



**Universidade do Estado do Rio de Janeiro**

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Juliano Niklevicz Teixeira

**Natureza e revolução em Herbert Marcuse**

Rio de Janeiro

2018

Juliano Niklevicz Teixeira

**Natureza e revolução em Herbert Marcuse**



Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Barbosa.

Rio de Janeiro

2018

CATALOGAÇÃO NA FONTE  
UERJ/REDE SIRIUS/CCS/A

M322 Teixeira, Juliano Niklevicz.  
Natureza e revolução em Herbert Marcuse / Juliano  
Niklevicz Teixeira. – 2018.  
107 f.

Orientador: Ricardo Barbosa.  
Dissertação (mestrado) – Universidade do Estado do Rio de  
Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.  
Bibliografia.

1. Marcuse, Herbert, 1898-1979. 2. Natureza – Teses 3.  
Revolução – Teses. 4. Subjetividade – Teses. I. Barbosa,  
Ricardo. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto  
de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 113/119

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta  
dissertação desde que citada a fonte.

---

Assinatura

---

Data

Juliano Niklevicz Teixeira

**Natureza e revolução em Herbert Marcuse**

Dissertação apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 09 de março de 2018.

Banca Examinadora:

---

Prof. Dr. Ricardo Barbosa (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – UERJ

---

Prof. Dr. Pedro Rocha de Oliveira

Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO

---

Prof. Dr. Pedro Hussak Van Velthen Ramos

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro – UFRRJ

Rio de Janeiro

2018

## AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador Ricardo Barbosa pela paciência, seriedade e dedicação na leitura e correção do texto. Sem você nada seria tão bem feito e tão bem compreendido.

À Luiza Freire Lopes, por manter acessa a chama em mim de que é preciso acreditar em si mesmo, com humildade e atrevimento.

Ao Luiz Lessa, querido amigo, por ter ajudado tanto a sua maneira.

À Talita de Lima Gomes, pretinha, por tantas vezes ter me olhado no fundo dos olhos, acolhido a insegurança, ouvido as dúvidas, instigado reflexões tão profundas, e dado sentido à ideia de Eros na concretude da vida. Ele é o que mais educa.

A minha mãe, Mara, e ao meu pai, Luiz, por todo o suporte e incentivo.

Ao amigo Nicolás Calabrese, pelas trocas oxigenadas de marxismo, pela camaradagem, mas sobretudo pela alegria do nosso próprio encontro, fortaleza que constitui um impulso de caminhar, amizade baseada em esperança por justiça e liberdade em busca do “homem novo”.

Por fim, obviamente, agradeço àqueles e àquelas que constroem no dia-a-dia a rede emancipadora de educação popular. Este trabalho só é possível pela convivência, experiência compartilhada e solidariedade de todas e todos vocês.

“Quantos mais vão precisar morrer pra que esta guerra acabe?”

*Marielle Franco.*

## RESUMO

TEIXEIRA, Juliano Niklevicz. **Natureza e revolução em Herbert Marcuse**. 2018. 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

Este trabalho analisa as origens e os desdobramentos dos conceitos de natureza e de revolução no pensamento de Herbert Marcuse. Como a origem se encontra, prioritariamente, no pensamento de Freud e de Marx, me dediquei nos dois primeiros capítulos a este estudo, na fonte. Porém, como os conceitos de natureza e de revolução não podem ser pensados sem a influência de grande parte da filosofia ocidental, os dois últimos capítulos trazem à tona algumas das principais críticas recebidas, bem como o nexo de tais conceitos à luz da ideia de uma nova racionalidade.

Palavras-chave: Herbert Marcuse. Revolução. Natureza. Nova sensibilidade. Nova racionalidade. Subjetividade.

## ABSTRACT

TEIXEIRA, Juliano Niklevicz. **Nature and revolution in Herbert Marcuse**. 2018. 107 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2018.

