavia, tudo indica que em textos posteriores a *One-dimensional Man* ele consegue se afastar dessa visão fatalista sobre uma mudança social que permita romper com o capitalismo.

Sendo assim, entender a relação entre fetichismo e unidimensionalidade se faz necessário para tratar do projeto marcuseano de mudança social, pois a mudança que Marcuse se refere é a superação do capitalismo que, segundo ele, se apresenta como uma sociedade unidimensional. Dessa forma, para superar o capitalismo, é necessário entender suas estruturas de dominação que se dão de formas muito sutis e que podem ser reveladas com o auxílio desses dois conceitos- fetichismo e unidimensionalidade.

## **2. Autogestão**

Ao pensar o seu projeto de mudança social, Marcuse primeiramente se voltou para a análise da concepção de outros filósofos. Ao examinar como tal tema aparece na história da filosofia, o autor ilustrou quais seriam suas preferências e quais os pontos que se distanciam de sua visão. Como exposto no primeiro capítulo, percebe-se que Marcuse possui um especial apreço pela teoria marxista, mas não é um mero repetidor do pensamento de Marx, nem tampouco é repetidor de algum outro marxismo criado. A sua posição em relação a isso é o que ele chama de “restauração do marxismo”. Segundo ele, é necessário prezar pela rigorosidade ao resgatar a filosofia de Marx, porém também é necessário atualizá-la de acordo com cada fase do capitalismo. Dessa forma, a mudança social que Marcuse refere-se é, antes de tudo, uma superação do capitalismo. Todavia, não se resume a isso, em suas críticas ao marxismo soviético e em sua análise sobre a utopia, o autor deixa claro que não basta acabar com o capitalismo, seria necessário transformar a sociedade qualitativamente, isto é, criar um modo de vida radicalmente diferente do modo de existência enfeitado do capitalismo. Para tal, o filósofo deixa claro que os valores e a organização da sociedade futura devem estar, ainda que não perfeitamente, presentes também no processo de mudança. É um tanto natural pensar que seja difícil que num processo de mudança hierarquizado, os dirigentes da revolução de bom grado ampliem a participação política e percam seus privilégios de direção. Se a revolução é feita pela vanguarda, a sociedade estará fadada a ser dirigida pela burocracia dos líderes revolucionários. Sendo assim, Marcuse opta por uma proposta organizativa que propõe evitar que isso aconteça: a autogestão.

O conceito de autogestão remete a um tipo de organização social horizontal, cooperativista e dependente de democracia direta. Esta forma organizativa, que primeiramente foi reivindicada pelo anarquismo, está também presente nos últimos textos de Marx, bem como foi utilizada por uma série de marxistas, que receberam o adjetivo de conselhistas, chamados também de marxistas autogestionários. Tal tema foi debatido exaustivamente por volta da década de vinte no século passado, em oposição ao marxismo-Leninismo, e aos rumos da URSS. Rosa Luxemburgo, Karl Liebknecht e Anton Pannekoek, dentre outros, compõem esse grupo de marxistas que propunham uma

forma mais horizontal de organização.

Herbert Marcuse, vivenciou o modelo autogestionário durante o tempo que foi membro da Liga Spartacus, movimento que tinha como principal referência Rosa Luxemburgo. Entretanto, o autor de *Eros e Civilização* não usa o termo autogestão (*self-management*), e sim o termo autogoverno (*self-government*). Tudo indica que na língua inglesa o termo autogestão não remete necessariamente a uma sociedade organizada de forma horizontal. Ela é mais usada para caracterizar cooperativas de trabalho, que podem ou não ambicionar e participar da construção de uma mudança social. O próprio Marcuse trata dessa questão em um texto comentando o pensamento de Rudolf Bahro, onde o termo *self-management* remete somente à organização do trabalho em fábricas e em empresas em geral. Sendo assim, parece-me que o filósofo opta pelo termo *self-government* para deixar claro de que ele não está falando somente de uma empresa gerida pelos trabalhadores e sim pela sociedade gerida pelos seus membros. Todavia, optei por não ignorar o termo autogestão, pois na bibliografia em língua portuguesa sobre tal tema, é o nome mais usado, seja se referindo a organização laboral, seja apontando uma forma de organizar a sociedade. Sendo assim, uso autogoverno e autogestão como sinônimos para apontar uma sociedade auto organizada.

O conceito de autogestão é extremamente importante para traçar a proposta marcuseana de transformação social. Marcuse apostou nos movimentos sociais como força propulsora de uma mudança social, mas deixou claro também que estes não constituiriam uma nova classe revolucionária, ou que substituiriam os trabalhadores nessa função. Para o filósofo, o processo revolucionário deve passar necessariamente pela tomada dos meios de produção pelos trabalhadores organizados de maneira autogestionária. Ou seja, não basta se organizar em cooperativas, mas sim em cooperativas que além de horizontais tenham em vista a construção de uma sociedade diferente, parecido com o processo dos *soviets* (conselhos) durante a revolução russa. Contudo, algumas especificidades sobre como isso deveria ocorrer mudam ao longo de sua obra. Em um primeiro momento, até a década de cinquenta, Marcuse acreditava que a tomada dos meios de produção seria só uma das fases da revolução, que se concretizaria com a tomada do Estado por um partido comunista. Em outro momento, após a década de

sessenta, tudo indica que ele abandona a necessidade do partido como sujeito revolucionário, bem como repensa a necessidade da revolução centrada na tomada do poder estatal.

## **2.1 O problema da hipostasiação do Estado no projeto de transformação social do marxismo soviético.**

Conforme apresentado nos tópicos anteriores, é impensável tratar do pensamento de Marcuse sem analisar a sua herança marxista. Contudo, a sua relação com o marxismo não é de mera atualização. A sua perspectiva sobre a obra de Marx e Engels é *sui generis* e se diferencia de muitas outras interpretações, até mesmo de interpretações que se consagraram ao longo da história, como a concepção Leninista. Para Marcuse, o pensamento crítico e revolucionário deveria atacar não só o capitalismo, mas também os países de orientação política soviética, pois estes seriam “formas essenciais de dominação, antirrevolucionárias e hostis ao desenvolvimento socialista” (Marcuse, 1998, p. 291). Isso porque, de acordo com Marcuse, o marxismo soviético teria criado um Estado hipostasiado.

A análise do fenômeno da hipóstase, isto é, da aparente autonomia das produções humanas, não é nenhuma novidade na tradição marxista. Vimos a hipóstase da mercadoria no capítulo anterior e agora a análise se volta à hipóstase do Estado, mais especificamente do Estado soviético. Partindo da premissa que o Estado é construído pelos seus membros, e não por uma divindade, ou coisa que a valha, pretende-se aqui compreender o motivo de existir um fosso entre o Estado e os seus membros na experiência soviética e uma burocracia que controla o Estado e se coloca acima da população. A crítica marcuseana, porém, não é exógena ao marxismo, os pressupostos da obra de Marx são levantados para contrastar com o chamado marxismo soviético. Sendo assim, esta análise não se resume a uma exegese da crítica feita por Marcuse. Pretende-se aqui, relacionar a posição dos três autores: Marx, Lenin e Marcuse, além de apresentar outros pensadores que possam contribuir para o debate.

Marx e Engels estiveram preocupados durante todas as suas vidas com a construção de uma sociedade qualitativamente diferente do capitalismo. A revolução

comunista seria a superação do sistema capitalista, onde as forças produtivas estariam nas mãos dos trabalhadores associados. Essa seria a ditadura revolucionária do proletariado, a ditadura dos trabalhadores organizados contra a burguesia. Os interesses dos trabalhadores e da burguesia são incompatíveis, o capitalista precisa explorar a força de trabalho do trabalhador para que possa valorizar valor. Sendo assim, a ditadura revolucionária do proletariado deve ser a eliminação da sociedade de classes, com o objetivo de colocar todos no mesmo patamar de produtores. Contudo, essa ideia de revolução teve que ser atualizada e pensada de acordo com cada especificidade conjuntural. O primeiro impasse para a realização desse projeto de transformação é que, supostamente, a classe trabalhadora foi alienada do seu papel histórico pela integração ao sistema capitalista. Em 1902, no seu texto *O que fazer?*, Lenin expõe a necessidade da criação de uma vanguarda revolucionária que “iluminaria” a classe operária.

Ora, o portador da ciência não é o proletariado, mas os intelectuais burgueses: foi do cérebro de certos indivíduos dessa categoria que nasceu o socialismo contemporâneo, e foram eles que o transmitiram aos proletários intelectualmente mais evoluídos, que o introduziram, em seguida, na luta de classe do proletariado onde as condições o permitiram. Assim, pois, a consciência socialista é um elemento importado de fora (von Aussenhineigetranses) na luta de classe do Proletariado, e não algo que surgiu espontaneamente (ur wüchsig). (Lenin, 2006 p. 20)

Em *O Estado e a revolução* (1917), Lenin retoma esse tema da consciência revolucionária ao afirmar que:

Educando o partido operário, o marxismo forma a vanguarda do proletariado, capaz de tomar o poder e de conduzir todo o povo ao socialismo, capaz de dirigir e de organizar um novo regime, de ser o instrutor, o chefe e o guia de todos os trabalhadores, de todos os explorados, para a criação de uma sociedade sem burguesia, e isto contra a burguesia (Lenin, 2011, p. 60).

Dessa forma, esses proletários intelectualmente mais desenvolvidos devem ser os encarregados de levar a consciência “de fora” para “dentro” dos trabalhadores. Nessa proposta, surge a necessidade do Partido centralizado como lugar dessa vanguarda que hospeda a consciência socialista. A organização dos trabalhadores associados passa a ser a organização do Partido que tem o papel de centralizar e guiar o processo revolucionário. Segundo Marcuse, essa concepção de organização faz com que o proletariado deixe de ser o sujeito revolucionário.

A estratégia comunista da ditadura do partido é a resposta ao aburguesamento da classe operária. Se a revolução só pode ser lavada a cabo pela classe operária, que no entanto foi alienada de sua tarefa por meio de sua integração ao sistema do capital, então a revolução pressupõe uma ditadura da “vanguarda” revolucionária sobre a classe operária integrada. Isso torna a classe operária objeto da revolução que só pode passar a ser sujeito por intermédio da manipulação organizada do Partido. A ditadura comunista sobre o proletariado se torna o primeiro passo para uma ditadura do proletariado. (Marcuse, 1999, p. 296)

Nessa estratégia, os trabalhadores, se ainda ansiarem por uma revolução, devem submeter-se à estrutura vertical do Partido centralizado, aceitando sua burocracia e suas hierarquias. Sob a égide dessa ideia de processo revolucionário, já não se conta com a participação direta dos trabalhadores no processo de mudança. Esse processo agora passa por instâncias burocráticas de centralização, de modo que os trabalhadores deixam de ser os sujeitos e passam a ser representados pela vanguarda revolucionária que irá guiá-los. Como exemplo histórico desse processo, podemos analisar a relação entre o Partido Bolchevique (Leninista) e os Sovietes, conselhos operários que compuseram a revolução russa de 1917. De acordo com o historiador alemão Rudolf Rocker, o Partido de Lenin “não podia simpatizar com a instituição ultrapassada do sistema dos conselhos” (Rocker, 2007, p. 45). Contudo, as lideranças soviéticas tiveram que lidar com essa força não centralizada e horizontal que eram os conselhos operários, pois eles representavam uma grande parte da mobilização que desaguou da revolução russa. Ainda segundo Rocker, as lideranças do Partido bolchevique “tiveram de acomodar-se, de bom ou mau grado, com essa herança, muito duvidosa a seus olhos. Toda atividade tendeu, então, a despojá-los pouco a pouco de todo o poder e subordiná-los ao governo central” (Rocker, 2007, p. 45)

De acordo com Marcuse, essa proposta revolucionária não corresponderia exatamente ao que foi teorizado pelo autor d’*O Capital*. Segundo ele, “A formação da teoria do Marxismo Soviético se desenvolve tendo como base as interpretações que Lenin fez do marxismo. A teoria soviética não se voltou às fontes primárias da teoria marxista.” (Marcuse, 1973b, p. 45). Ainda que Marx não tenha proposto nenhum sistema socialista, como afirmado pelo próprio nas glosas marginais a Adolf Wagner, existem algumas indicações que podem ajudar a esclarecer essa questão. Em *Crítica ao programa de Gotha* (1875), Marx faz uma distinção entre duas fases que comporiam a sociedade pós-

revolucionária. Na primeira fase há um período de ajustamento onde a cada um é dado de acordo com a sua capacidade. Nessa etapa, ainda existe “a subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho e, com ela, o contraste entre o trabalho intelectual e o trabalho manual” (Marx, 2012, p. 32). Tal afirmação pode causar estranheza, porém é preciso lê-la tendo como chave hermenêutica a autodeterminação do trabalhador. Marx estava ciente que uma mudança qualitativa da sociedade não aconteceria repentinamente, e nem sem sacrifício. Nesse sentido, ele imagina que a labuta ainda seja necessária mesmo numa sociedade pós-capitalista. Entretanto, essa labuta possui um fim distinto do trabalho alienado da sociedade capitalista. Se há subordinação à divisão do trabalho, é para preparar o terreno e findar com o trabalho exaustivo. Sobre essa questão, Marcuse traz uma interessante contribuição ao afirmar que “Se alguma coerção tivesse de ser aplicada, sê-lo-ia pelos próprios coagidos. Não haveria órgãos estatais encarregados da coerção, funcionando à parte e a cima dos trabalhadores associados, pois estes mesmos seriam o Estado” (Marcuse, 1973b, p. 30).

Para melhor compreender a perspectiva de Marx a respeito dessas questões, faz-se necessário trazer à tona a sua análise da experiência da comuna de Paris, presente sobretudo em *Guerra civil na França* (1872). Em tal obra, o autor deixa clara a necessidade do autogoverno dos trabalhadores e pode-se perceber uma grande diferença entre esta perspectiva e a proposta centralista do marxismo soviético.

A Comuna era composta de conselheiros municipais eleitos por sufrágio universal nos diversos distritos da cidade. Eram responsáveis e substituíveis a qualquer momento. A Comuna devia ser, não um órgão parlamentar, mas uma corporação de trabalho, executiva e legislativa ao mesmo tempo (...) Nas mãos da Comuna concentrou-se não só a administração municipal, mas toda iniciativa exercida até então pelo Estado (Marx, 1973, p. 72-73)

Analisando atentamente essa passagem, pode-se extrair três conceitos que definem a proposta de Marx. Primeiro, nota-se a importância do sufrágio, sendo assim os conselheiros são eleitos. Após a eleição, os conselheiros mantêm-se sob o controle da população pois o mandato revogável os torna substituíveis. Contudo, para realmente evitar a criação de uma casta de conselheiros superiores é necessário ainda outra medida que Marx preocupou-se em frisar, a responsabilidade. Com essa medida, pretende-se que o conselheiro não se emancipe em relação à comuna. Ele é eleito, não para propor o que ele achar melhor, mas para ser o responsável em representar os anseios da comuna. Essa

proposta remete a um mandato do tipo imperativo, que se contrapõe ao mandato livre onde o representante tem o poder de tomar as suas próprias decisões. Segundo Mauro Moura, em *Os mercadores o templo e a filosofia* (2004), a proposta de organização do Estado, para Marx é “uma democracia direta, onde os representantes do povo só o seriam, enquanto e na medida em que representassem *ipso facto*, os interesses de seus eleitores” (Moura, 2004, p. 247). Dessa forma, percebe-se a preocupação de Marx em manter o poder das decisões com os próprios trabalhadores sem que representantes possam decidir por eles. Percebe-se também a preocupação em criar e manter a decisão coletiva como algo incontornável. Comparando essa exposição com a proposta do marxismo soviético é nítida a diferença. Enquanto Marx dedica-se em trabalhar com algo que garanta soberania da decisão coletiva. Lenin, parece, se colocar na direção oposta. Para ele: “não existe absolutamente nenhuma contradição de princípio entre o democratismo soviético {isto é, socialista} e a aplicação do poder ditatorial de indivíduos” (Lenin, 1977, p. 472). Isso porque "desenvolvimento e consolidação, precisamente no interesse do socialismo, exige a obediência sem reservas das massas à vontade única dos dirigentes” (Lenin, 1977, p. 472). Em outra passagem Lenin define mais especificamente como deve ser o funcionamento do sistema de produção socialista.

Quanto à segunda questão, do significado precisamente do poder ditatorial unipessoal do ponto de vista das tarefas específicas do momento presente, devemos dizer que toda a grande indústria mecanizada — isto é, precisamente a fonte e a base material, produtiva, do socialismo — exige uma unidade de vontade absoluta e rigorosíssima que dirija o trabalho comum de centenas, milhares e dezenas de milhares de pessoas. Tanto tecnicamente como economicamente e historicamente esta necessidade é evidente e quantos pensaram no socialismo sempre a reconheceram como sua condição. Mas como pode ser assegurada a mais rigorosa unidade de vontade? Por meio da subordinação da vontade de milhares à vontade de um só. (Lenin, 1977, p. 474)

Tudo indica que Marx estava preocupado em criar uma sociedade onde o poder político estivesse nas mãos dos trabalhadores, bem como o poder sobre a produção estivesse com os produtores. Por outro lado, Para Lenin, não seria possível dissolver o poder entre tantas pessoas, o funcionamento de uma sociedade industrial é muito complexo e seria necessário o controle de uma única pessoa. Sendo assim, os produtores deveriam submeter-se à vontade desse dirigente. Entretanto, faz-se necessário frisar que a ditadura unipessoal proposta por Lenin segue uma lógica de representação da classe operária. Ainda que o controle não esteja exatamente com os trabalhadores, o comitê

central tem o dever de consultar a base e agir de acordo com suas necessidades. Sendo assim, a vontade desse ditador seria, em tese, a vontade dos representados.

Por outro lado, esse poder unipessoal na União Soviética também pode ser posto em xeque. Para Marcuse, apesar da proposta soviética criar uma casta de dirigentes, essa burocracia não é hegemônica e tampouco permite que uma só pessoa tenha todo o poder. Segundo ele:

O poder pessoal, mesmo se efetivamente institucionalizado, não define o controle social. A ditadura de Stalin pode ter sobrepujado todos os interesses divergentes, devido ao seu poder real. Entretanto, esse poder pessoal estava, ele próprio sujeito às necessidades do sistema social, de cujo funcionamento permanente dependia. Além disso, essas necessidades eram determinadas – bem mais que num grau estritamente necessário – também pelos interesses que controlavam a base industrial e agrícola, bem como pelos da polícia e do exército (...) Assim, na nossa tentativa de localizar o centro do poder, somos obrigados a abandonar a ditadura pessoal para nos confortarmos com a alternativa acima descrita.

Contudo, parece não haver um grupo homogêneo separado, ao qual se possa atribuir validamente o controle social. O grupo dirigente supremo está ele próprio em constante mudança, e compreende “representantes” de várias burocracias (ou de ramos das burocracias). (Marcuse, 1969a, p.106)

De acordo com Marcuse, a sociedade soviética mantém o fosso que separa dirigentes e dirigidos, porém os dirigentes também não organizam a sociedade racionalmente. Apesar de Lenin ter prescrito a criação de um ditador, a burocracia “estabelece limites, para além dos quais não pode avançar a monopolização do poder, sob pena de subverter a estrutura do poder soviético.” (Marcuse, 1969a, p. 107). Dessa forma, pode-se perceber como a visão marcuseana se afasta daquela que analisa a história da URSS através dos seus líderes. Em contraste com essa concepção, Marcuse vê no movimento do marxismo soviético um movimento com a direção hipostasiada. Se não há o controle direto dos trabalhadores, nem existe um poder unipessoal e tampouco um grupo hegemônico que governe, o Estado Soviético é hipostasiado, é fruto de uma trama de burocracias onde cada uma representa seus próprios interesses.

Sendo assim, Marcuse entende que a hipóstase do Estado surge da burocracia criada pela vanguarda. Ao transferir o poder de emancipação dos próprios trabalhadores para a vanguarda revolucionária, a concepção Leninista hierarquiza a organização e cria uma divisão entre dirigentes e dirigidos. Em *O Estado e a Revolução* Lenin propõe que o

Estado seja gerido por todos os seus membros e tenha como horizonte a sua desintegração, porém somente num estágio avançado do comunismo.

Recenseamento e controle, eis as principais condições necessárias ao funcionamento regular da sociedade comunista na sua Primeira fase. Todos os cidadãos se transformam em empregados assalariados do Estado, personificado, por sua vez, pelos operários armados. Todos os cidadãos se tornam empregados e operários de um só truste universal de Estado. Trata-se apenas de obter que eles trabalhem uniformemente, que observem a mesma medida de trabalho e recebam um salário uniforme (Lenin, 2011, p. 152).

Portanto, tudo indica que, de acordo com Lenin, a sociedade no período pós revolucionário não pode ser comandada pelos trabalhadores, e sim pelo Estado através de seus “operários armados”. É necessário frisar que a proposta Leninista é manter essa divisão da sociedade somente na primeira fase do comunismo. Contudo, diversos fatores como o atraso tecnológico da Rússia e a constante ameaça de guerra (interna e externa), teriam tornado necessária manutenção dessa partição. Todavia, outros marxistas distantes da proposta soviética, teceram diversas críticas à necessidade de manter tal divisão. Sobre essa questão, Pannekoek afirmou que:

Na revolução, os bolcheviques, tendo adotado o nome de Partido Comunista, puderam obter a vitória porque escolheram como um princípio orientador a luta de classe das massas trabalhadoras contra a burguesia. Assim, Lenin e seu partido foram considerados, na teoria e na prática, os mais eminentes representantes do marxismo.

Porém, logo emergiria uma contradição. Um sistema de capitalismo de Estado na Rússia tomou forma e, definitivamente, sem desviar dos princípios estabelecidos por Lenin em *O Estado e a Revolução*, por exemplo, mas ajustando-os. Havia surgido uma nova classe, a burocracia que domina e explora o proletariado (Pannekoek, 2004, p. 257-258).