This work analyses the origins and the unfolding of the concepts of nature and revolution in Herbert Marcuse's thought. As this origin lies, first and foremost, in the thought of Freud and Marx, I devoted myself in the first two chapters to this study, at the source. However, since the concepts of nature and revolution can not be thought without the influence of much of Western philosophy, the last two chapters bring to light some of the main criticisms received, as well as the nexus of such concepts in the light of the idea of a new rationality.

Keywords: Herbert Marcuse. Revolution. Nature. New sensibility New rationality. Subjectivity.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
PARTE I – O conceito de natureza.....	13
1 MARCUSE E OS MANUSCRITOS DO JOVEM MARX.....	13
1.1 Natureza e trabalho.....	14
1.2 Natureza como meios de vida.....	17
1.3 Intercâmbio orgânico: <i>sensibilidade e reconhecimento</i> .....	19
1.4 Apropriação humana da natureza.....	22
2 MARCUSE E A TEORIA DAS PULSÕES DE FREUD.....	25
2.1 O <i>mal-estar</i> e a tendência oculta da psicanálise.....	26
2.2 A mitologia da psicanálise.....	29
2.3 Pulsão de vida e pulsão de morte.....	31
2.4 <i>Eros</i> , a filosofia e a ontologia.....	34
2.5 Marxismo e psicanálise.....	37
2.6 A gênese pulsional da racionalidade.....	41
PARTE II – NATUREZA E REVOLUÇÃO – A EXIGÊNCIA DE UMA NOVA RACIONALIDADE.....	45
3 UMA NOVA CIÊNCIA E UMA NOVA TÉCNICA.....	46
3.1 Lógica formal <i>versus</i> lógica dialética.....	46
3.2 Husserl e Heidegger sobre a ciência e a técnica modernas.....	50
3.3 A crítica de Habermas a Marcuse.....	56
3.4 A análise de Marcuse do conceito de razão em Weber.....	59
3.5 Uma crítica da crítica de Habermas: o que são forças produtivas?.....	62
3.6 Racionalidade pós-tecnológica.....	66
4 UMA NOVA SENSIBILIDADE.....	68
4.1 A questão do “homem novo”.....	68
4.2 A crítica de Mészáros e os novos agentes da revolução.....	72
4.3 O conceito de revolução.....	74
4.4 Limite e potencial político da nova sensibilidade.....	80
4.5 A dimensão estética.....	85
4.6 A dialética da afirmação e da negação na arte.....	87
4.7 A <i>Aufhebung</i> da arte na vida.....	91
4.8 A permanência da arte.....	93

4.9	<b>A ideia do belo.....</b>	<b>97</b>
	<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>100</b>
	<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>103</b>

## INTRODUÇÃO

O que Herbert Marcuse (1898-1979) tem em vista quando examina as possibilidades de mudança radical na sociedade não pode ser realizado sem que envolva uma modificação profunda na *natureza*; quer dizer, tanto no espaço de existência humano – a natureza externa, o meio ambiente – como no próprio sujeito – a natureza *humana*, as pulsões e os “sentidos fundamentais do homem como alicerces da sua racionalidade e experiência”.<sup>1</sup> Esta exigência requer uma análise em dois sentidos principais. Por um lado, é preciso examinar o que Marcuse entende por *natureza* e por *revolução*. Por outro, deve-se investigar o vínculo entre os dois conceitos e os seus desdobramentos, uma vez que – e esta é minha hipótese – eles convergem na defesa de uma *nova racionalidade*, tratando-se então de explicitar *como* isso se dá.