Ainda sobre essa questão, o marxista neerlandês afina sua crítica ao afirmar que:

O sistema econômico da Rússia é capitalismo de Estado, lá chamado socialismo de Estado ou até mesmo, às vezes, comunismo, onde a produção é dirigida por uma burocracia estatal sob as ordens do Partido Comunista. Esta burocracia do Estado, [altos funcionários] que formam a nova classe dominante, tem a produção e, portanto, a mais valia, enquanto os trabalhadores recebem apenas os salários, formando assim uma classe explorada (Pannekoek, 2004, p. 375).

Percebe-se que o tom da análise feita por Pannekoek é de acusação ao sistema soviético. Porém, a passagem aqui exposta de *O Estado e a revolução*, mostra que tornar os cidadãos funcionários assalariados do Estado foi a proposta original da revolução. Tal

proposta poderia ser considerada contraditória aos ideais socialistas, todavia não é possível desconsiderar a conjuntura histórica que a URSS estava submetida. Tendo em mente que a Rússia era um país praticamente agrário antes de dezessete, o centralismo e a burocracia estatal foi o preço que os bolcheviques tiveram que pagar para transformar a economia russa. Além disso, é necessário também levar em consideração a guerra contra os inimigos internos e externos. O “comunismo de guerra” se tornou, para os bolcheviques, a única opção viável para a manutenção do Estado revolucionário. Assim sendo, a questão revela-se bastante complexa, com muitas variáveis. Marcuse, ao analisar esse processo, afirma que, mesmo levando em conta as considerações acerca do contexto social, o movimento do Estado soviético não contava com somente uma alternativa.

Isto não quer dizer que as políticas que determinaram o rumo da sociedade soviética (como por exemplo, a industrialização stalinista), fossem uma necessidade inexorável. Havia alternativas, mas tratava-se de alternativas históricas, “escolhas” que se apresentaram mais às classes que realizaram a luta social do período entre guerras que ao arbítrio da liderança soviética (Marcuse, 1969a, p. 18-19).

A análise marcuseana vai ainda mais além ao tratar do desdobramento do desenvolvimentismo.

A perfeição tecnológica do aparelho produtivo domina governantes e governados, ainda que acentuando as diferenças entre ambos. A autonomia e a espontaneidade ficam confinadas ao nível da eficiência e do desempenho dentro dos padrões estabelecidos. O esforço intelectual, a pesquisa, torna-se apanágio dos engenheiros, dos especialistas, dos administradores. A vida privada e as horas de lazer são encaradas como um descanso do trabalho, conforme as ordenações e emanadas do aparelho geral. A discordância é encarada não só como um crime político, mas também como uma estupidez técnica, sabotagem, danificação da maquinaria. A Razão não é nada mais que a racionalidade do todo, o funcionamento ininterrupto e o crescimento do aparelho. A experiência de harmonia entre o interesse individual e o geral, entre a necessidade social e humana, continua a ser uma simples promessa (Marcuse, 1969a, p. 82-83).

A hipótese surge mais uma vez. O teórico crítico afirma que o rumo da sociedade soviética não é dado pelos seus dirigentes, pois estes estariam sob o domínio da ideia da “perfeição tecnológica”. Tal forma de encarar o desenvolvimento gerou, segundo Marcuse, uma moralidade comunista. A necessidade de desenvolvimento técnico e produção econômica que visava ultrapassar os países ocidentais desenvolvidos em termos de produtividade, teria criado um culto à labuta e ao sacrifício.

Os valores morais convergem na subordinação do prazer ao dever – o dever de dar tudo o que se tem pelo Estado, pelo Partido e pela sociedade. Traduzindo para a moralidade privada, isso significa relações estritamente monogâmicas, tendo como objetivo a reprodução e a educação dos filhos; a disciplina e a “performance” competitiva na divisão estabelecida de funções; e atividades recreativas com o objetivo de descansar do trabalho e para o trabalho, e não como um fim em si mesmo. É em todos os aspectos, uma *moralidade competitiva de trabalho* com uma rigidez maior que a da moralidade burguesa (Marcuse, 1969a, p. 210).

Lenin tinha como meta superar os países ocidentais, e para tal se valeu da mesma moralidade. A partir disso, pode-se compreender a famosa definição de socialismo por ele cunhada: poder soviético mais eletricidade. Dessa forma, o revolucionário russo esperava vencer o atraso da Rússia, livrando-a da barbárie. Para tanto, estava disposto a pagar o preço necessário.

Enquanto a revolução tardar ainda «em nascer» na Alemanha, a nossa tarefa é aprender com os alemães o capitalismo de Estado, transplantá-lo com todas as forças, não regatear métodos ditatoriais para acelerar a sua transplantação, mais ainda do que Pedro acelerou a transplantação do ocidentalismo para a bárbara Rússia, não se detendo perante meios bárbaros de luta contra a barbárie. Se entre os anarquistas e socialistas-revolucionários de esquerda existem homens (recurso involuntariamente os discursos de Karéline e Gué no CEC) capazes de raciocinar à Narciso de que não é próprio de nós, revolucionários, «aprender» com o imperialismo alemão, é preciso dizer uma coisa: uma revolução que acreditasse seriamente em semelhantes homens perder-se-ia irremediavelmente (e muito merecidamente) (Lenin, 1977, p.289).

Estas palavras foram proferidas em 1918 e nos ajudam a compreender os métodos e os rumos da revolução russa. De acordo com Marcuse, o foco na industrialização teria não só criado uma moral do trabalho, mas também teria feito a revolução perder os seus valores humanísticos, ao passo que, mesmo as conquistas progressistas que houveram no campo moral, seriam um resultado acidental do desenvolvimentismo. A emancipação da mulher, por exemplo, seria o resultado de uma emancipação para o trabalho que aumentaria a produtividade da URSS.

Como mostrado há algumas páginas, Marx estava cômico de que haveria etapas no processo revolucionário, e que na primeira fase haveria uma “subordinação escravizadora dos indivíduos à divisão do trabalho” (Marx, 2012, p. 32), contudo parece não haver nenhuma indicação de que a subordinação dos trabalhadores seria à burocracia.

Da mesma forma, a “Associação de homens livres” proposta por Marx parece distante, da ideia de transformar os trabalhadores empregados assalariados do Estado, como exposto em *O Estado e a revolução*.

Ao longo de *Marxismo Soviético* (1969), bem como de outros textos como *33 teses* (1947) e mesmo em *Contra-revolução e Revolta* (1972), Marcuse esforça-se para afastar a “concepção original” do marxismo ou a “teoria marxista ortodoxa”, da sua versão usada pela União Soviética, que ele denominava “marxismo soviético”. Ocorre, porém que, apesar da relevância de sua crítica, ela se mostra um tanto quanto enviesada. Ao expor o que seria a concepção original do conceito marxista da transição ao socialismo, Marcuse seleciona as obras de Marx que direcionem mais pra uma concepção de autogoverno. O teórico crítico se vale das obras da alta maturidade, como a *Crítica ao Programa de Gotha* e *Guerra Civil na França*, pois via nesses textos uma confirmação de suas aspirações “conselhistas” que havia herdado, sobretudo, de Rosa Luxemburgo. Todavia, parece que essa interpretação libertária não é a única possível de ser feita. De acordo com Daniel Guérin, conhecido por aliar marxismo e anarquismo, a princípio, a proposta de mudança social de Marx e Engels era de fortalecimento do Estado, e que somente após a discussão com os anarquistas e a experiência da Comuna de Paris é que essa concepção se transforma. Segundo Bakunin, o programa de dez pontos apresentado no *Manifesto* (dentre outras teses de Marx), está diretamente ligado a um fortalecimento do Estado, que criaria uma sociedade ditatorial. Sobre essa questão, em 1871 discorre da seguinte maneira:

No Estado popular do Sr. Marx, dizem-nos, não haverá absolutamente classe privilegiada. Todos serão iguais, não somente do ponto de vista jurídico e político, mas também do ponto de vista econômico. Pelo menos no-lo prometem, ainda que eu duvide muito que, da maneira como procedem e na via que querem seguir, possam algum dia cumprir sua promessa. Não haverá, portanto, mais nenhuma classe, mas um governo, e, observai-o bem, um governo excessivamente complicado, que não se contentará em governar e administrar as massas politicamente, como o fazem hoje todos os governos, mas que ainda as administrará economicamente, concentrando, em suas mãos, a produção e ajusta repartição das riquezas, a cultura da terra, o estabelecimento e o desenvolvimento das fábricas, a organização e a direção do comércio, enfim, a aplicação do capital à produção pelo único banqueiro, o Estado. Tudo isso exigirá uma ciência imensa e muitas cabeças transbordantes de cérebro nesse governo. Será o reino da inteligência científica, o mais aristocrático, o mais despótico, o mais arrogante e o mais desprezível de todos os regimes. Haverá uma nova classe, uma nova hierarquia de doutos reais e fictícios, e o mundo se dividirá em uma minoria dominando em nome da

ciência, e uma imensa maioria ignorante. E, então, cuidado com a massa dos ignorantes! Tal regime não deixará de provocar seríssimos descontentamentos nessa massa, e, para contê-la, o governo iluminador e emancipador do Sr. Marx precisará de uma força armada não menos séria. Isso porque o governo deve ser forte, diz o Sr. Engels, para manter na ordem esses milhões de analfabetos cuja sublevação brutal poderia tudo destruir e tudo derrubar, mesmo um governo dirigido por cabeças transbordantes de cérebro (Bakunin, 2001, p. 43)

Ainda sobre essa questão, Guérin afirma que:

No Manifesto Comunista de 1844, Inspirado por Louis Blanc, [Marx e Engels] haviam adotado a muito confortável solução estatista. Porém, mais tarde, sob a influência Comuna de 1871 e sob a pressão dos anarquistas, vão moderar este estatismo e consentirão em transferir a produção "Para as mãos dos indivíduos associados" (Guérin, 1973, p. 30).

Percebe-se que a previsão feita por Bakunin ao analisar as teses de Marx não se encontra distante do resultado da análise marcuseana sobre a realidade do sistema soviético. O aparato burocrático teorizado e criado por Lenin, é visível na crítica bakuninista. Guérin concorda com Bakunin, mas defende a tese que há uma mudança de perspectiva na obra de Marx. Além de apresentar propostas diferentes em seus livros posteriores, ainda haveria certa revisão do *Manifesto* através de um novo prefácio da edição alemã de 1872. Nele, ainda que o autor defenda que “os princípios gerais desenvolvidos neste Manifesto conservam, grosso modo, ainda hoje a sua plena correção” (Marx, 1997, p. 5), afirma que:

Este passo teria sido hoje, em muitos aspectos, redigido de modo diferente. Face ao imenso desenvolvimento da grande indústria nos últimos vinte e cinco anos e, com ele, ao progresso da organização do partido da classe operária, face às experiências práticas, primeiro da revolução de Fevereiro, e muito mais ainda da Comuna de Paris (12)— na qual pela primeira vez o proletariado deteve o poder político durante dois meses —, este programa está hoje, num passo ou noutro, antiquado. A Comuna, nomeadamente, forneceu a prova de que «a classe operária não pode simplesmente tomar posse da máquina de Estado [que encontra] montada e pô-la em movimento para os seus objectivos próprios». (Ver *A Guerra Civil em França. Mensagem do Conselho Geral da Associação Internacional dos Trabalhadores*, edição alemã, p. 19, onde isto é desenvolvido) (Marx, 1997, p. 5)

Dessa forma, ainda que Marx não repudie e nem mude totalmente o conteúdo do manifesto, parece que a sua posição acerca do Estado se torna algo diferente na última fase de sua vida, e é justamente sobre essa última fase que se apoia Marcuse para validar seus anseios autogestionários. Portanto, apesar da crítica feita pelo filósofo berlinense, alcançar pontos importantes, a sua defesa de um marxismo verdadeiro mostra-se inconsistente na medida que a sua visão de marxismo também é um recorte específico.

Nesse sentido, valeria mais propor um marxismo diferente do marxismo soviético no lugar de defender um verdadeiro marxismo.

Como conclusão de sua análise da questão soviética, Marcuse afirma que o marxismo soviético, é na verdade uma ideologia do marxismo, devido às dissonâncias, que ele teria percebido, entre o proposto por Marx e o que foi teorizado e efetivado na União Soviética. Contudo, tal posição parece não considerar outros aspectos, por exemplo, a conjuntura histórica. Quando os revolucionários de dezessete ascenderam ao poder, a teoria teve que se tornar prática e um novo mundo surgiu. Nesse mundo, as ideias formuladas anteriormente não davam mais conta. Em um discurso para o comitê central em 1922, Lenin proferiu as seguintes palavras:

Até agora ninguém poderia ter escrito um livro sobre este tipo de capitalismo porque é a primeira vez na história que temos algo semelhante. Todos os livros mais ou menos inteligíveis sobre o capitalismo de Estado que até agora apareceram foram escritos sob condições e numa situação em que o capitalismo de Estado era capitalismo. Agora as coisas são diferentes e nem Marx nem os marxistas poderiam prever isso. Nós não devemos olhar para o passado... O capitalismo de Estado é a forma de capitalismo mais inesperada e absolutamente imprevisível porque ninguém poderia prever que o proletariado pudesse conquistar o Poder num dos países menos desenvolvidos do mundo e devesse primeiramente procurar organizar a produção e a distribuição em larga escala para o campesinato, e então, descobrindo que não poderia fazer isso em razão do baixo padrão cultural, devesse buscar os serviços do capitalismo. Ninguém poderia prever, mas isso é um fato indiscutível (Lenin apud Rodrigues; De Fiore2010, p19).

A crítica ao marxismo soviético não visa uma condenação de toda teoria e prática relacionada a URSS, muito menos espera-se aqui abarcar todas as dimensões do que foi a experiência soviética. Revelar tais dimensões demandaria a posição de objeto central de uma pesquisa. A intenção aqui, por outro lado, é apontar algumas diferenças entre a perspectiva autogestionária e a teoria Leninista. Em suma podemos afirmar que: 1- ainda que a ideia Leninista seja a formação de um comitê central que esteja em sintonia e atenda as demandas da população, isso não é o mesmo que o autogoverno da população. 2- mesmo que a proposta de uma burocracia dirigente, que comande os trabalhadores sirva somente para a primeira fase do comunismo, isso não representa uma autodeterminação do proletariado.

Ainda que Marcuse tenha caracterizado o marxismo soviético como uma ideologia do marxismo, não pretende invalidar todo Leninismo, mas sim investigar o movimento de burocratização da URSS. A sua conclusão é que devido à criação de uma vanguarda separada da população, responsável por guiar o processo revolucionário e a sociedade pós revolucionária, o poder não está diretamente com os trabalhadores. Por outro lado, o poder também não estava somente com uma pessoa, como proposto por Lenin, e tampouco estaria em apenas um grupo. A tese de Marcuse é que o movimento da União Soviética seria resultado da relação entre as diversas burocracias criadas. Sendo assim, como não há uma direção, é como se o Estado soviético tivesse vida própria, ou seja um Estado hipostasiado.

## **2.2 A importância da Utopia.**

Em sua análise das teorias de mudança social na década de trinta e quarenta, Marcuse já havia demonstrado certo interesse por pensadores do chamado socialismo utópico. Com o passar do tempo, esse interesse foi se desenvolvendo e o próprio conceito de utopia passou a ter grande relevância.

Utopia é um termo criado pelo inglês Thomas More para intitular a sua sociedade perfeita. Esta nova palavra é formada pelo prefixo de negação “u” e pelo substantivo “tópos”, que significa, lugar. Dessa forma, a sociedade perfeita de More não está em lugar nenhum, ou melhor, está em um “não lugar”. Com isso, ele quer afirmar que a sua proposta de sociedade não é representada por nenhuma sociedade existente, ou que já existiu. Sendo assim, a utopia é algo que não é real. Posteriormente ao advento desse neologismo, o termo passou a figurar frequentemente nos argumentos contrários às propostas de grandes mudanças sociais. Segundo Marcuse:

O conceito de utopia é usado com muita frequência para depreciar ou rejeitar toda ideia ou ponto de vista claro que ultrapasse os quadros da ordem reinante. Se um grego culto do século V antes de cristo tivesse dito que seria inteiramente possível uma sociedade sem escravidão, uma sociedade que não fosse baseada na escravidão, teriam caracterizado essa afirmação como utopia ou ter-se-iam recusado a discutir sobre isso (Marcuse, 1969b, p. 126)

A teoria de mudança social tecida por Marcuse, ao longo de sua obra, é

comumente taxada de utópica por propor uma mudança radical da sociedade. Para o filósofo da Teoria Crítica, não se trata apenas de garantir direitos mínimos, nem da distribuição de renda, nem da luta por reconhecimento. O anseio de Marcuse é a construção de uma sociedade qualitativamente diferente através de uma revolução total, uma mudança em todos os âmbitos, isso abrange, inclusive, uma mudança no próprio homem. Assim como More, Marcuse também parte da crítica da sociedade existente para propor a sua alternativa. Como vimos, para a sua crítica, ele se vale primariamente do marxismo, ou seja, ele parte da crítica ao capitalismo. Segundo ele, apesar das aparentes estabilidade e liberdade propagandeadas pelos países capitalistas, o que existe na verdade é um sistema de exploração do homem e da natureza. Necessidades de consumo são criadas e manipuladas para fazer girar a roda da economia burguesa. Essas necessidades apresentam-se, basicamente, através da obsolescência programada e da produção de supérfluos. Sendo assim, quando se é necessária a produção de supérfluos, faz-se necessária a exploração cada vez maior do homem e da natureza.

Ainda que Marcuse concorde com a crítica marxista do capitalismo, ele cria um marxismo singular que, como mostrado nos tópicos passados, afasta-se da concepção soviética. Segundo ele, seria necessário uma espécie de atualização da teoria marxista, pois ela teria sofrido uma espécie de ritualização, ocasionando a sua petrificação. Isto quer dizer que, segundo Marcuse, o marxismo teve sustado o seu movimento dialético.

Evidentemente, os conceitos usados para analisar o capitalismo do século XIX e dos começos do século XX não podem ser aplicados à sua fase atual; sendo conceitos históricos, contêm em si mesmos índices históricos e a estrutura que elas analisam é uma estrutura histórica. Certo, capitalismo é capitalismo em todas as suas faces e a sua organização do modo de produção está subentendida em todo o seu desenvolvimento. Contudo, as capacidades do modo de produção também se desenvolvem e essas mudanças afetam a base e a superestrutura. (Marcuse, 1973b, p. 40)

Marcuse não nega a teoria marxista, e nem considera que o capitalismo de meados para final do século XX seja essencialmente diferente do capitalismo do século XIX. Contudo, ao não analisar o capitalismo de acordo com as dinâmicas próprias de cada época, a teoria acaba por adquirir um caráter “abstrato, remoto”(Marcuse, 1973b, p. 41). Para além da atualização da interpretação marxista, o marxismo de Marcuse ocupa-se em

abrançar a dimensão subjetiva das produções sociais, que segundo ele, foi negligenciada pelo marxismo soviético. Com isso, ele espera uma mudança que transcenda o plano econômico. A ideia é uma transformação nos valores, criando uma nova sociedade com homens e mulheres diferentes. Segundo ele, “A abolição do modo capitalista de produção, a socialização, a eliminação das classes são apenas as condições para a libertação do indivíduo” (Marcuse, 1999, p. 272). Dessa forma, a proposta é uma sociedade qualitativamente diferente onde o fim do capitalismo é somente uma parte do processo que envolve construir novas relações sociais, bem como uma nova relação do homem com a natureza.

A luta contra a liberdade reproduz-se na psique do homem, como a autorrepressão do indivíduo reprimido, e a sua autorrepressão apóia por seu turno os senhores e suas instituições. Essa dinâmica mental que Freud desvenda como a dinâmica da civilização. (Marcuse, 1975, p. 36)

Marcuse vê na sociedade capitalista, não só um sistema que impede materialmente a libertação, mas principalmente como um sistema que mantém uma ofensiva para manter a repressão no interior das pessoas. Dessa forma há uma espécie de servidão voluntária, onde os indivíduos acabam por compactuar com a estrutura de dominação

Baseado nisso, Marcuse irá questionar a necessidade de tal sacrifício e opressão. “Não será possível viver sem essa estúpida, exaustiva e interminável labuta – viver com menos esbanjamento, menos plásticos, menos *gadgets* mas como mais tempo e mais liberdade?” (Marcuse, 1973b, p. 31). Partindo da crítica, ele proporá valores que sirvam para cultivar a liberdade e para melhor liberar as potencialidades humanas de realização. Desse modo, dentre outras coisas, a labuta deverá dar lugar ao cultivo do ócio, a competitividade deverá ser trocada pelo mutualismo, e principalmente a autonomia deverá surgir no lugar da heteronomia.

Por outro lado, além da crítica e da proposição de valores, Marcuse aproxima-se dos socialistas utópicos como Fourier e Saint-Simon, pois esses também teriam se preocupado em apresentar a forma de organização de tal sociedade futura. Para ele, é necessário ter em mente os valores e o tipo de organização da sociedade almejada por três motivos. Primeiramente, é necessário que se tenha claro o que se propõe criar para que seja possível comparar com o modelo de sociedade atual para oferecer uma alternativa

melhor. Em segundo lugar, é importante para que se possa discutir a sua viabilidade prática. E por último, é necessário esboçar teoricamente o modelo de sociedade porque “Precisamos nos esforçar para sermos, aqui e agora, os novos homens e mulheres que queremos criar. Devemos mostrar, ainda que de modo imperfeito, o modo do ser humano futuro” (Marcuse, 1999b, p. 82).

Em relação à organização, o autor propõe uma espécie de “socialismo libertário”, por vezes chamado também de “comunismo democrático.” Marcuse mantém-se fiel à proposta marxista da necessidade de dissolução do capitalismo, contudo ele não concorda com o sistema de partido único e com direção centralizada. Sendo assim, devido à importância dada por Marcuse de se imaginar uma sociedade futura, ele propõe um movimento contrário ao proposto por Engels. A proposta é de um “socialismo que leve da ciência à utopia” (Marcuse, 1969a, p. 14). Ou até mesmo que vá “de Marx à Fourier.” (Marcuse, 1969b, p. 21) Com isso, Marcuse não quer dizer que se deve abandonar Marx e ir ao encontro de Fourier, mas que se deve partir da análise concreta da sociedade capitalista feita por Marx (socialismo científico), para imaginar e propor uma sociedade diferente, assim como fez Fourier (socialismo utópico).

Em um debate com Raymond Aron, Marcuse definiu qual seria o seu conceito de democracia. Uma sociedade democrática seria “uma sociedade em que os indivíduos decidem coletivamente a respeito da construção e da condução da vida econômica e política e na qual cada indivíduo tem as mesmas oportunidades de desenvolvimento pessoal” (Marcuse, 1999b, p. 127)

Esta proposta de organização pode soar um tanto abstrata, pois ela surge da negação de experiências anteriores. Contudo, a sua aplicação prática pode ser melhor entendida ao relacionarmos essa ideia à experiências práticas. Para exemplificar a sua ideia, Marcuse recorre à experiência do marxismo conselhistas. Essa experiência se valeu de um tipo de democracia direta, onde a autoridade fundamental estaria nas decisões provenientes das assembleias.

“As assembleias locais elegeriam delegados, pessoas que teriam que defender as necessidades, aspirações e problemas da região; contudo, em contraposição à chamada democracia burguesa, os delegados poderiam ser revocados a qualquer momento”

(Marcuse, 1999b, p. 138). Dessa forma, ao invés de existir uma casta de políticos que se sobrepõe aos homens comuns, e decidem entre si o quê, e como legislar, a proposta é que as próprias pessoas discutam e, em conjunto, deliberem acerca das questões da sociedade. Neste quadro, os delegados são meros porta vozes responsáveis por levar a decisão das pessoas nas assembleias para um âmbito mais alto, é uma organização de baixo para cima. Essa ideia parte do pressuposto que todos são políticos em potencial, todos são capazes de participar dos processos de decisão e não devem simplesmente delegar as suas decisões para outra pessoa. Isso seria um decréscimo da autonomia.

Marcuse, assim como More, parte da crítica da sociedade estabelecida para desenhar a sua proposta de sociedade. Contudo, More, e outros utópicos como Fourier, não se valeram dessa crítica para analisar as bases materiais para pensar a viabilidade do estabelecimento dessa utopia. Em uma conferência denominada *O fim da utopia*, o filósofo alemão versa sobre as reais possibilidades de realização de tal projeto. Para ele, existem dois motivos que impediriam um projeto de transformação social. Um deles é a ausência de fatores subjetivos e objetivos, quer dizer, a falta de condições materiais e humanas para a transformação da realidade. O outro motivo é a contradição com leis científicas, isto é, quando se espera poder subverter também as leis naturais. Ora, a mudança proposta por Marcuse não viola nenhuma lei natural, então basta questionar se há condições materiais e humanas para garantir tais mudanças. Marcuse crê que as condições, tanto objetivas, quanto subjetivas existem, porém encontram-se obstruídas.

Existem hoje todas as forças materiais e intelectuais necessárias à realização de uma sociedade livre. O fato de que não sejam utilizadas deve ser imputado exclusivamente a uma espécie de mobilização geral da sociedade que resiste com todos os meios à eventualidade de sua própria libertação(...) Nenhum economista burguês de certa seriedade está hoje em condições de contestar a efetiva possibilidade de eliminar a fome e a miséria através das forças produtivas materiais e intelectuais já existentes (Marcuse, 1969, p. 14)

Para o filósofo, a tecnologia contemporânea já seria capaz de resolver todos os problemas do *reino da necessidade*, como a fome e a miséria, e até mesmo a exploração do trabalho humano. Com um projeto social adequado, a tecnologia poderia servir para suprir esses problemas. Se, ao invés dos *upgrades* em coisas como tanques de guerra e televisores, a tecnologia estivesse a serviço de um projeto libertador de sociedade, ter-se-

ia uma sociedade livre da escassez e da necessidade da labuta. Dessa forma, com as necessidades supridas, a humanidade poderia entrar no *reino da liberdade*. E é sobre esse reino que é assentada a proposta de Marcuse.

Portanto, a ideia de mudança social apresentada é utópica no sentido de que não se agarra somente a experiências anteriores para pensar uma sociedade futura. A proposta de Marcuse também está em um “não lugar”, é irrealista no sentido de que nunca existiu uma sociedade como a que ele propõe. Todavia, ele não se limita a imaginar e desenhar uma sociedade ideal. A sua proposição está calcada em bases concretas, surge da análise das condições sociais e materiais. De fato, a sociedade que Marcuse propõe não é uma sociedade perfeita como a de More, para ele, não se trata, e nem seria possível construir um estado eterno de felicidade, mas antes disso, se trata de apaziguar a luta pela existência e cultivar valores que permitam relações humanas mais justas e solidárias. Marcuse não se limita ao que está estabelecido. Para ele, o real está também nas coisas quem podem ser criadas. Nesse ponto o autor afirma o valor da imaginação enquanto força subversiva para a criação de algo substancialmente diferente. Sendo assim, a sua proposta é utópica, no sentido de que nunca houve uma sociedade igual, mas ela é também concreta porque possui possibilidades materiais de realização.

A concepção utópica? Tem sido a grande e real força transcendente, a "ideia nova", na primeira grande rebelião contra o conjunto existente da sociedade. A rebelião para a total transvaloração dos valores para um modo de vida qualitativamente diferente: A rebelião do maio francês. O grafite "juventude em cólera" juntou Karl Marx e Andre Breton; o slogan "poder à imaginação" casou bem com "conselhos (soviets) por toda parte"; o pianista de jazz ficou bem entre as barricadas; a bandeira vermelha foi um bom adereço à estátua do autor de 'Os miseráveis'. Os estudantes ativistas em Toulouse demandaram um renascimento da linguagem dos trovadores. (Marcuse, 2000, p. 21)

### **2.3 Conselhismo clássico.**

Como apontado anteriormente, Marcuse propõe um comunismo democrático que, para ele, seria diferente do resultado alcançado por países que passaram por revoluções socialistas. Dessa forma, o filósofo crítico propõe um socialismo autogestionário. A concepção marxista de autogestão é fortemente influenciada por um episódio histórico, a Comuna de Paris. De acordo com Moura:

Essa experiência conduz Marx à conclusão de que não bastaria, ao proletariado, alçar-se ao poder político. O Estado Burguês, mesmo sob controle proletário, manteria suas características de classe essenciais, continuaria com a estrutura irremediavelmente marcada por suas origens. A edificação do Estado Proletário, da ditadura do proletariado, suporia a destruição do Estado Burguês e a criação de um sucedâneo sobre suas cinzas, sem compromissos com a situação anterior e que tivesse constitutivamente inscrito, em sua própria figura, a mensagem a defesa dos interesses de classe do proletariado. E mais, Marx começa a suspeitar que a tomada do poder político e a configuração de um Estado Proletário não assegurariam *ad infinitum* sua fidelidade ao projeto proletário de instauração do comunismo, mas que exigiriam uma série de medidas cautelares que garantissem o cumprimento desse desiderato. (Moura, 2004, p. 245-246)

Até então Marx não havia escrito nada que ajudasse a esclarecer como seria esse processo de instauração da ditadura do proletariado. A partir da vivência desta experiência, o Mouro descreve a organização da Comuna e a propõe como forma organizativa. Foi exposto no capítulo anterior, no tópico sobre o marxismo soviético, como o Leninismo alterou alguns pontos da proposta organizativa de Marx. Surgem assim duas interpretações a respeito da organização revolucionária. Lenin propôs a sua forma, a mudança social seria feita pelo partido centralizado e vertical. Por outro lado, houve também uma concepção autogestionária de revolução defendida pelos conselhistas. Essa proposta, apesar de defender a existência de um partido, não pretendia criar um partido de vanguarda como proposto por Lenin, e sim um partido de massas, onde os próprios trabalhadores seriam os atores do processo. Muitos autores desenvolveram essa proposta, porém aqui me limitarei a tratar da concepção de Rosa Luxemburgo, pois tudo indica que ela foi a maior influência de Marcuse sobre o tema.

Em 1904, Luxemburgo publica um texto chamado *Questões de organização da socialdemocracia russa*, onde, segundo Loureiro, ela se coloca “contra o que considera o excessivo centralismo de Lenin em relação ao partido, defende a ideia de que as direções têm um papel insignificante na elaboração da tática” (Loureiro *in* Luxemburgo, 1991, p. 16). Apesar de Rosa compreender as circunstâncias históricas que levaram a União Soviética a tomar medidas antidemocráticas (guerra mundial, guerra civil, movimentos contrarrevolucionários e etc.), e ainda que ela admirasse a coragem da revolução, ela “entende que a realização do socialismo exige vida pública, espaço público, total liberdade para as massas trabalhadoras. A vontade enérgica do partido revolucionário não

basta para instaurar o socialismo” (Loureiro, in Luxemburgo, 1991, p. 21).

Nos primeiros anos do século passado, a literatura socialista foi alimentada, dentre outras coisas, pelo debate acerca da organização revolucionária, sobretudo, entre Lenin e Luxemburgo. Rosa propunha uma algo menos centralizado, prezando pela autonomia, e pela soberania das organizações locais. Por outro lado, vimos no capítulo anterior a predileção de Lenin pelo centralismo. De acordo com Luxemburgo, no Leninismo o “comitê central aparece como o verdadeiro núcleo ativo do partido, e todas as demais organizações apenas como seus instrumentos executivos” (Luxemburgo, 1991, p. 41). Com o passar dos anos e o êxito da revolução russa, a história teria dado a vitória desse debate para a concepção Leninista, e esse modelo se expandiu para diversos outros países, de modo que em muitos lugares, marxismo se tornou sinônimo de marxismo-Leninismo. Todavia, junto com o ocaso da história, a coruja de Minerva alçou voo e uma nova realidade sobre os acontecimentos foi desvelada.

De fato, Lenin, com seu partido Bolchevique, obteve sucesso em sua empreitada de assalto ao palácio de inverno e tomada do poder central russo. Contudo, as advertências feitas por Luxemburgo mostraram-se válidas, pois a sua preocupação se realizou. O ultracentralismo que guiou o processo revolucionário, realmente desembocou em uma sociedade onde não eram os trabalhadores os governantes, e sim o Partido. Rosa, em 1904, já alertara que a concepção Leninista poderia ocasionar um conservadorismo hostil à verdadeira revolução socialista.

Atribuir à direção partidária tais poderes absolutos de caráter *negativo*, como faz Lenin, é fortalecer artificialmente, e em perigosíssimo grau, o conservadorismo inerente à essência de qualquer direção partidária. Se a tática social-democrática for criada, não por um comitê central, mas pelo conjunto do partido ou, melhor ainda, pelo conjunto do movimento, então é evidente que, para as células do partido, a liberdade de movimento é necessária. Apenas ela possibilita a utilização de todos os meios oferecidos em cada situação para fortalecer a luta, tanto quanto o desenvolvimento da iniciativa revolucionária. Porém, o ultracentralismo preconizado por Lenin parece-nos, em toda a sua essência, ser portador, não de um espírito positivo e criador, mas do espírito estéril do guarda noturno. Sua preocupação consiste, sobretudo, em *controlar* a atividade partidária e não em *fecundá-la*, em *restringir* o movimento e não em *desenvolvê-lo*, em *importuná-lo* e não em *unificá-lo*. (Luxemburgo, 1991, p. 48)

A previsão feita por Luxemburgo no início do século XX está longe de ser um exercício de adivinhação, ela surge de uma análise bastante lúcida do que estava sendo

desenvolvido na Rússia na época. Ao final da década de quarenta, Marcuse produziu um relatório acerca do cenário político de então, e em sua conclusão Rosa estava certa. De acordo com ele: “As sociedades neofascistas e soviéticas são inimigas econômicas e de classe e uma guerra entre elas é provável. Mas ambas são, em suas formas essenciais de dominação antirrevolucionárias e hostis ao desenvolvimento socialista” (Marcuse, 1998, p. 291). Apesar de sua crítica, Marcuse preocupou-se em frisar a diferença entre os Estados fascista e soviético. Em sua análise, diferente de muitos críticos da URSS, as duas sociedades são muito diferentes, apesar das duas sociedades serem antirrevolucionárias.

Em outro momento, Luxemburgo salienta outro ponto do Leninismo que impede que exista um socialismo de autogoverno. Segundo ela, a prática Leninista é uma prática que impede o desenvolvimento da autonomia através da imposição da “disciplina” revolucionária. Para Rosa:

Não é partindo da disciplina nele inculcada pelo Estado capitalista, com a mera transferência da batuta da mão da burguesia para a de um comitê central socialdemocrata, mas pela quebra, pelo extirpamento desse espírito de disciplina servil, que o proletariado pode ser educado para a nova disciplina, a autodisciplina voluntária da socialdemocracia. (Luxemburgo, 1991, p. 45)

De acordo com a autora, a diferenciação entre disciplina e autodisciplina é necessária, pois é somente com a autodisciplina que um autogoverno pode ser edificado. Com uma disciplina imposta não pode surgir nada de autônomo, é necessário que as pessoas criem as suas próprias disciplinas. Quarenta e três anos depois, Marcuse analisou como essa disciplina funcionava no Estado Soviético.

Os sindicatos não são apenas órgãos do *status quo*, mas também da manutenção do *status quo* nas novas formas do Socialismo de Estado e do soviétismo. Seus interesses estão ligados ao funcionamento do aparato de produção de que se tornaram sócios (de segunda classe). Podem trocar de senhores, mas precisam de um senhor para compartilhar seu interesse na orientação domesticadora dos trabalhadores organizados. (Marcuse, 1998, p. 303)

Luxemburgo havia alertado que sem um processo de mudança com autonomia e autodisciplina, os trabalhadores só iriam trocar de senhor, e Marcuse confirmou que de fato os trabalhadores não eram os principais atores políticos na URSS. Sendo assim, a proposta do conselhismo é que os trabalhadores constituam efetivamente o processo

revolucionário de forma autônoma e não sob a tutela e direção do comitê central do Partido. Partindo desta proposta, não é mais possível construir um programa revolucionário fechado e altamente positivo. É necessário que abra-se espaço para o inesperado, para algo que surja não somente de intelectuais que guiarão a mudança social e sim da pluralidade da classe trabalhadora. Nesse sentido, Rosa explica que a transformação social é “uma coisa totalmente envolta nas brumas do futuro” (Luxemburgo, 1991, p. 91). Nesse cenário, as proposições são negativas, “Sabemos mais ou menos o que suprimir primeiro para deixar o caminho livre à economia socialista.” (Luxemburgo, 1991, p. 91). Luxemburgo nega uma versão de mudança social que se baseie em manuais feitos por mentes superiores, colocando a construção do socialismo mais colada com a experiência e a prática.

Em 1918, Rosa publica um texto onde anuncia mais expressamente quais as suas ideias sobre o processo de mudança social. Em *O que quer a Liga Espartakus?* Fica clara a posição do partido, e também de Luxemburgo, sobre o que é necessário para se concretizar e se manter uma revolução socialista. O Partido não deve se constituir como o motor da mudança e sim, como o reflexo. Nas palavras da autora: “não se situa no começo, mas no fim da revolução” (Luxemburgo, 1991, p. 110). O Partido deve responder ao clamor da população em sua ampla maioria. Dessa forma, o processo revolucionário surge da organização popular, e posteriormente o Partido que seria “apenas a parte mais consciente do proletariado” (Luxemburgo, 1991, p. 109), se encarregaria de tomar poder. Após a tomada do Estado, com a maioria da população suficientemente consciente e ansiosa pelo socialismo, a sociedade se organizaria através dos conselhos, instaurando uma verdadeira democracia com ampla participação popular, muito parecido com o que Marx propôs. Porém, para alcançar essa verdadeira democracia, seria necessária uma ditadura, a ditadura do proletariado, que segundo a autora não se opõe à democracia.

Perfeitamente: ditadura! Mas esta ditadura consiste na *maneira de aplicar a democracia*, não na sua *supressão*, ela se manifesta nas intervenções enérgicas e resolutas pondo em causa os direitos adquiridos e as relações econômicas da sociedade burguesa; sem isso a transformação socialista não pode ser realizada. Mas esta ditadura precisa ser obra da *classe* e não de uma pequena minoria que dirige em nome da classe, quer dizer, ela deve, a cada passo, resultar da

participação ativa das massas, ser imediatamente influenciada por elas, ser submetida ao controle do público em seu conjunto (*gesamten öffentlichkeit*), emanar da formação política crescente das massas populares (Luxemburgo, 1991, p. 96).

Como apontado anteriormente, Rosa estava muito mais preocupada com a negação do que com a afirmação, isto é, estava mais preocupada em procurar o que suprimir na sociedade atual para a realização do socialismo, do que com fórmulas de uma sociedade futura. Dessa forma, a ditadura do proletariado é o ápice desse aspecto negativo, onde se suprime as regalias da burguesia, colocando todos no mesmo patamar de possibilidades.

Em seus primeiros textos, Marcuse parece compactuar com Luxemburgo e o conselhismo clássico. Além de compactuar com as críticas ao ultra centralismo Leninista, Marcuse segue Rosa em sua proposta de transformação social, porém com algumas peculiaridades. Em *33 teses*, texto de 1947 que só foi publicado na década de noventa, o autor problematiza, entre outras coisas, a relação entre a tomada o Estado e a captura dos meios de produção. Para ele, primeiramente os trabalhadores precisam se apossar dos meios de produção nos quais trabalham, isto seria uma pré-condição ao socialismo. Todavia, como essa tomada dos meios de produção não é algo centralizado e orquestrado a nível nacional, é de se imaginar que isso desintegraria a economia do país, gerando certo caos econômico. Isso porque cada fábrica e cada fazenda seriam independentes e os trabalhadores associados decidiriam o quê e quanto produzir. Segundo Marcuse, é possível conjecturar que seria produzido o que for mais interessante em cada localidade, e não em nível mais amplo. Além disso, o autor alerta que os trabalhadores diminuiriam as horas de trabalho, diminuindo também a produção. Dessa forma, o cenário desse período da mudança social não é dos mais belos. Não é difícil imaginar que uma economia descompassada e não articulada, geraria efeitos danosos. O próprio autor tem noção disso. Ele percebe que tais ações gerariam uma catástrofe de pobreza e aflição, porém afirma também que isso é necessário. “A catástrofe sinaliza que a antiga sociedade já deixou realmente de funcionar: ela é inevitável” (Marcuse, 1998, p. 301).

De acordo com Marcuse, como reflexo desta catástrofe, a sociedade pós-revolucionária seria muito inferior tecnologicamente, e isto faria com que o padrão de vida também fosse inferior. Contudo, o autor afirma também que “O critério de partida da

sociedade socialista não é tecnológico – é o progresso na realização da liberdade dos produtores, que se expressa em uma mudança qualitativa das necessidades” (Marcuse 1991, p. 302). A preocupação de Marcuse é que não se constitua uma burocracia de nenhuma forma. Com certeza, uma forma mais eficiente de se fazer essa transição seria com um maestro que regesse o processo do alto, articulando o andamento e o tom da obra. Porém, isso não seria uma realização verdadeiramente autônoma dos trabalhadores. Estes ainda estariam sob uma batuta, e dessa forma não se autogovernariam. Nesse sentido, certo caos é necessário, pois só assim os trabalhadores podem traçar seu caminho de forma independente, ainda que tateante. O tatear é justamente o que permite a criação do novo, do inesperado. É o caminho mais difícil e mais longo, porém é o caminho mais seguro para se chegar num socialismo autogestionário.

Entretanto, a sociedade pós-revolucionária não deve se bastar em desorganização e atraso tecnológico. Após a abolição de todo arbítrio e o cultivo da autonomia, a sociedade volta a se organizar de forma mais coordenada e produtiva, mas dessa vez sem perder de vista a liberdade criada. O conhecimento técnico passar a ser ampliado, de modo que se torne acessível a todos. “Uma educação socialista geral certamente tornaria as funções especializadas intercambiáveis e assim romperia a forma heterônoma de burocracia, mas esse tipo de educação não pode ter sucesso em uma burocracia estabelecida de dominação. Precisa preceder a burocracia operante – não substituí-la” (Marcuse, 1998, p. 302). Dessa forma, a sociedade volta a se rearranjar sem que o poder saia das mãos dos trabalhadores e sem a criação de burocracias.

Seguindo o movimento do processo de transformação, há ainda um último momento para a efetiva realização do socialismo, a tomada do Estado. Mais uma vez Marcuse concorda com Luxemburgo ao afirmar a necessidade de um Partido que surja do seio da classe trabalhadora e que de alguma forma centralize o processo, culminando na tomada do poder do Estado. Assim como Rosa, o autor de *Eros e Civilização*, também afirma a necessidade de pensar um Partido diferente do proposto por Lenin, porque segundo ele “os fatos confirmaram a correção da concepção Leninista do partido de vanguarda como sujeito da revolução” (Marcuse, 1998, p. 303). Dessa forma, o filósofo imagina um partido não centralizado e não hierárquico, à imagem do que foi proposto por

Luxemburgo. Marcuse afirma ainda que um Partido é necessário pois “somente nas teorias dos partidos comunistas está viva a memória da tradição revolucionária, que pode mais uma vez tornar-se a memória da meta revolucionária” (Marcuse, 1998, p. 303). Percebe-se que tal ideia do teórico crítico está em consonância com a proposta luxemburguista. O Partido além de ser responsável por centralizar as lutas e tomar o poder do Estado, também é necessário, pois ele guarda em si a consciência revolucionária. Assim sendo, Marcuse conclui que “a tarefa política consistiria então em reconstruir a teoria revolucionária dentro dos partidos comunistas e em trabalhar na práxis apropriada a ela” (Marcuse, 1998, p. 303). Portanto, para o autor é necessário um primeiro momento de levante das massas com a ocupação dos meios de produção, mas a revolução só se efetivará quando os trabalhadores tomarem o poder estatal através de um Partido comunista.