As bases teóricas do conceito de *natureza* em Marcuse são, em grande parte, devidas ao que foi desenvolvido pelo jovem Marx e também por Freud. A articulação dos dois pensadores se mostra de tal maneira indispensável que se torna difícil separá-los dentro de um quadro de análise sobre sua concepção de natureza. Como afirmara Marcuse em entrevista a Brian Magee, a psicologia freudiana veio para “ser integrada internamente ao marxismo”.<sup>2</sup> De fato, esta integração se deu de tal modo que o próprio marxismo foi ampliado (como que provocado pelos conceitos freudianos), ganhando instrumentos para compreender as novas formas de subjetividade no horizonte modificado da sociedade industrial avançada. É verdade, porém, que Freud e Marx têm pesos diferentes na obra de Marcuse. O recurso à psicanálise, particularmente à teoria das pulsões, aparece como um suporte necessário para a compreensão dos impulsos elementares da sexualidade, onde a luta pela gratificação e contra o sofrimento se materializa nas duas pulsões primordiais *Eros* e *Tánatos*. A novidade é que Marcuse extrapola os limites conceituais formulados mas não desenvolvidos totalmente por Freud, concebendo *Eros* como uma força que transcende a sexualidade e alcança uma dignidade ontológica – uma força que se torna elemento constitutivo da própria essência humana e o alicerce da própria racionalidade. Marcuse visa revelar o conteúdo histórico oculto por trás dos conceitos psicanalíticos, de tal maneira que, para ele, existe em Freud uma “teoria que se abre à dimensão política, de tal modo que conceitos aparentemente biológicos se deixam ver como sócio-históricos”.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Marcuse, p. 63, *Contra-revolução e revolta*, 1973.

<sup>2</sup> Magee, “Man of ideas: Some creators of contemporary philosophy”. London: BBC, 1978.

<sup>3</sup> Marcuse, p. 103, “Teoria das pulsões e liberdade”. In: *Marcuse polémico*. Lisboa: Editorial Presença, 1969b.

Esta filosofia da psicanálise se apresenta tanto como um esforço de interpretar Freud para além da clínica – fazendo com que a metapsicologia adquira um *status* político no qual a história da repressão social reaparece nas estruturas da individualidade – quanto como uma tentativa de fincar as raízes da racionalidade na dimensão sensível do ser humano.

O “outro lado” do conceito de natureza é oriundo de Marx. De um modo geral, a teoria marxista é o principal instrumento de análise que acompanha Marcuse em sua trajetória, pelo menos de 1932 até a sua morte, em 1979. Além da crítica ao capitalismo em geral e à sociedade industrial avançada em particular, Marcuse reelabora de modo peculiar uma concepção de natureza relativa ao jovem Marx, presente nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844), agora entendida como “um universo que se torna o meio para a gratificação humana”.<sup>4</sup> Como afirma em *Contra-revolução e revolta* (1972), aqui “a ‘natureza’ encontra o seu lugar na teoria da revolução”.<sup>5</sup> A dominação destrutiva da natureza passa a ser um obstáculo para a realização e gratificação humanas. Por conseguinte, a libertação da natureza se torna um pressuposto para a emancipação da humanidade.

É também a partir da leitura dos *Manuscritos* que a potência subversiva da sensibilidade, diretamente ligada à auto-realização humana por meio do trabalho, passa a assumir uma importância política vital na transformação da sociedade e do meio natural. Unindo a noção marxista de uma “apropriação humana da natureza” com aquela proposição mais conhecida de que o homem é o único ser capaz de “formar coisas de acordo com as leis da beleza”, Marcuse consegue reviver as teses de Marx à luz da ideia de uma estética da libertação que, por sua vez, só pode emanar de uma sensibilidade emancipada. É aqui, propriamente, que o vínculo concreto entre natureza e revolução vem à luz, mediante um conceito capaz de ligar Marx e Freud de modo extremamente profícuo: o conceito de *nova sensibilidade*.

Dividi o presente trabalho em duas partes, cada uma delas composta por dois capítulos. O primeiro capítulo da primeira parte é uma tentativa de mostrar como a interpretação feita por Marcuse dos *Manuscritos* permanece crucial para entender seus principais argumentos. Marcuse analisa este escrito de Marx no ensaio “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico” (1932), caracterizando-o como uma “crítica e fundamentação filosóficas da economia política no sentido de uma ‘teoria da revolução’”.<sup>6</sup> Tive o auxílio, neste capítulo, da cuidadosa interpretação de Alfred Schmidt em seu livro *O*

<sup>4</sup> *Id.*, p. 70, 1973.

<sup>5</sup> *Id.*, p. 67.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 9, “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico”. In. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.

*conceito de natureza em Marx* (1962), dos comentários de György Lukács em *O jovem Marx e sua evolução filosófica* (1955), e também da leitura de Rodrigo Duarte em sua obra *Marx e a natureza em O Capital* (1986).

No segundo capítulo, examinei a obra de Marcuse intitulada *Eros e civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud* (1955), no qual o conceito de *Eros* aparece como central para a imagem da natureza humana. Foi preciso retomar os escritos de Freud para evidenciar o interesse particular de Marcuse, o que também permitiu confirmar o seu argumento de que não teve por objetivo acrescentar nada exteriormente à teoria freudiana. Além disso, examinei duas conferências de Marcuse publicadas em 1956: “Teoria das pulsões e liberdade” (*Trieblehre und Freiheit*) e “A ideia de progresso à luz da psicanálise” (*Die Idee des Fortschritts im Licht der Psychoanalyse*), que ilustram apropriadamente o motivo pelo qual Marcuse interpretou a teoria das pulsões destacando o que, para ele, seria o seu teor revolucionário.

É na segunda parte do trabalho que o nexos entre natureza e revolução se deixa ver sob o seu aspecto prático. O fio condutor desta análise é a tese de Marcuse segundo a qual a transformação da natureza interior e exterior é *parte integrante* da transformação radical da sociedade. Minha hipótese de trabalho é que o projeto de Marcuse envolve de tal modo o questionamento sobre a técnica, a ciência, a razão e a sensibilidade, que pode ser compreendido a partir da ideia nuclear de uma *nova racionalidade*. Esta hipótese exige explicações a respeito de dois aspectos fundamentais: o da possibilidade de uma nova ciência e de uma nova técnica, por um lado, e o da exigência de uma nova sensibilidade, por outro. Durante a exposição, entre as leituras de Marcuse sobre Husserl e Heidegger, emerge a conhecida discussão com Habermas a respeito de uma suposta “inconsistência” teórica presente na defesa de uma *nova ciência* e de uma *nova técnica*. Para Habermas, Marcuse teria dificuldade em seu argumento, oscilando entre a defesa de uma ciência e de uma técnica alternativas, e a defesa de uma nova direção do progresso que conservaria o padrão de racionalidade. Procuo demonstrar, em resposta a Habermas, que o argumento de Marcuse é menos “fantasioso” e ambíguo do que supõe seu crítico. Na realidade, Marcuse argumenta que o projeto científico moderno se desenvolveu de tal maneira que efetivou uma aliança com o controle e com a dominação social, de modo que a ciência mesma – e a técnica, por conseguinte – se torna um instrumento de controle eficaz, incorporando a finalidade de uma sociedade irracional na sua própria estrutura interna. A partir deste diagnóstico, Marcuse propõe que a libertação da ciência e da técnica de seu uso destrutivo só é possível se ambas existirem sobre a base de uma sociedade livre, formada por relações humanas

qualitativamente distintas, ou, o que é dizer a mesma coisa, se ambas forem concebidas ou “fabricadas” por uma nova racionalidade e sensibilidade, a partir da qual poder-se-ia, então, desenvolver o potencial emancipatório até então recalcado da “dimensão estética” de homens e mulheres.