Em seus primeiros escritos que versam sobre sua proposta de transformação social, Marcuse se vale principalmente da concepção autogestionária do marxismo. Além do próprio Marx, ele também é bastante influenciado pelos autores do conselhismo. Dentre esses autores, o teórico crítico demonstra mais proximidade com o pensamento de Rosa Luxemburgo. Durante a década de quarenta, Marcuse tinha uma postura assumida por poucos marxistas. Criticou abertamente a União Soviética e tomou partido do socialismo libertário de Luxemburgo, se tornando uma *persona non grata* entre os marxista-Leninistas, que constituíam uma grande maioria na época. Assim como Rosa, preocupou-se com a horizontalidade e a autonomia do trabalhador no processo revolucionário. Afirmou a importância dos conselhos e do autogoverno dos meios de produção, analisou a relação entre a tomada de poder do Estado e dos meios de produção e enfatizou a necessidade de um Partido comunista para manter a meta revolucionária.

#### **2.4 Autogestão no último Marcuse**

Marcuse inicia sua vida intelectual e política fortemente influenciado pela revolução alemã de 1918. Antes de sua fase mais madura, isto é, antes de lançar seus principais livros a partir da década de cinquenta, esteve bastante preocupado com a questão da mudança social. Apesar de não ter conseguido levar sua pesquisa adiante, percebe-se a sua preocupação com tal tema. Já em 47, tenta publicar *33 teses* na revista

do Instituto de Pesquisa Social que seria a primeira parte de uma série de textos que analisariam a conjuntura política mundial oferecendo também um prognóstico prático revolucionário. Todavia, esta pesquisa não teve nenhuma parte publicada, e seu conteúdo só foi revelado no final dos anos 90 com a publicação de seus manuscritos da época. Desse modo, percebe-se que antes de entrar em uma fase mais pessimista em relação a uma mudança social nas décadas de 50 e 60, Marcuse esteve empenhando em contribuir com o debate sobre a questão.

No tópico anterior, foi exposta a posição do teórico crítico acerca do tema da transformação social em *33 teses* e sua relação com o pensamento de Rosa Luxemburgo. Após esse texto de 1947, o filósofo envereda por outros caminhos e pouco disserta sobre este tema. Entretanto, por volta dos anos 70, tal problema volta a ter mais atenção em suas obras. De acordo com Kellner:

Por volta de 1970, no entanto, Marcuse tornou o foco principal de sua atenção a constelação política mundial e análise das perspectivas para a revolução mundial em uma análise das perspectivas para a transformação social radical nos Estados Unidos. (Kellner In Marcuse, 2005, p. 28)

Apesar de direcionar mais atenção à questão norte-americana, todas as obras de Marcuse nesse período versam sobre as particularidades de diversos países, inclusive levando em consideração o nível de desenvolvimento de cada país. Em 1969 ele publica *An essay on liberation*, um ensaio que daria o tom das obras dos anos 70. Em 1972 lança *Contra-revolução e revolta* onde desenvolve de forma mais substancial questões acerca da liberação e da revolução. Em *A dimensão estética* de 1977, disserta mais profundamente sobre o papel da arte no processo revolucionário.

Todavia, ao retomar ao problema da transformação social, ele revisa muito do que tinha afirmado anteriormente na década de 40, ainda que não explicita que esteja fazendo essa revisão. Se nos seus primeiros escritos, Marcuse defendia a necessidade de uma mudança social através da tomada de poder por um Partido que representasse a classe trabalhadora, em sua fase tardia, o autor critica essa posição e tenta formular algo novo. Na construção dessa nova teoria revolucionária, ele se vale, além da teoria marxista, de seus estudos em psicanálise (essa influência será analisada no capítulo seguinte desta dissertação). Por outro lado, o autor é muito influenciado também pelos movimentos do

maio de 1968, nos quais participou ativamente.

Sendo assim, analisando a forma do capitalismo da segunda metade do século XX, Marcuse analisa a relevância das clássicas teorias revolucionárias.

A busca de específicos agentes históricos da revolução nos países capitalistas avançados é realmente sem sentido. As forças revolucionárias emergem no processo de mudança. A passagem do potencial para o real é um trabalho de política prática. E a prática política, como a Teoria Crítica, tem poucas bases para orientações sobre o conceito de revolução que corresponde ao século dezenove e começo do século vinte, que todavia é válido para grande parte do terceiro mundo. Esse conceito prevê a tomada de poder no curso de uma revolução em massa, liderada por um partido revolucionário, que atuando como a vanguarda de uma classe revolucionária, estabeleça um novo poder central que iniciará as mudanças sociais fundamentais. (Marcuse, 2000, p. 79)

Uma das críticas que recaem sobre o trabalho desenvolvido em *Eros e civilização* e *One-dimensional Man*, é que o autor teria substituído os trabalhadores pelos estudantes como sujeitos revolucionários. Entretanto, o teórico crítico não estava interessado em achar um agente histórico específico. Como apontado no capítulo anterior, os estudantes e os ativistas não constituiriam de forma alguma um novo ator revolucionário. Na direção oposta a essa perspectiva, Marcuse criticava a construção de um agente histórico a priori. Para ele, os atores do processo só poderiam ser forjados no calor do próprio processo revolucionário. De acordo com o autor, a concepção de mudança apoiada em agentes a priori é mais próxima da ideia da construção de um partido revolucionário que venha a tomar o poder. Tal crítica direciona-se claramente ao modelo Leninista de revolução, contudo ela se aplica também a outros modelos, inclusive o proposto pelo próprio Marcuse na década de quarenta.

No subcapítulo imediatamente anterior a este, foi exposto que a concepção marcuseana de transformação social em *33 teses* estava alicerçada na necessidade de um partido revolucionário. Foi desenvolvido também como tal ideia está em consonância com a proposta de Rosa Luxemburgo. Todavia, em sua alta maturidade, o filósofo berlinense abandona essa posição e desenvolve uma nova teoria criticando a necessidade do Partido revolucionário. Por outro lado, ele afirma também que essa revolução entendida como “tomada de poder” é válida ainda no terceiro mundo. Para entender tal

afirmação, é necessário compreender mais profundamente a crítica a esse tipo de transformação social.

Fiz referência à noção, hoje muito divulgada entre os grupos radicais da Nova Esquerda, de que a “tomada de poder”, no sentido de um assalto direto aos centros de controle político (o Estado), apoiado e executado pela ação de massa, sob liderança de partidos centralizados de massa, não está – e não pode estar na agenda, no que diz respeito aos países capitalistas avançados. As principais razões: (1) a concentração de um esmagador poder militar e policial nas mãos de um governo que funciona eficientemente; e (2) o predomínio de uma consciência reformista entre a classe trabalhadora. Existe alguma alternativa histórica. (Marcuse, 1973b, p. 49)

Analisando a conjuntura mundial do começo da década de setenta Marcuse conclui que, dado o poder bélico das nações desenvolvidas seria impossível atacar o centro do Estado. Além disso, isso seria ainda mais complicado porque os trabalhadores de tais países estariam encantados pelo *welfare state*. Todavia, segundo a análise marcuseana, os estados do terceiro mundo ainda não teriam atingido o mesmo nível de poder bélico e nem de bem estar social, por isso a afirmação de que o modelo do século XIX ainda seria válido nos países subdesenvolvidos. Sobre essa questão, percebe-se que a análise do filósofo acerca da questão americana e dos países do primeiro mundo é muito rigorosa e precisa, contudo, ao generalizar os países do terceiro mundo, sua pesquisa carece de precisão. Tal imprecisão é percebida pela ausência de críticas de Marcuse às revoluções cubana, chinesa e vietnamita. Já em 1969 afirma que “No Vietnã, em Cuba, na China, uma revolução está sendo defendido e conduzido para frente, que se esforça para evitar a administração burocrática do socialismo” (Marcuse, 2000, p. 15). Conhecendo minimamente o seu trabalho, fica claro que tais experiências pouco se mostram compatíveis com a proposta marcuseana. Essas revoluções estariam muito mais próximas da proposta Leninista, que foi alvo de suas críticas ainda na década de trinta. De fato, ambas as revoluções desempenharam papel importante na história do socialismo mundial, e demonstram até alguma semelhança com a teoria do filósofo berlinense. Che Guevara ansiava pela construção de um “homem novo”, assim como Marcuse, e a revolução chinesa está ligada à revolução cultural, que também foi proposta pelo autor de *Eros e civilização*. Porém, tais conceitos das revoluções cubana e chinesa não correspondem exatamente à ideia marcuseana, e a não exposição dessas diferenças mostra que o autor não se debruçou com tanto afincamento sobre essas questões.

Todavia, a sua proposta continua válida, pois ele dissertou sobre a mudança social nos países desenvolvidos. Atualmente, percebe-se que os países chamados outrora de subdesenvolvidos, são agora denominados “em desenvolvimento”. Países da América latina, Ásia e alguns países da África já possuem um grande poder bélico e um sistema financeiro que permite ao trabalhador ter certo poder de consumo, ainda que não seja um estado de bem estar social. Dessa forma, tratar da proposta de Marcuse é algo ainda muito atual.

Ao desenvolver uma nova proposta de mudança que se aplique às sociedades industriais avançadas, o autor focaliza mais uma vez a questão na relação entre captura dos meios de produção e tomada do Estado. Se, tomar o Estado já não é mais proposta, como é possível se fazer uma revolução?

De acordo com Marcuse, novas formas de organização do capitalismo, demandam novas formas de revolução.

O capitalismo de monopólio deu um novo sentido concreto à “revolução de baixo pra cima”: as raízes subversivas. A integração técnica e econômica do sistema é tão densa que a sua ruptura num ponto nevrálgico pode facilmente acarretar uma grave disfunção do todo. Isso vale não só para os centros locais de produção e distribuição mas também para os de educação, informação e transporte. Nessas circunstâncias, o processo de desintegração interna pode perfeitamente assumir um caráter descentralizado, difuso largamente “espontâneo”, ocorrendo em muitos lugares ao mesmo tempo ou por contágio. Contudo, tais pontos de disfunção e ruptura locais podem-se tornar núcleos de mudança social somente se lhes for dada uma direção e organização política. Nesta fase, a autonomia primária das bases locais parecerá decisiva para assegurar o apoio da população trabalhadora *in loco* e preparar os novos quadros que reorganizem a produção, a distribuição e o transporte. (Marcuse, 1973b, p. 48-49)

Segundo o que foi exposto, o capitalismo avançado possui outras características além da alta concentração de poder nos centros do Estado. Para manter o Estado capitalista blindado contra revoluções, a sua organização torna-se demasiada intrincada e podem conter rachaduras a serem exploradas. Sendo assim, trata-se de explorar as fissuras, isto é, agir localmente onde aparecem as contradições do capitalismo. Contudo, o autor deixa claro que somente rebeliões locais não efetivam uma transformação social. O caráter descentralizado, e até mesmo espontâneo, é necessário no primeiro momento de

sublevação, pois mantém a autonomia, porém é necessário um segundo momento onde se faz necessária uma direção política, um norte que oriente o processo. Desse modo percebe-se que o autor se preocupa que sua proposta não seja um *laissez-faire*. Marcuse não propõe que a mudança social siga ao sabor do vento, ela deve ter um rumo claro, ainda que o destino alcançado não seja exatamente conhecido. Em *33 teses*, o autor já havia demonstrado a mesma preocupação. Acreditava na tomada local dos meios de produção, mas a revolução culminaria com a ação do Partido que tomaria o Estado. Nesse ponto há uma diferença com a nova proposição. Se a salvação para não cair num movimento à esmo num primeiro momento foi a aposta num Partido que guie o processo, no segundo momento uma direção ainda é necessária, mas essa direção não é dada pelo Partido e sim pelos grupos locais em consonância de ações e propósitos.

O pensamento marcuseano revela-se ainda mais complexo ao analisar sua perspectiva sobre a autonomia dos trabalhadores. Até então foi apresentada a necessidade de os trabalhadores agirem de forma autônoma, porém ele também afirma ser imperativo que os sujeitos e grupos não se bastem em sua espontaneidade. Para entender melhor essa possível incoerência é necessário esmiuçar ainda mais o movimento de sua proposta.

De acordo com tal teoria, é necessário tomar os meios de produção, sem tomar o poder político. Dessa forma: “Seria o caso se os trabalhadores ganhassem o controle das fábricas e oficina, reorientando a produção. Mas isso seria precisamente a revolução e acarretaria em sua esteira o poder político. Dentro do capitalismo, será possível uma mudança gradual do poder político (...)?” Respondendo a essa questão o autor aponta que duas coisas podem acontecer. 1- O capitalismo assimilaria essa forma de organização, transformando os trabalhadores em seus próprios capatazes em competição com outras empresas dentro do sistema capitalista. Marcuse cita uma reportagem feita pelo *Der Spiegel* para afirmar que isso já estava acontecendo nos Estados Unidos e ainda afirma também que “o resultado foi uma considerável melhoria nos padrões de qualidade do produto e uma atitude mais positiva do trabalhador em relação à sua tarefa e à própria empresa” (Marcuse, 1973b, p. 50). 2- Os trabalhadores levariam em consideração o fator político de tal empreitada e não somente o econômico. “O controle dos trabalhadores revolucionários pressupõe a primazia dos fatores políticos sobre os econômicos e

técnicos. Se essa radicalização para esquerda ocorre, o sistema é enfraquecido e finalmente desmantelado de maneira descentralizada e desburocratizada” (Marcuse, 1973b, p. 50). Portanto, tudo indica que, ao cultivar a autogestão dos meios de produção, duas coisas opostas podem ocorrer. Por um lado, o capitalismo pode se fortalecer ainda mais, aumentando a integração do trabalhador no sistema, fazendo este se sentir menos explorado. Por outro lado, quando os trabalhadores são também revolucionários, isto é, possuem a consciência da necessidade da mudança radical da sociedade, o sistema pode perder suas bases. Portanto, o processo revolucionário está ancorado em um dos tipos de organização dos trabalhadores. Estes trabalhadores revolucionários criariam “ninhos” de sociedade socialista ainda dentro do capitalismo, que serviriam também como preparação para o autogoverno da sociedade. Segundo o teórico crítico, isso seria um resgate à tradição dos conselhos (soviets). Os conselhos de trabalhadores seriam os responsáveis por criar e expandir esses ninhos, de modo que eles se tornem referenciais da mentalidade e da prática socialista. Dessa forma, essa experiência de autogestão dos meios de produção seria também uma espécie de preparação da autogestão da sociedade.

Sendo assim, a proposta marcuseana de transformação social sofre uma grande mudança após a década de sessenta. No primeiro momento, ao que tudo indica, muito influenciado por Rosa Luxemburgo, afirma a necessidade de um Partido que tome o poder político e transforme a sociedade. Posteriormente passa a propor uma mudança social que não decorra do assalto ao poder central, mas sim da tomada dos meios de produção de forma espontânea e organizada.

### 3. Interlúdio - Espontaneidade organizada

Para Marcuse, para que ocorra uma mudança radical na sociedade, não basta o imperativo do autogoverno dos trabalhadores. Não se trata de “sucumbir ao fetichismo do debaixo” (Marcuse, 1973b, p. 51), pois a consciência do trabalhador não é necessariamente revolucionária. Como exposto anteriormente nesta dissertação, o capitalismo se fortalece investindo na propagação de uma mentalidade conformista e, portanto, contrarrevolucionária. Dessa forma, Marcuse põe-se a analisar essa bifurcação que ocorre com a propagação da autogestão.

A ambivalência do controle “por baixo” também caracteriza o *slogan* esquerdista “o poder ao povo”. O “povo” não se entende aqui por aqueles sustentam a democracia burguesa: os eleitores, os contribuintes, o grande número daqueles que expressam sua opinião nas cartas ao diretor que se considerarem publicáveis. Essas pessoas, já exercem considerável poder, como eleitorado dos governantes, como poder derivativo dependente dos governantes. O “poder ao povo” não significa a (tudo menos “silenciosa”) maioria da população, tal como hoje existe; significa uma minoria – as vítimas dessa maioria, aqueles que talvez nem votem, não pagam impostos porque nada têm que possa ser tributado, os que estão presos, os que não escrevem cartas ao diretor que possam ser publicadas. Contudo, a ambivalência do *slogan* expressa a verdade de que “o povo”, a maioria da população é, de fato, distinta do governo e está separada deste, que o autogoverno do povo ainda tem de ser conquistado. Significa que essa meta pressupõe uma mudança radical nas necessidades e na consciência do povo. O povo que dispuser do poder para libertar-se não seria o mesmo povo, não seriam os mesmos seres humanos que hoje reproduzem o *status quo* – ainda que sejam os mesmos indivíduos (Marcuse, 1973b, p. 52).

Analisando o imbróglio, o autor salienta algumas questões essenciais para entender esse dilema do empoderamento. Primeiro não se trata de dar poder àqueles que já estão adequados ao *establishment*. Ainda que estas pessoas não tenham diretamente poder político, as suas pautas são levadas em consideração. Empoderar o povo, quer dizer empoderar os *outsiders*, isto é, aqueles que não usufruem de nenhum bem-estar, os efeitos colaterais do sistema. Sendo assim, percebe-se uma imensa diferença entre as máximas “poder ao povo” e “povo no poder”. Se por um lado, “povo no poder” diz respeito a algum tipo de representação política onde as pessoas estariam representadas na política burguesa, o *slogan* “poder ao povo” não aponta para nenhum tipo de

representação. Empoderar o povo quer dizer oferecer oportunidade aos oprimidos para que estes possam se libertar. Sobre este ponto pode-se objetar que não há do que se libertar, que as pessoas são livres no liberalismo. De fato, o tipo de cerceamento da liberdade promovido pelas sociedades industriais avançadas, pouco tem a ver com trabalho escravo ou coisa que o valha, porém está relacionado com a dominação através de uma consciência que faz as pessoas acreditarem que tal sistema deve ser mantido. Portanto, a autolibertação do povo significa o abandono dessas falsas necessidades criadas pelo capitalismo e o cultivo de novas necessidades e de uma nova consciência.

Todavia, se o povo não quiser se libertar e optar por viver sob o modo de vida capitalista? Percebe-se que o que ocorre na prática é que uma grande parte da população “escolhe” viver com essa mentalidade conformista de adequação às normas do capitalismo. Mesmo as pessoas que não possuem quase nada, e por isso não usufruem quase nada das benesses do sistema neoliberal, não anseiam por uma mudança estrutural para um sistema mais igualitário, e sim esperam um dia alcançar um lugar privilegiado dentro desse mesmo sistema. Como apontado no primeiro subcapítulo deste capítulo, essa preocupação já estava presente no começo do século passado. Lenin ofereceu uma saída para essa querela ao propor que consciência revolucionária deveria ser levada “de fora pra dentro”. Marcuse, porém, rechaçou tal proposta. Seria, então, possível o povo adquirir uma consciência revolucionária de forma verdadeira, sem que fosse “colocada” por outra pessoa? Dialogando com essa questão, o autor faz uma análise da importância da espontaneidade no processo de mudança social. Primeiramente é problematizado como pode haver uma autolibertação (que é autoeducação) se existe um controle que barre a promoção de possibilidades para isso. Ou seja, como esperar que pessoas se autolibertem num sistema que impede o acesso aos meios básicos para a libertação como informação e educação? Dessa forma:

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

espontaneidade organizada (Marcuse, 1973b, p. 53).

De acordo com o teórico crítico, existe um sentimento de descontentamento com o sistema capitalista ainda que este seja difuso e não organizado. Isso porque o desenvolvimento do capitalismo necessita de “intensificação do trabalho mas também de investimentos ampliados em serviços supérfluos e lucrativos (publicidade, diversões, viagens organizadas), ao mesmo tempo em que se negligenciam e até reduzem os serviços públicos não-lucrativos (transportes, educação, previdência social)” (Marcuse, 1973b, p. 29). Dessa forma, por mais que o capitalismo invista nessa propaganda de perfeição para apaziguar os ânimos, a realidade costuma vir à tona.

Parece que esta contradição entre aquilo que é possível e aquilo que é necessário, em formas muito concretas, no espírito da população dependente. A consciência da irracionalidade do todo afeta adversamente o rendimento do sistema. O fetichismo do mundo de mercadorias está se dissipando: as pessoas enxergam a estrutura de poder subentendida na tecnocracia e suas alegadas bênçãos. Fora das pequenas minorias radicais, essa consciência ainda é apolítica, espontânea; repetidamente reprimida; “ideológica” – mas também encontra expressão na própria base da sociedade. Na propagação de greves não-autorizadas, na estratégia militante da ocupação de fábricas, na atitude e exigências dos jovens contra a totalidade das condições de trabalho impostas, contra a totalidade do desempenho a que o indivíduo está condenado. (Marcuse, 1973b, p. 29)

O pensamento de Marcuse revela-se, assim, distante da caricatura feita por alguns críticos que o colocam como pessimista e elitista. O filósofo berlinense se preocupa em relativizar os poderes de dominação do capitalismo. De maneira alguma, a sua (do sistema) capacidade de integração e poder de ilusão são ilimitados. Dessa forma é possível que exista uma autolibertação do povo. Para ele, não é necessário que a consciência revolucionária seja colocada de “fora para dentro”. O que a verdadeira educação revolucionária deve fazer é organizar esse descontentamento que já existe em boa parte da população. Portanto, o papel daqueles que tiveram mais educação é auxiliar as pessoas a se autolibertarem e não libertar as pessoas.

A espontaneidade não contradiz a autoridade; à medida que a prática revolucionária é a explosão de *necessidade vitais* (que, como vimos, não tem por que ser as necessidades materiais da vida), ela mergulha suas raízes na espontaneidade – mas essa espontaneidade pode ser ilusória; pode ser o resultado da introjeção de necessidades sociais requeridas pela ordem estabelecida mas que militam contra a libertação

do ser humano. A doutrinação e orientação maciça e intensiva do povo exige uma intensiva e maciça contra-educação e organização (Marcuse, 1973b, p.53).

Em *Eros e Civilização*, Marcuse assinala a existência de uma autoridade racional. Entender tal conceito é necessário para compreender porque, para ele, a espontaneidade não é antagônica da autoridade. De acordo com o autor, “As relações hierárquicas não são ‘não-livres’ per se; a civilização confia, em grande medida, na autoridade racional, baseada no conhecimento e na necessidade” (Marcuse, 1975, p. 194). Esta autoridade racional seria uma autoridade reconhecida e legitimada, da mesma forma que as pessoas reconhecem autoridade do “motorista, do guarda de trânsito, do piloto de avião em vôo” (Marcuse, 1975, p. 194-195). Essa analogia permite-nos entender que a hierarquia no processo de mudança social não pode ser arbitrária. Um piloto de avião em serviço não pode voar para onde quiser. Existe um plano de vôo que precisa ser realizado e as pessoas que embarcam no avião sabem exatamente onde vão chegar. Da mesma forma os mais educados devem se portar ao organizar a espontaneidade. Não se trata de carregar as pessoas para onde se achar melhor, e sim de oferecer suporte para levar as pessoas aonde elas quiserem. Esse suporte seria essa “contra-educação” que ofereceria uma nova visão de mundo para os que quisessem enxergar. No primeiro capítulo desta dissertação, apresentei, dentre outras coisas, a visão de Marcuse sobre a educação como mecanismo necessário para a mudança social em seus manuscritos da década de quarenta. Ao discutir autoridade e liberdade, o autor parece concordar com Rousseau sobre a necessidade de uma “ditadura puramente educacional”. Entretanto, tudo indica que após a década de cinquenta, o autor assume uma posição diferente sobre o tema.

Contudo, a questão permanece: como pode a civilização gerar livremente a liberdade, quando a não-liberdade se tornou parte integrante da engrenagem mental? E, se assim não fôr, quem está autorizado a estabelecer e impor os padrões objetivos? De Platão a Rousseau, a única resposta honesta é a idéia de uma ditadura educacional, exercida por aqueles que se supõe terem adquirido o conhecimento do verdadeiro Bem. Depois, essa resposta tornou-se obsoleta: o conhecimento dos meios disponíveis para criar uma existência humana para todos deixou de estar confinado a uma elite privilegiada. Os fatos são todos francamente acessíveis, e a consciência individual alcançá-los-ia com inteira segurança, caso não fosse metodicamente sustada e desviada. (Marcuse, 1975, p. 195)

A pedagogia revolucionária não pode ser uma pedagogia autoritária. A proposta

pedagógica marcuseana está muito mais próxima das perspectivas libertárias de educação, como a teoria de Paulo Freire. Por outro lado, esta mesma passagem pode indicar certa teleologia. Quando o autor afirma que com “inteira segurança” as pessoas assumiriam uma posição crítica ao sistema, parece que este é um caminho pré-estabelecido. Isso ocorre porque, para o autor, existe uma realidade objetiva, independente das interpretações. Por mais que o sistema invista na autopropaganda do estilo de vida capitalista, existe uma realidade cruel por trás. Existem jornadas de trabalho extenuantes, desigualdade social, fome, exploração da natureza a níveis extremos e etc. Dessa forma, Marcuse acredita que qualquer ser humano com acesso as informações sobre isso, e com auxílio para entender essas informações, se colocaria contra esse sistema.

Assim sendo, percebe-se que apesar de cultivar a autonomia e a espontaneidade, o teórico crítico entende a necessidade de organizar essa energia “de baixo” para que ela não se perca e o descontentamento se torne algo estéril. Essa organização, porém, não pode ser autoritária, deve ser um processo onde as pessoas entendam as mazelas do sistema e também conheçam outra forma de se viver.

## 4. Eros

Podemos resumir a duas, as principais influências que compuseram o pensamento marcuseano. Ainda que não possamos descartar a relevância de Hegel e Heidegger para a construção da obra de Marcuse, Freud e Marx são os dois pensadores nos quais mais o filósofo se apoiou. Ambos os pensadores (Marx e Freud) estão ligados a uma noção de sujeito descentrado que, de certo modo, rompe com a tradição filosófica de até então. A ideia de um sujeito completamente consciente, racional e autônomo é refutada pelos dois autores. Em Marx, os conceitos de “alienação”, “ideologia” e “fetichismo” versam sobre a consciência como um produto social. N’A Ideologia Alemã, a famosa frase “Não é a consciência que determina a vida, mas a vida que determina a consciência.” (Marx; Engels, 2007, p. 94) resume bem a ideia de subjetividade presente na obra de Marx. Já em Freud, a teoria do sujeito tripartite (Isso, Eu e Super-eu) e a ideia do inconsciente confrontam a noção clássica de sujeito. Na teoria freudiana, a parte consciente e racional (Eu) é tão pequena que “não é nem mesmo senhor da sua própria casa” (Freud, 2014, p. 52). Ainda que o filósofo berlinense tivesse trabalhado os textos da “juventude” de Marx com o intuito de tratar das questões do sujeito, não se limitou à concepção marxista. A partir de meados da década de quarenta, debruça-se sobre a psicanálise para se aprofundar nessa questão.

Ainda que Marx possua contribuições para oferecer no que se refere ao estudo da subjetividade, para Marcuse, Freud ofereceria melhores subsídios para tal empreitada. Sendo assim, partindo da pesquisa do caráter subjetivo, ele adentra o domínio do psíquico.

Ocupei-me dessa dimensão negligenciada do marxismo, sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial, quando estudei Freud mais cuidadosamente depois de 1945, a história se repetia: de novo ascensão e derrota da revolução, macarthismo, guerra fria, degeneração do regime soviético. Naquela época ficou claro para mim, sem dúvida sob a influência da Escola de Frankfurt, que o marxismo havia negligenciado um aspecto fundamental, uma das precondições da revolução, a saber a necessidade de uma mudança radical na consciência e no inconsciente do ser humano, na sua psicologia, nas suas necessidades nas suas aspirações. (Marcuse apud Loureiro in: Almeida e Bader, 2009, p. 212)

A partir daí, Marcuse buscará Freud para tratar das lacunas do pensamento de Marx. De Freud, ele se valerá primeiramente do caráter axiológico da sua análise da civilização, contudo, fará uma crítica ao caráter “essencialista” da teoria Freudiana. Com isso, o Teórico Crítico espera não cair num pessimismo sobre a impossibilidade de mudança do rumo da civilização.

A crítica feita por Marcuse à civilização tem como base a assertiva freudiana de que o processo civilizatório está diretamente ligado à renúncia instintual. Partindo dessa premissa, Marcuse imagina revelar questões políticas e sociais da teoria psicanalítica que estariam presentes, mas que não foram desenvolvidas. Com o auxílio da psicanálise, o autor pensa ser possível fazer um diagnóstico da civilização, bem como ser possível oferecer um prognóstico, de modo a não deixar o vácuo de uma crítica vazia. Dessa forma, surge a proposta de uma civilização que se norteie tendo em vista a satisfação e não mais a renúncia. Com o subtítulo de “Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud”, *Eros e Civilização* oferece a tese de que a psicologia de Freud é essencialmente uma psicologia social. Dessa forma, Marcuse apropria-se da metapsicologia freudiana para interpretar o processo civilizatório através dos fenômenos da psique humana. Todavia, Marcuse não se limita a interpretar a psicanálise; no seio dessa interpretação surge uma “extrapolação”. Essa extrapolação consiste no desvelamento de uma teoria sociológica.

Analisar o título do livro em questão faz-se necessário para compreender o objetivo do filósofo em tal empreitada. O conceito de “Eros” remete à teoria das pulsões de Freud. Eros é pulsão de vida e tem como antagonista Thanatos, pulsão de morte. Esses dois conceitos surgem na fase final da teoria das pulsões freudiana. O desenvolvimento dessa questão, segundo o próprio “foi a que tateou mais penosamente o seu caminho. E, no entanto, era tão indispensável ao conjunto, que alguma coisa teve que ser posta em seu lugar” (Freud, 2011, p. 62). Não cabe aqui desenvolver esse tatear feito até a fase final da teoria das pulsões, contudo frisar essa questão é importante para entender como o autor se preocupou com esse tema. Para o psicanalista, essas pulsões são forças que estão presentes na zona fronteira entre o físico e o psíquico que impelem o indivíduo a alguma direção. Em sua última fase, essa teoria afirma a existência de duas pulsões:

pulsão de morte e pulsão de vida. Eros é a pulsão de vida, é o que conduz o indivíduo a criar laços no sentido de autopreservação. O termo em questão, comumente, nos remete à sexualidade, todavia, tal conceito abrange uma dimensão muito maior. A dimensão sexual é somente uma das facetas de Eros, que corresponde também a tudo que tenha um caráter construtivo, de reunião e manutenção de unidades em grupos maiores. Por outro lado, Thanatos possui um caráter destrutivo e agressivo. O seu intuito é a redução das tensões visando o retorno ao estado inorgânico. De acordo com Freud:

Partindo de especulações sobre o começo da vida e paralelos biológicos, concluí que deveria haver, além do instinto para conservar a substância vivente e junta-la em unidades cada vez maiores, um outro, a ele contrário, que busca dissolver essas unidades e conduzi-las ao estado primordial inorgânico. Ou seja, ao lado de Eros, um instinto de morte. Os fenômenos da vida se esclareceriam pela atuação conjunta ou antagônica dos dois. Mas não era fácil mostrar a atividade desse suposto instinto de morte. As manifestações de Eros eram suficientemente visíveis e ruidosas; era de supor que o instinto de morte trabalhasse silenciosamente no interior do ser vivo, para a dissolução deste, mas isso não constituía prova, é claro. Levava-nos mais longe a ideia de que uma parte do instinto se volta contra o mundo externo e depois vem à luz como instinto de agressão e destruição. Assim, o próprio instinto seria obrigado ao serviço de Eros, na medida em que o vivente destruiria outras coisas, animadas e inanimadas, em vez de si próprio. Inversamente, a limitação dessa agressão voltada para fora teria de aumentar a autodestruição, aliás sempre existente. Ao mesmo tempo, a partir desse exemplo podemos suspeitar que as duas espécies de instintos raramente –talvez nunca– surgem isoladas uma da outra, mas se fundem em proporções diferentes e muito variadas, tornando-se irreconhecíveis para nosso julgamento. No sadismo, há muito conhecido como instinto parcial da sexualidade, teríamos uma fusão assim, particularmente forte, entre impulso ao amor e o instinto de destruição, e na sua contraparte, o masoquismo, uma ligação entre destrutividade dirigida para dentro com a sexualidade, o que faz visível e notável a tendência normalmente imperceptível (Freud, 2011, p. 64).

Sendo assim, a relação das pulsões antagônicas não ocorre longinquamente, mas sempre em proximidade, moldando e alterando ambas pulsões. Freud percebeu a existência de uma força que guiaria as pessoas para o amor e para a união, mas também percebeu um outro lado do ser humano. Um lado que se deleita com a violência e a agressividade, que se regozija com o sofrimento alheio, e às vezes até com o próprio sofrimento. Sobre essa primeira pulsão, o autor não teve de lidar como muita resistência para aceitação de sua existência. Em contrapartida, aceitar a existência de um lado

sombrio no ser humano foi difícil até mesmo para o próprio Freud. Utilizando-se da ironia o autor afirma: “as crianças não gostam de ouvir, quando se fala da tendência inata do ser humano para o ‘mal’, para a agressão, a destruição, para a crueldade, portanto” (Freud, 2011, p. 66). Para o psicanalista, é uma espécie de imaturidade a negação da crueldade presente no ser humano. Por isso, muitas vezes a culpa pela maldade é colocada em algo fora do ser humano, como o diabo, no cristianismo. O escritor e quadrinista britânico, Neil Gaiman em sua obra prima, *Sandman*, captura de forma magistral o ponto dessa questão no diálogo entre Lúcifer e Sandman, o deus do sonho em sua mitologia.

**Lúcifer-** E os mortais?! Eu pergunto: por quê? Diga-me! Por quê?

**Sandman-** “Por que”, o que, primeiro entre os caídos?

**Lúcifer-** Por que eles culpam a mim pelos seus defeitos? Usam meu nome como se eu passasse o dia inteiro instigando-os a cometerem atos que, de outra forma, eles achariam repulsivos. “O demônio me forçou a isso”. Eu nunca forcei ninguém a nada. Nunca. Então eles morrem, vêm pra cá (tendo contrariado o que acreditavam ser certo) e esperam que seu desejo de dor e retribuição sejam satisfeitos por nós. Eu não os faço vir pra cá. Eles falam de mim como se eu andasse por aí comprando almas na feira, sem jamais se perguntarem por quê. Não preciso de almas. E como alguém pode comprar uma alma? Não...eles pertencem a si mesmos...mas se odeiam por ter que enfrentar isso. (Gaiman, 1991, n. 23, p. 18)

A figura do diabo é usada como receptáculo do mal, para que o ser humano não seja responsável por seus anseios à crueldade, “Deus as criou [as pessoas] à imagem de sua própria perfeição (...) O diabo seria o melhor expediente para desculpar Deus” (Freud, 2011, p. 66). Freud, além de afirmar que esse caráter maligno é inerente ao ser humano, desenvolve a relevância deste pendor à agressividade no processo civilizatório. Para ele, “Domado e moderado, como que inibido em sua meta, o instinto de destruição deve, dirigido para os objetos, proporcionar ao Eu a satisfação das suas necessidades vitais e o domínio da natureza” (Freud, 2011, p. 67). Pulsão de morte e pulsão de vida sofrem modificações ao longo do desenvolvimento da cultura. Inibição da meta, sublimação outros movimentos fazem com que a relação entre as pulsões primordiais se transformam ao longo da existência humana, de modo que Thanatos não é o único problema da humanidade. O Eros não controlado busca gratificação plena, que seria inviável para o desenvolvimento e manutenção da civilização, visto que o processo

civilizatório requer sacrifício. Satisfação não é uma meta da cultura.

De acordo com Freud, em um período pré-civilizatório, vivia-se sob o domínio do princípio de prazer. Esse tipo de conjunto axiológico está ligado unicamente ao prazer momentâneo, é um modo de viver que exige recompensas instantâneas e plenas aos desejos, não há nada que faça mediação, interrompa ou desvie a satisfação instintual. Para Freud, “A sensação de felicidade ao satisfazer um impulso instintual selvagem, não domado pelo ‘Eu’ é incomparavelmente mais forte do que a obtida ao saciar um instinto domesticado” (Freud, 2011, p. 23). Ou seja, essa satisfação plena, presente no princípio de prazer, é única e qualquer interferência que se ponha entre o desejo e sua realização enfraquece consideravelmente a satisfação. Contudo, não é difícil imaginar a dificuldade de se viver num mundo que funcione sob o imperativo do prazer. É necessário para a vida humana que se crie algum limite para o gozo ininterrupto, pois do contrário a vida humana se extinguiria. O psicanalista aponta três motivos que levaram o “homem” a abandonar todo esse estado de fruição e criar alguma forma de repressão. Dois deles dizem respeito à relação do homem com a natureza, e o último diz respeito a autorregulação. Em relação a natureza, a renúncia instintual apresenta-se como necessária quando o homem percebe a fragilidade do seu corpo “fadado ao declínio e à dissolução” (Freud, 2011, p. 20) e quando sente-se acuado pelo poder da natureza externa. Desses dois problemas, surge a necessidade de criar mecanismos de defesa e controle da natureza, seja ela representada pelo próprio corpo humano, ou pela vida fora dele. Por outro lado, existe também o problema da vida social, foi preciso criar uma espécie de regulação para amenizar a violência de modo a facilitar o convívio em grupo, foi preciso criar normas que regulem as pessoas. Nesse momento emerge outro conjunto de valores, devido às intempéries da vida natural e social, o homem é empurrado a pensar, daí surge a razão- o “Eu”.

[o ser humano] aprende a examinar a realidade, a distinguir entre bom e mau, verdadeiro e falso, útil e prejudicial. O homem adquire as faculdades de atenção, memória e discernimento. Torna-se um sujeito consciente, pensante, equipado para uma racionalidade que lhe é imposta de fora. (Marcuse, 1975, p. 35)

Em resumo, o princípio de realidade supera o princípio de prazer porque não seria possível manter a vida num estado de gozo pleno, o homem seria aniquilado pela

natureza ou iria se autodestruir. Para Freud, é com essa repressão que surge a civilização, o homem ganha um diferencial que o distinguirá de outros animais; a racionalidade. Todavia, com essa repressão o prazer não é esquecido, nem rechaçado. “o homem aprende a renunciar ao prazer momentâneo incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido, mas garantido” (Marcuse, 1975, p. 35). Então, a primeira aparição da renúncia na história é feita pra salvaguardar o próprio prazer.

Entretanto, essa mudança ocasionada pelo princípio de realidade não se limitou à restrição do tempo destinado ao gozo. Essa modificação implicou numa alteração na estrutura da psique humana. Isto quer dizer que o contínuo renunciar “viciou” o aparelho psíquico de modo a criar uma repressão mais que necessária. A evolução da civilização segue emparelhada com a evolução da repressão.

Mais especificamente, o psicanalista atribui essa autorrepressão ao sentimento de culpa que estaria intimamente ligado à pulsão de morte. Segundo ele, quando o pendor a agressividade é inibido no processo civilizatório, ocorre uma introjeção da violência.

A agressividade é introjetada e internalizada, mas é propriamente mandada de volta para o lugar de onde veio, ou seja, é dirigida contra o próprio Eu. Lá é acolhida por uma parte do Eu que se contrapõe ao resto como Super-eu, e que, como ‘consciência’ dispõe-se a exercer contra o Eu a mesma severa agressividade que o Eu gostaria de satisfazer em outros indivíduos (Freud, 2011, p. 69).

Na narrativa de Neil Gaiman citada neste capítulo, percebe-se que os humanos, além de responsabilizar o diabo pelas suas “más ações”, anseiam pela punição por seus atos. Freud afirma que isso ocorre justamente por essa agressividade do Super-eu, que é uma parcela do próprio indivíduo, contra o Eu. Sendo assim, a pessoa encontra-se em constante vigilância interna, nesse cenário pecar e pensar em pecar tornam-se a mesma coisa. “O Super-eu atormenta o Eu pecador com as mesmas sensações de angústia e fica à espreita de oportunidades para fazê-lo ser punido pelo mundo exterior” (Freud, 2011, p. 71). Dessa forma, percebe-se como a pulsão de morte constitui o Super-eu, que por sua vez cria a consciência de culpa que é responsável pela autorrepressão na civilização.

Em Freud, esse desenvolvimento da cultura como sofrimento parece um processo irreversível. Apesar de reconhecer o caráter opressor da civilização, o psicanalista mantém-se como um defensor do processo civilizatório e não propõe nenhuma solução

para esse problema. Para ele, a saída desse “mal estar” reside na capacidade do indivíduo relacionar-se com esse tipo de mundo que aí está posto. Sinteticamente podemos dizer que são duas, as formas que o sujeito tem para isso: amar e trabalhar.

Herbert Marcuse, apesar de aceitar essa crítica de Freud à civilização, imagina que ainda assim seja possível pensar num outro tipo de cultura. Para isso, ele vai buscar uma “tendência oculta na psicanálise” que o permita oferecer um caráter sócio-histórico à teoria freudiana, dessa forma “desnaturalizando” o caráter repressivo da cultura. Segundo ele: “A Psicologia Individual de Freud, é em sua própria essência uma Psicologia Social”. De fato, a obra de Freud possui um grande traço universalista que o leva a dialogar com as ciências sociais. Em *O mal-estar na civilização* ele está obviamente preocupado em tratar um problema da civilização, assim como em *Totem e Tabu* que, como aparece no prefácio, ele espera contribuir para a antropologia.

Por isso, Marcuse também irá criticar a visão de que a teoria Freud só pode ser usada no plano do indivíduo. Para ele, é possível tratar problemas sociológicos e políticos através da psicanálise, e para isso não se deve simplesmente “acrescentar” algumas categorias sociológicas. Para ele, seria possível desvelar esse conteúdo através de uma “extrapolação”. Dessa extrapolação surgem dois novos conceitos, que para Marcuse, conseguem dar conta do componente histórico-social: *Mais-repressão* e *Princípio de desempenho*.

Mais-repressão é o termo criado para designar a repressão que vai além das necessidades básicas, nela estão contidas as “as restrições requeridas pela dominação social. Distingue-se da repressão (básica): as modificações dos instintos necessários à perpetuação da raça humana em civilização” (Marcuse, 1975, p. 51). Com essa distinção Marcuse quer afirmar que o estado de repressão mais que necessária não é uma essencialidade para a civilização, e sim um problema social e político.

A distinção entre repressão e mais-repressão que Marcuse realiza é considerada “uma das condições mais importantes para a integração das descobertas da psicanálise e do materialismo histórico, para a fusão de Freud e Marx”. Horowitz julga que apesar de os termos “repressão básica” e “mais-repressão” terem sido cunhados por Marcuse, a distinção a que eles se referem- entre repressão necessária e inevitável e desnecessária e evitável- não era desconhecida por Freud. “Mas a

psicanálise não poderia- por razões estratégicas, ideológicas e científicas- sugerir a possibilidade de uma civilização não-repressiva. (Kangussu, 2006, p. 95)

De fato, parece que o próprio Freud já pensara sobre uma repressão mais que necessária. N' *O mal-estar na civilização*, há um questionamento justamente sobre como as instituições criadas pelos homens, não servem para o bem-estar e proteção dos mesmos. Já em um texto denominado *A questão da renúncia* há também um questionamento acerca de uma repressão mais que necessária, que também não é desenvolvido.

Com o desenvolvimento do conceito de uma repressão que extrapole o campo do necessário, Marcuse pôde pensar como essa repressão aparece na cultura contemporânea e dessa reflexão surge a possibilidade de pensar o princípio de realidade na história. Na contemporaneidade, sob a mais-repressão esse conjunto axiológico apresenta-se a nós como *princípio de desempenho*.

Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão-só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em alienação. O trabalho tornou-se agora geral, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do *princípio de prazer*. (Marcuse, 1975, p. 58)

Portanto, com essa extrapolação da teoria freudiana, Marcuse imagina pintar o quadro da civilização hodierna, que ele denomina “sociedade industrial avançada”, que para ele, poderia designar tanto os Estados capitalistas, quanto os ditos socialistas. De acordo com ele, essa concepção histórica do princípio de realidade é necessária, pois com isso pode-se chegar à conclusão de que não há incompatibilidade entre o princípio de prazer e o princípio de realidade. O antagonismo se dá entre o princípio de prazer e o princípio de desempenho. Dessa forma, pode-se imaginar e arquitetar uma civilização que consiga manter a sua existência somente com a repressão necessária (básica).

Nas últimas páginas do *Mal-estar na civilização*, Freud, após desenvolver sua teoria sobre as pulsões primordiais na civilização, ensaia uma análise da sua conjuntura social e escreve como as pulsões de morte e vida estariam presentes.

Ao meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, em que medida a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição. Precisamente quanto a isso a época de hoje merecerá talvez um interesse especial. Atualmente os seres humanos atingiram um tal controle das forças da natureza, que não lhes é difícil recorrerem a elas para se exterminarem até o último homem. Eles sabem disso; daí, em boa parte do seu desassossego, sua infelicidade e seu medo. Cabe agora esperar que a outra das duas “potências celestiais”, o eterno Eros, empreenda um esforço para afirmar-se na luta contra o adversário igualmente imortal. Mas quem pode prever o sucesso desse desenlace? (Freud, 2011, p. 93)

Portanto, a pulsão de morte seria responsável pela agressividade, autodestruição e renúncia na cultura humana. No pensamento freudiano a saída para essas mazelas estaria sob a responsabilidade de Eros. Na luta infindável das duas forças primordiais, a pulsão de vida estaria em desvantagem, deveria se afirmar sobre sua irmã e antagonista. Esse discurso abstrato e com ares quase teológico, ganha ressonância prática na obra de Marcuse. A luta de Eros contra a Thanatos é encarada como um problema político.

Marcuse preocupa-se em desenvolver questões relativas ao domínio do psíquico, pois seu projeto de transformação social se ocupa não só com dimensão objetiva da sociedade (sua organização, instituições e etc.), mas também com questões acerca de uma mudança qualitativa da sociedade, isto é, das necessidades e anseios da população, dos seus valores e de suas relações entre seres humanos, e destes com coisas e com a natureza. A preocupação com essa dimensão é um dos pontos característicos da obra de Marcuse. Para ele, se não isto não fosse levado em consideração “o velho Adão seria reproduzido na nova sociedade” (Marcuse, 1973b, p. 66).

## 4.1 Nova antropologia

A afirmação da vida, isto é, da cultura de Eros demanda a criação de um conjunto de valores diferentes daqueles relativos ao princípio de desempenho. Para tanto, faz-se necessário tratar de como viver sob um princípio de realidade que cultive a satisfação humana. Tais valores fariam emergir um novo homem. Um homem livre do sentimento de culpa capaz de realizar todas as potencialidades da pulsão de vida. Nesse sentido criar uma nova antropologia não é meramente teórico, mas um esforço teórico e prático para pensar e realizar uma nova concepção de homem.

O que conta é a ideia de uma nova antropologia concebida não apenas como teoria, mas também como modo de vida; é o surgimento e o desenvolvimento de necessidades vitais de uma liberdade não mais fundada sobre (nem limitada pela) escassez dos meios e sobre a necessidade do trabalho alienado, mas capaz de expressar o desenvolvimento de necessidades humanas qualitativamente novas (...) o nascimento da nova antropologia implica também no surgimento de uma nova moral, como herança e negação e negação da moral judaico-cristã, que determinou – em medida preponderante – a história da civilização ocidental. (Marcuse, 1969b, p. 17)

Na criação de sua teoria do homem novo, Marcuse não trabalha somente com conceitos psicanalíticos. Para tratar da autocriação desse novo homem, o autor vale-se também do conceito de “natureza humana” do jovem Marx, que segundo o próprio teve seu valor minimizado pelo marxismo de até então. De acordo com ele:

No tratamento da natureza humana, o Marxismo manifesta uma tendência similar para minimizar o papel da base natural na mudança social – uma tendência que contrasta profundamente com os primeiros escritos de Marx. Certo, a “natureza humana” seria diferente sob o socialismo, à medida que homens e mulheres, fizessem suas próprias necessidades e faculdades em associação recíproca. Mas essa virá quase como um subproduto das novas instituições socialistas. A ênfase marxista sobre o desenvolvimento da consciência política mostra o escasso interesse pelas raízes das relações sociais aí onde os indivíduos mais direta e profundamente experimentam seu mundo e a si próprio: em sua sensibilidade, em suas necessidades instintivas. (Marcuse, 1973b, p. 66)

Marcuse resgata os *Manuscritos econômico-filosóficos* para discutir sobre essa questão que teria sido negligenciada até então. O autor, refletindo sobre a concepção de ser humano, irá pensar a natureza humana como algo histórico e mutável.

Segundo o teórico crítico, “o potencial subversivo da sensibilidade e a natureza como campo de libertação constituem temas centrais dos *Manuscritos Econômicos e Filosóficos* de Marx” (Marcuse, 1973b, p. 67). Nesse sentido, afirmar a sensibilidade é afirmação de uma cultura estética, considerando a acepção original do termo. Segundo o *Vocabulário grego da filosofia* de Gobry, o termo estética vem do grego “*aísthesis*” e possui dois significados: “-faculdade de sentir; sensibilidade e –ato de sentir; sensação,” (Gobry, 2007, p. 13). Quer dizer, originalmente estética designa o que diz respeito à percepção sensorial. Já no *Dicionário de filosofia* de Abbagnano, o significado é “ciência da arte e do belo”, segundo ele: “O substantivo foi introduzido por Baumgarten, por volta de 1750, num livro (*Ästhetik*) em que defendia a tese de que são objetos da arte as representações confusas, mas claras, isto é, sensíveis, mas perfeitas” (Abbagnano, 2013, p. 367).

Percebe-se então, que houve uma mudança significativa no conceito de estética. É pertinente, então, pensar o motivo dessa mudança de significado. Para Marcuse, essa modificação surge do aprofundamento do antagonismo entre sujeito e objeto. Baumgarten está imerso justamente no século das luzes, onde o desenvolvimento do Império da Razão encontra seu ápice. “Na filosofia de Kant, o antagonismo básico entre sujeito e objeto reflete-se na dicotomia entre as faculdades mentais: sensualidade e intelecto (entendimento); desejo e cognição; razão prática e teórica” (Marcuse, 1975, p. 156-157). Dessa forma, a supremacia da mente sobre ao corpo acentua-se de modo que o próprio prazer sensível é, em certa medida, jogado para fora do corpo, ele transforma-se em apreciação das obras de arte, torna-se contemplação.

Na narrativa marcuseana consta que a história da filosofia canônica desde Platão prezou pela distinção entre razão e sensibilidade. Dessa distinção, a razão é estimada como a verdadeira realização humana, enquanto a sensibilidade é subjugada e considerada um entrave para o desenvolvimento da cultura. O idealismo platônico surge justamente com a proposta de ascese como purificação, como libertação das paixões. Desse modo, a razão deve se sobrepor a esse caráter “animal” do ser humano. Para Marcuse, isso acarreta também a autoridade para se sobrepor à natureza. “A natureza (tanto a sua como a do mundo exterior) foi dada ao ego como algo que tinha de ser

combatido, conquistado e até violado; era essa a precondição da autopreservação e do autodesenvolvimento” (Marcuse, 1975, p. 107).

Posterior a Platão, com Aristóteles, a lógica torna a razão classificadora e dominadora. Com esse acréscimo ao conceito de racionalidade, aumenta-se também a sua função e o seu poder, de modo que se pôde sistematizar “formalmente” o pensamento. Isso permitiu abrir mão cada vez mais do sensível para que se possa construir um conhecimento puro. Esse conhecimento tende a tornar-se cada vez mais distante das faculdades relativas ao princípio de prazer, porque:

Estas surgem como o irrazoável e irracional que deve ser conquistado e contido a fim de servir ao progresso da razão. A razão tem por finalidade garantir, através de uma transformação e exploração cada vez mais efetiva da natureza, a realização das potencialidades humanas. Mas, no processo, a finalidade parece recuar diante dos meios: o tempo dedicado ao trabalho alienado absorve o tempo para as necessidades. O *Logos* destaca-se como lógica de dominação. Assim, quando a lógica reduz as unidades de pensamentos a sinais e símbolos, as leis do pensamento convertem-se, finalmente, em técnicas de cálculo e manipulação. (Marcuse, 1975, p. 108)

Com a lógica de formal, a razão se separa ainda mais da sensibilidade, e a tradição filosófica mantém e acentua esse traço asceta. No medievo, tanto com a patrística quanto com a escolástica, os filósofos da igreja preocuparam-se em deixar clara a distinção entre corpo e alma. No começo do racionalismo, Descartes também preocupou-se em fazer uma distinção parecida, separando *res cogitans* de *res extensa*. Em Kant, essa subjugação das “faculdades inferiores” aparece fortemente no relato do seu curso *Sobre a pedagogia*, onde ele discorre sobre a necessidade da parte racional do homem controlar a sua parte animal.

Marcuse concluirá que essa tradição do pensamento ocidental gerou uma “Idade da Razão” que é justamente esse primado da razão sobre a sensibilidade. Para ele, tudo isso desaguará em Hegel, onde a própria razão toma ciência de seu caráter de dominação. “A fenomenologia do Espírito descobre a estrutura da razão como estrutura de – e como superação desta última [dominação]” (Marcuse, 1975, p. 109). Sendo assim, Hegel representa ao mesmo tempo, o último suspiro e o germe de superação da Idade da Razão.

Para Marcuse, é somente com Nietzsche que surge uma perspectiva de saída dessa

tradição ontológica. Nietzsche ataca essa moral que privilegia as faculdades intelectuais em detrimento das sensuais, dessa forma, Nietzsche também faz a crítica da transformação de condições históricas em metafísicas. Ele quer retomar de Deus para a humanidade, a responsabilidade dos acontecimentos. No entanto, em seu “eterno retorno”, Nietzsche repete a moralidade que quer destronar, principalmente porque para ele, “a libertação depende da reversão do sentimento de culpa; a humanidade tem de acabar associando a má consciência, não como a afirmação, mas como a negação dos instintos vitais, não como rebelião, mas como aceitação dos ideais repressivos” (Marcuse, 1975, p. 170).

Por outro lado, a filosofia do jovem Marx parece indicar uma sensibilidade radical. “Marx fala da completa emancipação de todos os sentidos e qualidades humanos como uma característica do socialismo (...) Isso significa o surgimento de um novo tipo de homem” (Marcuse, 1973b, p. 67). Uma mudança na relação entre o homem e natureza (exterior e interior) acarretaria a transformação do próprio homem. Tudo indica que no pensamento de Marx não só uma mudança econômica é almejada, mas sim uma mudança qualitativa que proporcione a libertação humana criando relações socialistas.

*A ‘emancipação dos sentidos’ implica que os sentidos tornam-se “práticos” na reconstrução da sociedade, que eles geram novas relações (socialistas) entre homem e homem, homem e coisa, homem e natureza. Mas, os sentidos tornam-se também “fontes” de uma nova racionalidade (socialista), liberta da racionalidade instrumentalista do capitalismo, ainda que preservando e desenvolvendo suas realizações. (Marcuse, 1973b, p. 68)*

Sendo assim, o que Marcuse propõe é uma mudança radical que transformaria todas as dimensões do ser humano. Ao tecer críticas à razão, ele não se aproxima do irracionalismo, na verdade segue o caminho oposto. Defende a razão, porém uma razão estética, uma razão que não esteja alicerçada na ascese. Em outras palavras, podemos dizer que é uma racionalidade prática e humanista, isto é, que corresponda aos anseios da satisfação humana. Essa razão estaria em contraste com a racionalidade da sociedade industrial, que na verdade seria uma razão irracional.

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. Essa repressão, tão diferente daquela que caracterizou as etapas anteriores, menos desenvolvidas, de nossa sociedade, não opera, hoje, de uma posição de imaturidade natural e técnica, mas de força. As aptidões (intelectuais e materiais) da sociedade contemporânea são incomensuravelmente maiores do que nunca dantes - o que significa que o alcance da dominação da sociedade sobre o indivíduo é incomensuravelmente maior do que nunca dantes. A nossa sociedade se distingue por conquistar as forças sociais centrífugas mais pela Tecnologia do que pelo Terror, com dúplice base numa eficiência esmagadora e num padrão de vida crescente. (Marcuse, 1973a, p. 14)

Para Marcuse, essa é a contradição da nossa civilização. A humanidade conseguiu desenvolver a técnica de forma extraordinária, de modo que contamos com uma tecnologia que nos permite superar e muito nossas condições naturais. É possível atravessar continentes em algumas horas, e muitas vezes isso não é nem necessário devido ao avanço das telecomunicações que proporcionam alternativas como videoconferências, dentre outras coisas. Por outro lado, é sabido que a tecnologia se desenvolve de braços dados com a guerra. Os mesmos exemplos citados acima foram desenvolvidos ou impulsionados por motivos bélicos. A própria indústria bélica é uma das mais lucrativas do mundo. Fatos como esses afirmariam o caráter irracional da cultura ocidental. Como é possível que o desenvolvimento do intelecto humano esteja a serviço da criação de ferramentas que podem proporcionar a sua própria destruição? A maturidade intelectual de Marcuse se passa durante a guerra fria, num período onde muito se temia uma guerra nuclear que destruiria a terra. Estadunidenses e soviéticos definiam o poderio dos seus armamentos em medidas de “terras destruídas”, ou seja, se toda potência fosse usada, quantas vezes a terra seria destruída. Percebe-se que a característica da afluência da sociedade existe também na indústria bélica. Do mesmo modo que vivemos numa sociedade onde somos instigados a comprar mais do que o necessário, da obsolescência programada, da necessidade do exagero e da abundância, a guerra partilha da mesma mentalidade e constitui a face mais irracional de todo esse processo, sobretudo porque se fosse para destruir a terra, bastaria que isso acontecesse uma só vez. Atualmente, em meados da segunda década do século XXI, mesmo que a guerra fria exista somente nos livros de histórias e em filmes de ação, o receio contra uma guerra nuclear ainda não desapareceu. Países como Coréia do Norte e o próprio Estados Unidos cumprem o papel de deixar o mundo em alerta para uma possível hecatombe

nuclear.

Além da autodestruição que pode ser ocasionada pela guerra, a racionalidade da cultura ocidental também é direcionada para outro tipo de autodestruição através da exploração excessiva da natureza. O capitalismo vende a ideia de que possa haver um desenvolvimento sustentável com “tecnologias verdes” e formas alternativas de energia menos poluentes. Contudo, não existe produção de energia sem agressão ao meio ambiente. Os parques eólicos devastam o ecossistema em que são instalados, assim como as placas de energia solar que demandam a extração de muito minério para sua confecção. Sendo assim, não há um meio de poupar a terra, a não ser que se inverta o rumo do progresso para alguma forma de sociedade que não necessite de tanta produção de supérfluos.

Outro fator que caracteriza a irracionalidade do modo de vida contemporâneo é a exploração feita pelo homem sobre o próprio homem. Já foi apresentado aqui como é contraditória a criação de um princípio de desempenho onde os próprios homens encontram-se aprisionados em seus trabalhos que, em raras exceções estão relacionados à satisfação. Nesse cenário não só o proletariado é padece. Não esquecendo que a classe trabalhadora é a classe explorada e que sofre com a pior parte do sistema, é necessário também mostrar que o capitalista também está preso nessa engrenagem. No momento em que ele não seguir o roteiro do seu personagem, ele sofrerá consequências. Se ele decidir não mais valorizar valor, isto é, parar de explorar força de trabalho, ele vai à falência. Um fenômeno que demonstra muito bem essa questão é a atitude *workaholic* partilhada por diversos executivos e grandes empresários ao redor do mundo.

Dessa forma, Marcuse propõe a criação de um novo *ethos* que liberte a humanidade dessa contradição da racionalidade irracional. A racionalidade deveria ser estética, deveria não só estar ancorada na dimensão sensorial, como também responder às necessidades sensuais do ser humano, isso porque o princípio de desempenho requer um sacrifício metódico da satisfação humana, de modo que o homem transforma-se em trabalhador e seu corpo um instrumento de trabalho. É necessário então criar essa nova moralidade que seja capaz de libertar todas as potencialidades humanas que encontram-se presas sob o julgo da mais-repressão. Marcuse não se furta em falar de uma moralidade

para o seu socialismo. Tratar de um novo homem é, em alguma medida, tratar de uma nova moralidade, de um novo conjunto de valores que possa garantir a libertação humana.

Além de possuir características estéticas, esse homem novo também é um homem erótico. Se, com a cultura da sociedade industrial avançada temos o cultivo da ascese, da guerra e do sacrifício, uma sociedade socialista precisa afirmar a vida. Porém, é necessário analisar como é essa relação com Eros, porque a “sociedade estabelecida tem seu Eros: protege, perpetua e amplia a vida. E não é uma vida má para os que se submetem e reprimem” (Marcuse, 1975, p. 20). Em outra passagem, o autor exemplifica como ocorre essa relação: “a orientação social da *sexualidade* através da dessublimação controlada, da indústria da beleza plástica, o que acarreta uma redução do sentimento de culpa e promove, portanto, uma satisfação ‘legítima’” (Marcuse, 1973b, p. 64). As pulsões, tanto de morte quanto de vida, não podem ser totalmente reprimidas. São necessárias válvulas de escape para que essa energia não se acumule dentro do indivíduo aumentando sua força contra a barreira. Essa válvula de escape é chamada de dessublimação controlada. É o controle sobre os caminhos e a finalidade dessa energia erótica. O Eros, sob o princípio de desempenho, é enfraquecido e controlado. Através do conceito de normalidade, a sociedade regula como a energia erótica pode ser descarregada. Marcuse recorre a mitologia grega para exemplificar essa questão valendo-se de dois personagens, Narciso e Orfeu.

Narciso é aquele que recusa o amor de todos e todas porque se apaixonara por sua própria imagem refletida em um rio, porém ele nunca soube que era ele próprio o seu objeto de desejo, e assim tragicamente se atira ao rio para ir de encontro ao seu amado e acaba morrendo. Assim sendo, Narciso é aquele que recusa o Eros do mundo, contudo, essa recusa não representa de nenhuma maneira um ascetismo. Narciso recusa as outras pessoas não por uma ausência de Eros, ele recusa porque deseja outra coisa, porque está apaixonado por si mesmo, ainda que não saiba que é sua a imagem que vê sob a flor d’água.

Para pensar em como tal mito pode constituir outro tipo de relação de valores, Marcuse se valerá do conceito de narcisismo primário de Freud. Esse conceito designa

certo tipo de erotismo que parte de um autoerotismo e surge antes da formação do Eu, antes que o indivíduo consiga distinguir seu corpo do mundo. Para Marcuse esse conceito é:

Noção de uma libido não-diferenciada e unificada, anterior à divisão em ego e objetos externos. Com efeito, a descoberta do narcisismo primário significou mais do que adicionar apenas mais outra fase ao desenvolvimento da libido; com ele ficou à vista o arquétipo de outra relação existencial com a realidade. O narcisismo primário é mais do que o autoerotismo; abrange o meio, integrando o ego narcisista e o mundo objetivo. A normal relação antagônica entre ego e realidade externa é apenas uma forma e estágio ulterior da relação entre ego e realidade. (Marcuse, 1975, p. 153)

Apesar desse tipo de libido surgir antes da vida adulta, no primeiro capítulo d' *O mal-estar na civilização*, Freud afirma que esse narcisismo persiste na constituição psíquica do indivíduo maduro, em outro texto, afirmará também que está presente em todas as pessoas. Com essa interpretação da teoria freudiana, Marcuse espera poder pensar uma nova relação do Eu com o mundo exterior. Para o autor, essa postura narcísica gera um sentimento de “unicidade com o universo”, em última análise, isso representa uma diminuição da fronteira sujeito-objeto, é uma outra forma de relação homem-natureza diferente daquela do princípio de desempenho em que acontece a exploração, porque a natureza aparece como um simples objeto que está à disposição. Portanto, do autoerotismo o que surge não é um egoísmo nem um ascetismo, o que ocorre é uma forma de reconciliação do homem com a natureza. A ideia central é que quanto maior é a separação entre sujeito e objeto, maior é a dificuldade de “sensibilizar” as relações. Por isso, essa relação do homem com a natureza na cultura estabelecida apresenta-se como trabalho forçoso. Numa civilização não repressiva, a ideia é que essa relação se torne jogo, divertimento.

O outro personagem que representa essa posição axiológica é Orfeu. Orfeu é um bardo que vence as demandas sem precisar lutar, com a sua lira ele apazigua as feras e encanta os adversários. O mito conta que ele desce até o submundo de Hades para trazer de volta à vida sua mulher, Eurídice. No entanto, apesar de levar ao sono o cão Cérbero (guarda do submundo) e convencer Perséfone (mulher de Hades) a levar Eurídice consigo, ela se torna uma estátua de sal antes que pudesse abandonar o submundo. A

partir daí, o bardo passa a recusar as propostas amorosas de todas as outras mulheres, assim como Narciso. “A tradição clássica associa Orfeu à introdução da homossexualidade. Tal como Narciso, ele rejeita o Eros normal, não por um ideal ascético, mas por um Eros mais pleno. Tal como Narciso, protesta contra a ordem repressiva da sexualidade procriadora.” (Marcuse, 1975, p.155) A homossexualidade constitui uma das partes do que Marcuse chamou de “sexualidade polimórfica”. Para ele, é necessário que o impulso sexual não se restrinja à reprodução monogâmica, isso quer dizer que o prazer deve se estender para além do coito, ou da preparação para o coito. O prazer foi relegado para as áreas genitais, pois o resto do corpo foi desenvolvendo-se para ser instrumento de trabalho, por isso essas referências representam como surgem outros valores através da mudança do caráter da libido.

Por outras palavras, o narcisismo pode conter o germe de um diferente princípio de realidade: a catexe libidinal do ego (o próprio corpo do indivíduo) poder-se-á converter na fonte e reservatório para uma nova catexe libidinal do mundo objetivo transformando esse mundo em um novo modo de ser(...)

As imagens órfico-narcisistas são as da Grande Recusa: recusa em aceitar a separação do objeto (ou sujeito) libidinal. A recusa visa à libertação à reunião do que ficou separado. (Marcuse, 1975, p. 154)

A liberdade sexual surge como forma de libertar as potencialidades de unificação do ser com o todo, dessa forma, transformando a luta pela existência em uma atividade lúdica. Nesse ponto, a importância da sexualidade reaparece. Assim como o sacrifício é o cerceamento da sexualidade, para uma civilização que não exista renúncia, é necessário que se libertem as energias libidinais. Para Marcuse, a libertação dessas energias reorganizaria as relações sociais. A música encantadora de Orfeu e a beleza inebriante de Narciso são os representantes opostos da ditadura do desempenho, da força e da insensibilidade da cultura estabelecida.

Para tratar de uma mudança social radical, Marcuse recorre a conceitos como natureza humana e moralidade que hoje são muito criticados por supostamente remeterem a uma perspectiva conservadora. Contudo, ambos os termos não possuem, na filosofia marcuseana, uma condição estática. Para o autor, natureza humana é um constructo histórico que pode e deve ser mudado de acordo com a organização da sociedade. O mesmo vale para o conceito de moral. Em todas as sociedades existem um

conjunto de normas de convivências colocadas para os indivíduos. De acordo com Marcuse, não se deve abolir regras, e sim criar regras que permitam a liberdade e a pluralidade na sociedade. Algo parecido com o lema zapatista “por um mundo que caibam vários mundos.” Dessa forma, o que o autor busca na sua nova antropologia é:

Um homem suficientemente inteligente e suficientemente saudável para prescindir de todos os heróis e virtudes heróicas, um homem sem impulsos para viver perigosamente, para enfrentar o desafio; um homem com a boa consciência para fazer da vida um fim em si mesmo, para viver com alegria uma vida sem medo (Marcuse, 1975, p. 15).

A afirmação da vida, isto é, de Eros é a libertação das potencialidades humanas. Esse novo homem possui anseios e necessidades diferentes das colocadas pela sociedade estabelecida. Ele não cultiva a ascese e a renúncia, mas busca satisfação nas qualidades estéticas. Essa satisfação, entretanto, não se resume a uma realização meramente pessoal. Marcuse faz uma referência à mitologia afirmando que Orfeu e Narciso têm um fim trágico justamente por terem vivido numa moral diferente, dentro de uma sociedade opressora. Sobre isso, o autor afirma que “Os valores estéticos podem funcionar na vida para adorno e elevação culturais ou como passatempo particular, mas viver com esses valores é o privilégio dos gênios ou a marca distintiva dos boêmios decadentes” (Marcuse, 1975, p. 156). Sendo assim, a proposta marcuseana não visa criar um mundo paralelo na sociedade, mas transformá-la radicalmente para que todos possam usufruir das qualidades estético-eróticas em todas as suas dimensões. “A emancipação individual dos sentidos supõe-se ser o princípio, até a fundação, da libertação *universal*; a sociedade livre mergulhará suas raízes em novas necessidades instintivas” (Marcuse, 1973b, p. 75). Portanto, a crítica dos valores estabelecidos e a tentativa de superá-los não deve servir somente para as pessoas viverem melhor no capitalismo, mas para ser um indicativo de uma libertação de toda sociedade.

## 4.2 Sociedade feminina

Durante a década de sessenta o mundo presenciou uma mudança fundamental nas teorias feministas. Essa mudança deu origem ao que ficou conhecido como “segunda onda do feminismo”. Se até então, a maioria das pautas feministas resumiam-se a questões como a luta por sufrágio e direito à propriedade, nos anos sessenta, o movimento radicalizou o debate colocando em xeque a sociedade patriarcal como um todo. Com isso, as mulheres passaram a questionar mais enfaticamente coisas como família, sexualidade e etc. Nesse cenário, Marcuse destaca mais especificamente a importância do *Women's liberation movement*. Esse movimento é “talvez, o mais importante e potencialmente o mais radical movimento político que nós temos” (Marcuse, 2005, p. 165). No início da década de setenta, o autor de *One-Dimensional Man*, que sempre esteve ligado a diversos movimentos sociais, estreita os seus laços com o movimento feminista. Para ele, o potencial do *Women's liberation movement* reside no fato de que as pautas feministas podem representar uma mudança qualitativa da sociedade. Em 1972, o filósofo dedicou algumas páginas de *Contra-revolução e Revolta* para tratar da importância da luta feminista, mas somente em 1974 desenvolve um texto abordando essencialmente essa questão. Nesse texto, denominado *Marxismo e feminismo*, o autor aplica os conceitos desenvolvidos em *Eros e Civilização* para tratar de como a luta feminista pode contribuir para uma mudança de consciência na sociedade.

Apesar de defender um “marxismo ortodoxo” ou um “verdadeiro marxismo” ao longo de sua obra, percebe-se que ao final de sua vida (durante a década de setenta), o autor aponta mais diretamente as possíveis lacunas da teoria de Marx. Sendo assim, ele acha importante transformar a noção de socialismo.

Falei de uma necessária alteração da noção de socialismo, porque eu acredito que no socialismo marxista, há elementos remanescentes da continuação do Princípio Desempenho e seus valores. Eu vejo esses elementos, por exemplo, na ênfase sobre o desenvolvimento cada vez mais eficaz das forças produtivas, na exploração cada vez mais produtiva da natureza, na separação do "reino da liberdade" do mundo do trabalho. (Marcuse, 2005, p. 170)

Todavia, ao tecer essa crítica, Marcuse não se distancia de Marx. Como ele já

havia afirmado anteriormente em *Marxismo Soviético*, a teoria marxista é, em sua natureza, dialética, e o erro seria não pô-la em movimento. Por outro lado, é necessário frisar que a obra de Marx é muito vasta e não há um consenso entre seus estudiosos sobre se a sua proposta é produtivista (ligada ao princípio de desempenho) ou não.

Marcuse, ao fazer sua alteração na noção de socialismo, alia características que seriam femininas a esse projeto e batiza de “socialismo feminista”. Esse adjetivo “feminista” assim como acontece com “fêmea” ou “feminina” na obra marcuseana, designa uma série de características e valores que se contrapõem a características e valores da sociedade estabelecida, que seriam masculinos. Isso ocorre porque, para o autor, no desenvolvimento da civilização patriarcal, os valores do masculino são os dominantes, e esses são os valores que sustentam o capitalismo, que de acordo com ele são: “Produtividade lucrativa, assertividade, eficiência, competitividade” (Marcuse, 2005, p. 167). Essas características responderiam ao princípio de desempenho, e mais especificamente teriam relação com “o estado de racionalidade funcional que discrimina emoções, uma moral dual, a ‘ética de trabalho’, o que significa que para a grande maioria da população a condenação para o trabalho alienado e desumano” (Marcuse, 2005, p. 167). O capitalismo avançado estaria alicerçado nesses valores, e a reprodução dos mesmos seria vital para a manutenção do sistema. Como demonstrado no subcapítulo anterior, essas características não só seriam danosas para a humanidade, como podem levar a raça humana à extinção através da destruição sistemática da natureza e até mesmo da autodestruição com uma guerra atômica, por exemplo.

O Teórico Crítico se vale de uma teoria aristotélica para tratar dessa questão dos valores na civilização. Para Aristóteles, em *Ética a Nicômaco*, o indivíduo cria uma “segunda natureza” ao repetir certos comportamentos, de modo que se torna uma disposição continuar repetindo-os. De acordo com Marcuse, “‘Segunda natureza’ não é alterada automaticamente pelo estabelecimento de novas instituições sociais. Pode haver discriminação contra as mulheres, mesmo sob o socialismo” (Marcuse, 2005, p. 166). Isso quer dizer que a criação de um modo de vida não repressivo não depende somente de uma mudança nas bases materiais, é necessária também a mudança na consciência para que os valores do princípio de desempenho não voltem a se repetir.

Sobre essa proposta de “feminilizar” a sociedade, isto é, criar uma outra “segunda natureza” que não esteja ligada ao princípio de desempenho, o autor preocupa-se em destacar duas coisas de suma importância. 1- a sociedade feminina não é uma sociedade matriarcal. 2- apesar de negar valores assertivos como virilidade e agressividade, a proposta não se conclui em uma passividade.

Ainda que a proposta seja criar uma sociedade fêmea, Marcuse não propõe que seja uma sociedade governada por mulheres. Não se trata de uma revolução em que as mulheres assumam o poder. Como apontado no capítulo “Autogestão”, a ideia é a construção de um sistema que mire a ausência de hierarquias. Logo, o que se propõe não é uma inversão no sentido de que as mulheres sejam as governantes, mas que os valores do feminino guiem a sociedade, inclusive “feminilizando” os homens.

(...)seria uma *sociedade fêmea*. Neste sentido, nada tem a ver com um matriarcado de qualquer espécie; a imagem da mulher como mãe é em si mesma, repressiva, transforma um fato biológico num valor ético e cultural, e assim, apoia e justifica a repressão social da mulher. Em jogo está, antes, o ascendente de Eros sobre a agressão, em homens e mulheres; isso significa, numa civilização dominada pelo homem, a “feminilização” do macho. Expressaria a mudança decisiva na estrutura dos instintos: o enfraquecimento da agressividade primária que por uma combinação de fatores biológicos e sociais, tem governado a cultura patriarcal (Marcuse, 1973b, p. 77).

A palavra matriarcado deriva do latim *mater* (mãe). Logo, uma sociedade matriarcal é uma sociedade que, de alguma forma, tem relação com governo das mães. Marcuse critica primeiramente o atrelamento necessário que por vezes é feito entre mãe e mulher. Pensar mulheres como mães é uma limitação que as transformam em seres ascéticos que vivem somente para a prole e o marido. Por outro lado, o autor critica também o que seria o estágio superior da moralidade burguesa. “Também aqui a forma mercadoria está universalizada; ela invade agora domínio que anteriormente eram protegidos e santificados. O corpo (feminino) tal como é visto e plasticamente idealizado pela *Playboy* converte-se em mercadoria desejável, com alto valor de troca” (Marcuse, 1973b, p. 78). Dessa forma, a crítica marcuseana é tanto contra a ideia da mulher assexuada, como também é contra a visão da mulher enquanto objeto sexual. O conceito de feminino buscado pelo filósofo é, então, algo além dessas duas visões. Qual seria, então, a ideia de feminino que o autor se refere?

De acordo com Marcuse, os valores femininos foram forjados por questões culturais de acordo com o desenvolvimento da história. Ao longo do processo civilizatório, os valores do princípio de desempenho se estabeleceram com estreita relação ao ideário do que é o masculino. Dessa forma, as mulheres permanecerem às margens desse *ethos*.

Essas qualidades femininas podem muito bem ser socialmente determinadas pelo desenvolvimento do capitalismo. O processo é verdadeiramente dialético. Embora a redução das faculdades individuais concretas à capacidade de trabalho abstrato estabelece uma igualdade abstrata entre homens e mulheres (igualdade perante a máquina), essa abstração foi menos completa no caso das mulheres. Elas eram empregadas em menor grau que os homens no processo material de produção. As mulheres estavam plenamente empregadas nos trabalhos domésticos, na família, que se supunha constituir a esfera de realização do indivíduo burguês. Contudo, essa esfera estava isolada do processo produtivo e contribuía, portanto, para a mutilação da mulher. E, no entanto, esse isolamento (separação) do mundo do trabalho alienado do capitalismo habilitou a mulher a permanecer menos brutalizada pelo Princípio de Desempenho, a ficar mais fiel a sua sensibilidade: mais humana do que o homem (Marcuse, 1973b, p. 79-80).

Para o autor, o fato de a mulher ter sido afastada do mundo trabalho alienado, protegeu-as, de certa forma, da moralidade do capitalismo, bem como possibilitou que o feminino estivesse mais ligado a Eros, ou seja, aos valores de agregação e conservação da vida humana. Como consequência disso, a imagem da mulher é geralmente associada ao cuidado. Todavia, essa segunda natureza não corresponde a passividade e a conformismo. Não se trata também de negar a agressividade (para o Teórico Crítico, isso nem seria possível, pois o ser humano é constituído por Eros, mas também é Thanatos). A revolução, para Marcuse, é sim um processo violento e negar a violência não só é antinatural (no sentido de negar a pulsão de morte), como contraproducente, pois nenhuma grande mudança ocorreu sem que houvesse a necessidade de luta. De acordo com o filósofo:

Longe de promover a submissão e fraqueza, nesta reconstrução as características femininas atuariam a energia agressiva contra a dominação e exploração. Elas [as características femininas] iriam operar como necessidades e eventuais metas no organização socialista da produção, na divisão social do trabalho, na definição de prioridades uma vez que a escassez foi conquistada. E assim, inserindo a reconstrução da sociedade no conjunto, as características femininas deixam de ser especificamente feminino, na medida em que elas

seriam universalizada na cultura socialista, material e intelectual (Marcuse 2005, p. 170).

A proposta, então, não é uma negação da agressividade. Sendo assim, o filósofo propõe uma distinção entre “agressão” e “mais-agressão”, assim como foi feito com “repressão” e “mais-repressão”. “A mais-agressão do macho está socialmente condicionada – assim como a mais-passividade da fêmea” (Marcuse, 1973b, p. 79)

Tudo indica que a agressão, para Marcuse, é algo natural do ser humano e não é um problema em si. Já a sua transformação em mais-agressão, criaria uma cultura da agressividade, seria um problema e uma característica ligado a figura masculina (socialmente condicionada). Por outro lado, o patriarcado também sustenta a ideia da mais-passividade pra mulher. Esse tipo de passividade também é sócio-histórico. Dessa forma:

Agressividade primária persistiria, como aconteceria em qualquer forma de sociedade, mas [a agressividade] pode muito bem perder a qualidade especificamente masculina de dominação e exploração. O principal veículo de agressividade produtiva: o progresso técnico, seria libertado de suas características capitalistas e canalizado para a destruição da destrutividade feia do capitalismo (Marcuse, 2005, p. 170-171).

A figura que o autor referencia-se para ilustrar a sua ideia de feminino é a mulher do quadro de Delacroix, *A liberdade guiando o povo*.

Igualmente neste sentido, a mulher sustenta a promessa de liberdade. É a mulher quem, no quadro de Delacroix, segura a bandeira da revolução, lidera o povo sobre as barricadas. Ela não usa uniforme algum; tem o seio desnudo e seu belo rosto não revela traço algum de violência. Mas tem um rifle na mão - pois ainda é preciso combater pelo fim da violência (Marcuse, 1973b, p. 80).

A mulher, no quadro é a encarnação da liberdade. Ela não usa uniforme porque não se limita a nada, o seu torso parcialmente desnudo representa não só o desapego com as uniformidades como também traz à tona a importância da sensualidade. A rigidez dos seus seios, a largura dos seus quadris, assim como seu rosto bem desenhando acusam a caráter sensual da liberdade. Por outro lado, carrega um rifle na mão esquerda e tem cadáveres sob os pés. Uma interpretação mais ampla do quadro revela ainda a importância dos outros personagens que compõem a obra. A liberdade é seguida por todo

tipo de gente. A sua direita, no primeiro plano, encontram-se um homem negro ao lado de um homem branco. Do outro lado, um homem aparentemente mais jovem (talvez, uma criança) portando uma arma em cada mão e completando os personagens vivos no primeiro plano há uma mulher no chão fitando a liberdade de baixo pra cima, numa pose que indica admiração. Talvez essa mulher represente a “mulher comum”, suas vestes não são militares, sua cabeça é coberta por um lenço. É possível que essa personagem represente a mulher que encara a liberdade e se transforma no sentido de encarnar os ideais revolucionários.

Tais qualidades, para Marcuse, construiriam um princípio de realidade, diferente do princípio de desempenho. Seria a saída para o produtivismo, a mais-agressão e etc. “Neste contexto, a libertação da mulher seria realmente como a antítese ao princípio de desempenho, seria de fato de surgir como a função revolucionária da mulher na reconstrução da sociedade” (Marcuse, 2005, p. 170).

Finalizando sua exposição sobre a importância da luta das mulheres em *Contra-revolução e Revolta*, o autor faz uma analogia com uma clássica citação de Marx: “Também aqui o processo histórico é dialético; a sociedade patriarcal criou uma imagem feminina, uma contraforça feminina, que poderá vir a ser um dos coveiros da sociedade patriarcal” (Marcuse, 1973b, p. 80). Parafraseando o autor de *O Capital*, Marcuse compara a formação do proletariado no capitalismo com a formação do feminino no patriarcado. Entretanto, é necessário frisar mais uma vez que isso não quer dizer que, para Marcuse, a revolução e a sociedade revolucionária correspondem a uma espécie de ginecocracia, e sim a uma expansão das características femininas.

Marcuse percebe no movimento feminista da década de sessenta um enorme potencial revolucionário, que transcenderia o plano econômico transformando a natureza humana. Aqui, além da influência de Marx e Weber (Ethos), também é assimilado o pensamento de Aristóteles de “segunda natureza”. Apesar de, normalmente, o conceito de natureza humana esteja relacionado a um essencialismo, para Marcuse a natureza está mais ligada ao hábito. Sendo assim, através do hábito deveria-se criar uma segunda natureza próximo dos valores do feminino.

Essa perspectiva sofreu diversas críticas ao longo da história. Em 1978, ao

entrevistar Marcuse, o britânico Bryan Magee afirma que muitas pessoas consideram sexista essa divisão de valores masculinos e femininos. Em resposta, o Teórico Crítico expõe que essa classificação dos gêneros é um produto da sociedade, e por mais que tenha sido criada em bases opressoras não há porque não usá-la. Tal posição teórica possui consonância com outros temas em suas obras, como a tecnologia, por exemplo. O autor entende que as tecnologias foram criadas com base na exploração no trabalho, mas nem por isso devemos deixar de usá-las. Contrário a isso, propõe uma apropriação da tecnologia que redirecione-a para os fins da emancipação humana.

Contemporaneamente, a concepção marcuseana estaria distante das teorias pós-modernas de desconstrução de gênero. Todavia, Marcuse não está afastado de todos tipos de feminismo. Ainda em sua época recebeu o excêntrico título de mulher honorária pelo *Women liberation movement*. Além disso, a sua teoria aproxima-se bastante da “ética do cuidado” de Carol Gilligan (1985). Para a autora há duas perspectivas morais, uma masculina e uma feminina. A visão masculina seria a padrão enquanto a feminina se manteria às margens. A autora propõe então, algo parecido com Marcuse, ao pretender criar uma ética do cuidado pautada nos valores do feminino. No livro *Marcuse's challenge to education* (2009), Tammy E. Shel, no artigo *The dialectic of tolerance and intolerance in ethics of caring*, relaciona as ideias de Gilligan com as de Marcuse evidenciando a semelhança entre as propostas.

Sendo assim, a proposta marcuseana de aliar marxismo e feminismo numa base psicanalítica é de extrema importância para sua ideia de mudança social. A ideia de uma sociedade feminina é a culminância do projeto de construção do novo homem. Enfrentando os valores do Princípio de Desempenho, o autor se vê instigado a buscar outros valores que possam realizar a proposta de uma vida mais solidária e cooperativa. Ainda que esse novo ethos represente tolerância e passividade, de forma alguma ele instiga permissividade e comodismo. A agressividade ainda existe e deve ser direcionada para a destruição da velha sociedade para que uma nova possa surgir.

A conclusão do processo revolucionário seria, então, a criação de uma segunda natureza baseado no legado dos valores femininos. Tais valores fariam a humanidade se reconciliar com a sensibilidade e a natureza de modo a permitir um convívio mais

harmônico. Isso criaria um outro tipo de Princípio de Realidade. Assim como o Princípio de Desempenho é uma forma histórica com as características da mais-repressão e da mais-agressão, a nova forma histórica permitiria que os seres humanos vivessem sem a repressão e a violência desnecessária abrandando assim a luta pela existência. Seria essa, talvez, uma das formas de fazer Eros prevalecer sobre Thanatos.

## 5. Considerações finais- Um Marcuse para além da Grande

### Recusa.

O professor da Columbia University, James D. Levenson, ao chegar em Salvador foi surpreendido com a seguinte pergunta:

— Desejaria ouvir, em poucas palavras, a opinião do ilustre professor sobre Marcuse, obra e influência. Não lhe parece que, depois de Marcuse, Marx é uma velharia inútil? Concorda ou não? Disse e percorreu o salão com o olhar vitorioso, enquanto o tradutor designado pela reitoria — pronúncia perfeita, é claro — vertia a pergunta para o inglês, e a indócil Mariucha Palanga, duas plásticas no rosto, uma nos seios, triste caricatura de mocinha, aplaudiu em voz baixa porém audível:

— Que talento! (Amado, 2010, p. 24)

Ao ouvir tal indagação, o professor espanta-se com a pergunta e nega-se a respondê-la afirmando que foi a Salvador conhecer e estudar Pedro Archanjo e não debater Marcuse ou os limites do Marxismo. Archanjo encarna a crítica social de um jeito baiano:

Pedro Archanjo Ojuobá vem dançando, não é um só, é vário, numeroso, múltiplo, velho, quarentão, moço, rapazola, andarilho, dançador, boa prosa, bom no trago, rebelde, sedicioso, grevista, arruaceiro, tocador de violão e cavaquinho, namorado, terno amante, pai-d'égua, escritor, sábio, um feiticeiro.

Todos pobres, pardos e paisanos. (Amado, 2010, p. 292)

Amado, após a desilusão com o comunismo, repete a prática muito comum naquele tempo: dissociar Marcuse de Marx. Tal ideia ainda hoje é repetida devido, sobretudo, à crítica do filósofo ao marxismo soviético. Contudo, como apresentado ao longo dessa dissertação, o autor de *Eros e Civilização* nunca abandonou a filosofia marxista.

O pensamento marcuseano exerceu muita influência na cultura dos anos sessenta e setenta, principalmente no final dos sessenta. Jorge Amado publica *Tenda dos milagres* justamente em 1969 sob o espírito de 68 que inclui, dentre outras coisas, a crítica à URSS e a proposta de reformulação da esquerda tendo como norte práticas mais libertárias, ligadas às artes, à sensualidade e etc. Tais ideais estão presentes no personagem Pedro Archanjo. Acredito que a provocação acerca de Marx e Marcuse não é

em vão. Archanjo é, dentre outras coisas rebelde, sedicioso, grevista e arruaceiro como os manifestantes de 68. Também é tocador de violão e cavaquinho, como Orfeu. É namorado e terno amante como Narciso. É paisano pois se recusa a encarnar a mais-agressão do *princípio de desempenho*. É também pobre e pardo, como os excluídos do sistema sobre os quais Marcuse escreveu. Por último, Archanjo não é ninguém, porque não é uma pessoa, mas é “vário, numeroso, múltiplo”.

Sendo assim, parece que a proposta marcuseana assemelha-se ao revolucionário baiano de Jorge Amado. Todavia, falar de uma proposição de Marcuse para uma transformação social pode soar absurdo. Para muitos autores, de Mészáros à Holloway, passando inclusive por comentadores da obra, como John Abromeit, o pensamento marcuseano, representa um pessimismo em relação a qualquer proposta de mudança social. Essa pesquisa, buscou mostrar que, apesar de Marcuse passar por períodos de forte pessimismo, nunca deixou de pesquisar sobre formas de emancipação. Desde os anos trinta esteve debruçado sobre essas questões e por diversos motivos não pôde concluir a pesquisa que revelaria sua concepção de mudança social. Por isso, essa dissertação buscou trazer à tona seu pensamento sobre o tema ao longo de toda a sua vida produtiva.

Ao final desse trabalho, o resultado não é uma compilação enciclopédica da filosofia marcuseana, até mesmo porque não apresentei todas as ideias de Marcuse acerca da problemática. Foquei-me em, basicamente, dois aspectos gerais: a organização da sociedade e as questões acerca da subjetividade, e dentro dessas dimensões maiores, recortei ainda mais, no que resultou os conceitos desenvolvidos aqui. Negligenciei, portanto, temas como arte, linguagem, indústria cultural, aproximações e distanciamentos dos demais membros do Instituto, entre outros. Tal recorte fez-se necessário justamente pelo caráter não enciclopédico dessa pesquisa. Optei por analisar as mudanças de fase do pensamento de Marcuse, fazendo uma análise que fugisse no óbvio. Dessa forma, o conceito de Grande Recusa também não foi desenvolvido.

É muito comum atrelar a proposta de mudança social de Marcuse ao conceito de Grande Recusa. Todavia, acredito que um excessivo apego a tal categoria somente diminui a importância da perspectiva marcuseana. A Grande Recusa é uma negação ao sistema como um todo. É um grande grito de não. Seria algo como a antítese na dialética

hegeliana. Em *Eros e Civilização* “Essa Grande Recusa é o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade viver sem angústia” (Marcuse, 1975, p. 139), em *One-Dimensional Man* “Grande Recusa- o protesto contra o que é. As maneiras pelas quais o homem e as coisas são levados a se apresentar, cantar, soar e falar são maneiras de refutar, interromper e recriar sua existência real” (Marcuse, 1973a, p. 75).

Ainda que a negação seja uma etapa essencial para a construção de algo novo, focar na negação retira o foco da positividade do projeto, da parte propositiva. Por isso, essa dissertação, ainda que trate da negação, ocupa-se mais em examinar a proposição marcuseana de construção de uma sociedade qualitativamente diferente.

Sendo assim, acredito que o resultado dessa análise possa contribuir para pensar a revolução hoje, no século XXI. Mas, ainda será válido trabalhar o conceito de revolução? Em caso afirmativo, mesmo que Marcuse, em medida de tempo filosófico, seja contemporâneo, não seria mais válido dialogar com um autor mais atual?

Uma sociedade radicalmente diferente do capitalismo, ou seja, uma sociedade socialista permanece nos sonhos de muitos militantes de esquerda, mas cada vez mais distante da realidade. Em diversos países pelo mundo, muitos partidos de esquerda optaram por jogar o jogo da democracia burguesa e se adaptar ao sistemas com o intuito de fazer algumas reformas. Mesmo reconhecendo a relevância histórica desses partidos e os avanços alcançados, eles não caminharam em direção ao socialismo. Talvez isso indique que a ideia de revolução esteja ultrapassada, e o que resta à esquerda é adaptar-se ao sistema democrático burguês transformando, na medida do possível, a agenda política do país. Contudo, ainda há quem acredite que só uma mudança radical irá construir uma sociedade verdadeiramente humana.

Dentre esses que acreditam, muitos ainda repetem as táticas revolucionárias do começo do século passado, sobretudo do marxismo-Leninismo. Lenin é peça chave para o socialismo mundial. Em sua preocupação com a teoria, desenvolveu uma forma de organizar a revolução que teve pouca concorrência ao longo da história. Marcuse surge como autor relevante nesse debate, não só por resgatar a perspectiva de Rosa Luxemburgo, mas também por superá-la ao construir uma proposta revolucionária não

centralizada. Sem negar absolutamente o Leninismo, tampouco o pensamento de Rosa, ele cria outra ideia de revolução. Aliando utopia e realidade, tece uma teoria que consegue perceber no presente as condições para emancipação e construção do futuro, como poucos fizeram. Sem o receio de soar utópico, elaborou uma teoria revolucionária trabalhando as dimensões psíquica e social.

Por outro lado, Marcuse não é exatamente contemporâneo. Ainda que os livros de filosofia, o apresente dessa forma. O autor não presenciou, por exemplo, a revolução tecnológica que iniciou-se no final do século passado. Não conheceu *smartphones*, *notebooks*, nenhum *gadget* ou *software* que hoje fazem parte da vida de boa parte da população mundial. Assim sendo, o que Marcuse traria de interessante para a era da informática? Em *Contra-Revolução e Revolta* (1972), o filósofo berlinense cita uma importante liderança do movimento estudantil da década de sessenta, Rudi Dutschke para trazer à tona a importância da tecnologia e do conhecimento técnico para a revolução:

Rudi Dutschke propôs a estratégia da *longa marcha através das instituições*: trabalhar contra as instituições estabelecidas enquanto se trabalham nelas, mas não simplesmente ‘perfurando de dentro para fora’ e sim ‘realizando bem o seu trabalho’, aprendendo (como programar e ler computadores, como lecionar em todos os níveis de educação, como usar os meios de comunicação de massa, como organizar a produção, como reconhecer e frustrar o obsoletismo planejado, como planejar e etc.) e, ao mesmo tempo preservando a sua própria consciência no trabalho com os outros. A longa marcha inclui um esforço conjugado para montar as contra-instituições. (Marcuse, 1973b, p. 60).

O professor cita o aluno reconhecendo a importância de algo que só seria essencial décadas depois. A *longa marcha*, não corresponde a um conformismo, tampouco a uma proposta reformista. A ideia é um empoderamento técnico tendo como finalidade a construção da revolução. Ainda em 1972, já era discutido “programar e ler computadores”, bem como o papel da interferência na educação, não só ocupando os espaços, mas também trabalhando a afirmação de outras culturas. Usar os meios de comunicação de massa, por outro lado, pode representar algo diferente contemporaneamente. As redes sociais e as plataformas de vídeo passaram a permitir que as informações fossem difundidas num nível nunca visto. Sendo assim, o empoderamento da comunicação é também tecnológico.

Acredito que não seja possível precisar o quanto desse debate feito entre o final dos anos sessenta e o começo dos setenta, foi apreciado pelos movimentos sociais contemporâneos. Mas, o fato é que o conselho de Dutschke (endossado por Marcuse), foi colocado em prática e se tornou essencial para a luta hoje, nos tempos pós wikileaks. O hackerativismo de Julian Assange e Edward Snowden, aliado com a divulgação de Glenn Greenwald, bem como as ações dos Anonymous, representam a consequência do saber ler e programar computadores. Aqui no Brasil também emergiu uma forma revolucionária de lidar com a tecnologia. Aliando conceitos brasileiros como “mutirão” e “gambiarra”, a Meta-Reciclagem é uma forma de superar a obsolescência programada, promovendo a inclusão digital e a liberdade do tráfego de informação com o intuito da criação de uma inteligência coletiva.

Além da relevância da tecnologia e da comunicação, a proposta marcuseana se aproxima de diversos grupos contemporâneos, que partilham de uma concepção autogestionária e descentralizada de revolução, como o Exército Zapatista em Chiapas e o Partido dos Trabalhadores do Curdistão. Na década de setenta, Marcuse já salientava a necessidade de repensar a tática revolucionária de tomada de poder, isto é, tratar do processo revolucionário não como um ataque direto ao centro do Estado, mas sim ocupando as periferias, criando “ilhas” que propaguem a utopia socialista.

O levante Zapatista se concretiza em 1994, mas começou a ser forjado muito tempo antes, justamente na década de sessenta. Assim como os jovens parisienses, a juventude mexicana também protagonizou diversas manifestações em 1968, e o resultado desse processo foi a aproximação da jovem *intelligentsia* com os indígenas, ocasionando a insurreição que sustenta territórios livres até os dias de hoje, servindo de inspiração para organizações autogestionárias ao redor do mundo.

Outro fenômeno histórico contemporâneo que também representa as qualidades de descentralização e autogoverno é o PKK (Partido dos Trabalhadores do Curdistão). Em 1978 o Partido é fundado sob os ideais do marxismo-Leninismo e após passar por um período de exílio e clandestinidade, inicia a resistência armada em 1984. Em 1998, o secretário geral do Partido, Abdullah Öcalan, é capturado. Nos anos de confinamento aproxima-se do pensamento do anarquista americano Murray Bookchin e inicia um

processo de autocritica que se conclui com a transformação substancial do PKK. De acordo com o próprio:

O PKK foi concebido e organizado, como muitos partidos, com base numa estrutura hierárquica similar à uma estrutura estatal. Este tipo de estrutura, no entanto, constitui uma contradição dialética com os princípios de democracia, liberdade e igualdade, independentemente da filosofia do partido em questão. Apesar de que o PKK se pretendia em favor das liberdades, nós não havíamos conseguido deixar de pensar em termos de hierarquia (Öcalan, 2008, p. 29).

Dessa forma, o Partido e mais adiante o território organizado pelo partido passam a ser organizados por meio do autogoverno.

O processo de democratização no Curdistão não se limita, no entanto, a uma questão de forma, mas abrange um amplo projeto social visando a soberania econômica, social e política de todas as partes da sociedade, assim como a criação dos órgãos e instituições necessárias e a elaboração dos instrumentos que possam garantir e possibilitar à sociedade um auto-governo e um controle democrático. É um processo de longo e contínuo. As eleições não são o único meio neste contexto. Ao contrário, este é um processo político dinâmico que necessita intervenções diretas da parte do soberano, o povo. Assim, a população deve estar diretamente envolvida em cada processo decisório da sociedade. Este modelo é construído sobre a auto-gestão de comunidades locais e é organizado em conselhos abertos, conselhos de município, parlamentos locais e congressos gerais. Os próprios cidadãos são os atores de um auto-governo deste gênero (Öcalan, 2008, p. 32).

Nesse cenário, aliado ao PKK, o YPJ (Unidade de Proteção Popular), grupo guerrilheiro, composto majoritariamente por mulheres, não só defende o território, como também dá o tom político das pautas feministas na construção da independência.

Sendo assim, debater teoria revolucionária mostra-se ainda hoje uma prática válida, visto que, por mais que uma grande parte da esquerda tenha se desiludido com a ideia de uma mudança radical da sociedade, ainda existem muitos grupos ao redor do mundo idealizando e realizando práticas revolucionárias.

O exemplo aqui citado do Curdistão talvez não sirva exatamente para ilustrar a necessidade da revolução num país democrático, porém, ainda segundo Marcuse, o que chamamos de democrático não corresponde ao governo do povo.

Se tivesse de definir numa frase minha atitude deveria dizer que, nesse momento, ninguém é mais favorável do que eu à democracia. A minha

objeção, porém, se fundamenta na constatação de que, em nenhuma das sociedades existentes, e tampouco decerto daquelas que se autointitulam democráticas, existe a democracia; existe, sim, tão somente, uma certa democracia, limitada, ilusória e comprometida por todas as espécies de desigualdades. As verdadeiras condições da democracia devem ainda ser criadas em toda parte (Marcuse, 1969b, p. 42)

Marcuse percebe uma mudança orwelliana da linguagem ao afirmar que há uma transubstanciação dos significados aos moldes “paz é guerra e guerra é paz” (Marcuse, 1973a, p 96), que nos leva a preservar a democracia quando na verdade só existe uma ilusão. O sistema representativo que coloca os políticos profissionais acima dos demais cidadãos e o aparelhamento do poder econômico sobre o político, dentre outras coisas, impedem o desenvolvimento realmente democrático, isto é, do controle do povo. Portanto para realizar a democracia de forma mais plena, é imprescindível transformar toda a sociedade, acabando o capitalismo e fundando uma nova forma de viver baseada na autodeterminação dos cidadãos.

## 5. Referências bibliográficas.

MARCUSE, Herbert. A ideologia da sociedade industrial. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973a.

\_\_\_\_\_. An essay on liberation. Boston: Beacon Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Art and liberation. New York: Routledge, 2007.

\_\_\_\_\_. Contra-revolução e revolta. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1973b.

\_\_\_\_\_. Cultura e Psicanálise. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

\_\_\_\_\_. Eros e civilização. Rio de Janeiro: Zahar editores, 1975.

\_\_\_\_\_. Marxism, revolution and utopia. New York: Routledge, 2014.

\_\_\_\_\_. Marxismo Soviético. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969a.

\_\_\_\_\_. O fim da utopia. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1969b.

\_\_\_\_\_. Tecnologia, guerra e fascismo. São Paulo: Fundação da Editora da Unesp, 1999.

\_\_\_\_\_. The new left and the 1960's. New York: Routledge, 2005.

\_\_\_\_\_. Towards a critical theory of society. New York: Routledge, 2001.

ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

ABROMEIT, J. Herbert Marcuse: a critical reader. New York; London: Routledge, 2004.

ADORNO, Theodor. Introdução à controvérsia sobre o positivismo na Sociologia Alemã. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1999.

ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. Dialética do esclarecimento. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AMADO, Jorge. Tenda dos Milagres. São Paulo: Companhia das letras, 2010

ARISTOTELES, Ética a Nicômaco. Coleção Os Pensadores, Vol. 2. São Paulo: Nova Cultural 1991.

ARANTES, Paulo. Recordações da recepção brasileira de Herbert Marcuse. In: Zero à esquerda. São Paulo: Conrad, 2004.

BOÉTIE, Etienne de la. O discurso da servidão voluntária. São Paulo: Brasiliense, 1999.

BRANDÃO, Junito Souza de. Mitologia Grega Vol. 1. São Paulo: Vozes, 2009.

DA SILVA, Genildo Ferreira. História e Civilização. Salvador: Edufba, 2011.

Entrevista a Herbert Marcuse, 1978 (Subtítulos em espanhol). Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=4jF1fJBKdaw>>. Acesso em 30 de Julho de 2016

FREITAG, Barbara. A teoria crítica ontem e hoje. São Paulo: Editora Brasiliense, 1986.

- FREUD, Sigmund. O mal-estar na civilização. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. Totem e Tabu - Obras completas Vol. 11. São Paulo: Companhia das Letras, 2012a.
- \_\_\_\_\_. Moisés e o monoteísmo, esboço de psicanálise e outros trabalhos. São Paulo: Imago, 2006.
- \_\_\_\_\_. História de uma neurose infantil (“o homem dos lobos”), além do princípio de prazer e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras, 2012b.
- GAIMAN, Neil. Sandman: a estação das brumas. São Paulo: Editora Globo, 1991.
- GILLIGAN, Carol. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Massachusetts: Harvard University Press, 1985.
- GOBRY, Ivan. Vocabulário Grego da filosofia. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.
- GORZ, Andre. O imaterial. São Paulo: Annablume, 2005.
- \_\_\_\_\_. Misérias do presente, riquezas do possível. São Paulo: Annablume, 2004.
- HABERMAS, Jürgen. Técnica e Ciência como "Ideologia". Lisboa: Edições 70, 2011.
- \_\_\_\_\_. Crise de legitimação do Capitalismo Tardio. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 2002.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Princípios da filosofia do direito. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- Herbert's Hippopotamus: Marcuse and Revolution in Paradise. Disponível em <<https://www.youtube.com/watch?v=gbzhmMDFcFQ>>. Acesso em 30 de Julho de 2016
- HORKHEIMER, Max. Teoria tradicional e teoria crítica. In: Os pensadores vol.16. São Paulo: Nova cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. Eclipse da razão. Rio de Janeiro: Editorial Labor do Brasil, 1976.
- INWOOD, Michael. Dicionário Hegel. Rio de Janeiro: Zahar, 1997
- KANGUSSU, Imakulada. Leis da Liberdade - A Relação Entre Estética e Política na Obra de Herbert Marcuse. São Paulo: Loyola, 2006.
- KELLNER, Douglas. Herbert Marcuse and the crisis of Marxism. Berkeley, CA: University of California Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. Marcuse's challenge to education. Maryland: Rowman & Littlefield, 2009.
- KORSCH, Karl. Marxismo e filosofia. Rio de Janeiro: UFRJ Editora, 2002.
- Kuhnen, Tânia Aparecida. A ética do cuidado como teoria feminista. Anais do III Simpósio Gênero e Políticas Públicas, ISSN 2177-8248
- LAFARGUE, Paul. O direito à preguiça. São Paulo: Hucitec, 2000.

LATOUCHE, Serge. Pequeno tratado do decrescimento sereno. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.

LENIN, Vladimir. Obras escolhidas, v.3. São Paulo: Alfa-ômega, 1977.

\_\_\_\_\_. O que fazer? São Paulo: Martins Editora, 2006.

\_\_\_\_\_. O Estado e a Revolução: Campinas: FE Unicamp, 2011.

LOUREIRO, Isabel. A grande recusa hoje. São Paulo: Editora Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. Herbert Marcuse, crítico do capitalismo tardio: reificação e unidimensionalidade. In: ALMEIDA, Jorge de; BADER, Wolfgang (org.). Pensamento alemão no século XX. São Paulo: Cosac Naif, 2009.

LUXEMBURGO, Rosa. Reforma ou revolução. São Paulo: Expressão popular, 2006

MARX, Karl. Cartas a Vera Zaslitch. In: FERNANDES, Rubem César (org.). Dilemas do socialismo: a controvérsia entre Marx, Engels e os populistas russos. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

\_\_\_\_\_. Manuscritos econômico-filosóficos. In: Karl Marx, “Coleção Os Pensadores”. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

\_\_\_\_\_. O Capital – crítica da economia política. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

MARX, Karl. ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã. São Paulo: Editora Boitempo, 2007.

MESZAROS, Istvan. O poder da ideologia. São Paulo: Boitempo editorial, 2006

MOURA, Mauro Castelo Branco de. Os mercadores, o templo e a filosofia. Porto Alegre: Edipucrs, 2004.

Mutirão da Gambiarra. São Paulo: Felipe Fonseca, 2009

NOBRE, Marcos (Org.). Curso Livre de Teoria Crítica. Campinas SP: Papyrus Editora, 2008.

Öcalan, Abdullah. Guerra e paz no Curdistão: Perspectivas para uma solução política da questão curda. International Initiative, 2008.

OLIVEIRA, Robespierre de. O papel da filosofia da Teoria Crítica de Herbert Marcuse. Tese de doutorado, USP, 2001

PISANI, Marília Mello. Técnica, ciência e neutralidade no pensamento de Herbert Marcuse. Tese de doutorado, UFSCAR, 2008

POWER, Nina. One-Dimensional Woman. Hants: John Hunt Publishing, 2009.

REPA, Luiz; TERRA, Ricardo. Dossiê Teoria Crítica. Cad. CRH., Salvador: n. 62, 2011.

RODRIGUES, Leôncio Martins; DE FIORE, Ottaviano. Lenin, capitalismo de Estado e burocracia. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2010.

ROSAS, João Cardoso; FERREIRA, Ana Rita. Ideologias políticas contemporâneas. Coimbra: Almedina, 2014

SCHÜTRUMMP, Jörn (org). Rosa Luxemburg ou O preço da liberdade. São Paulo: Expressão popular, 2006.

SOARES, Jorge Coelho. Marcuse- uma trajetória. Londrina: Eduel, 1999.

WIGGERSHAUS, Rolf. A escola de Frankfurt. São Paulo: Difel, 2002.