## PARTE I – O CONCEITO DE NATUREZA

### 1 MARCUSE E OS MANUSCRITOS DO JOVEM MARX

Em meados de 1844 Marx preencheu três cadernos com anotações e estudos que visavam um acerto de contas com a fenomenologia de Hegel, o naturalismo de Feuerbach e a teoria liberal clássica. Este material, publicado apenas em 1932, ficou conhecido sob o título *Manuscritos econômico-filosóficos*. Chama a atenção que, naquele momento, Marx estava preocupado em realizar uma crítica em dois sentidos complementares: um econômico, outro filosófico. No entanto, a leitura mais detalhada de Marcuse demonstra um alargamento destes dois sentidos para os campos da política, ecologia, ética e ontologia. Este motivo fez Marcuse reconhecer, em um capítulo da obra *Contra-revolução e revolta* (1972) chamado “Natureza e Revolução”, que “apesar do seu caráter pré-científico e a despeito da preponderância do naturalismo filosófico de Feuerbach, esses escritos aderem à mais radical e integral ideia de socialismo e que, precisamente aqui, a natureza encontra o seu lugar na teoria da revolução”.<sup>7</sup> Os *Manuscritos* são, portanto, uma peça chave para a filosofia de Marcuse, tanto porque neles se encontra o “lugar” da natureza, quanto porque a partir deles se torna possível pensar uma ideia radical de socialismo.

“Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico” (1932) foi um dos primeiros estudos consistentes sobre o material recém divulgado do jovem Marx. Na trajetória de Marcuse, o ensaio representa um momento de passagem definitivo no qual o filósofo abandona a perspectiva de Heidegger e encontra o marxismo. A partir dos *Manuscritos* se torna claro o sentido principal de categorias do marxismo que até então estavam carentes de aprofundamento filosófico, não somente para a fundamentação teórica que sustenta a crítica da economia política mas, principalmente, para a determinação do conceito de homem e de natureza. Apesar dos *Manuscritos* serem conhecidos pelo alto teor abstrato e filosófico, em contraste com a análise concreta e histórica que marca os trabalhos de Marx na maturidade, a feição prático-revolucionária de sua teoria, segundo Marcuse, não aparece apenas quando a filosofia desaparece, antes pelo contrário. O marxismo maduro, que alcança sua realização na teoria do materialismo histórico, carrega a base filosófica já desenvolvida nos *Manuscritos*.

---

<sup>7</sup> Marcuse, p. 67, 1973.

Exatamente isso é que deve ser visto e entendido: que a política e a economia, fundamentadas em uma interpretação filosófica bem determinada da essência humana e de sua concretização histórica, se transformam na base político-econômica da teoria da revolução.<sup>8</sup>

## 1.1 Natureza e trabalho

Filosofia, política e economia se entrecruzam nos *Manuscritos*, um modo de pensar do qual Marcuse será herdeiro. Tomando-se sua estrutura inicial, observa-se que Marx parte de categorias centrais da economia, como “salário”, “ganho do capital” e “renda da terra”.<sup>9</sup> Logo depois esse sentido inicial é, de certo modo, desmontado,<sup>10</sup> e redirecionado para o desenvolvimento da discussão do *conceito de trabalho*.<sup>11</sup> É à base deste conceito que se edifica a análise de Marcuse, pois ele viabiliza a reflexão não apenas sobre o homem enquanto sujeito inserido no processo produtivo e na engrenagem do capitalismo, mas, sobretudo, sobre o homem enquanto homem, sobre sua essência e existência. Este é ponto de acordo entre as interpretações de Marcuse e Lukács, por exemplo, quando veem presentes na obra conceitos fundamentais para o desenvolvimento da teoria revolucionária, que não podem ser perdidos para a compreensão de toda a obra tardia de Marx.<sup>12</sup>

Ao retomar a definição crítica de Marx sobre a economia política clássica, que considera contraditoriamente o conceito de *trabalho* como fundamento de todas as categorias econômicas, mas deixa de considerar o *trabalhador* como seu agente fundante, a análise de Lukács aponta uma inexorável contradição entre a organização econômica e social do capitalismo e a natureza do homem:

Portanto, a oposição de classe no seio da sociedade burguesa, enquanto forma central da auto-alienação humana, ou seja, enquanto hostilidade irreconciliável dos homens entre si, resulta do trabalho tal como ele se processa nas condições capitalistas constantemente reproduzidas, do mesmo modo e ao mesmo tempo em que disso também resulta o produto alienado, a alienação *no* trabalhador (...) E, quando a economia política [burguesa] recorre à ficção de um estado de natureza, não vai além da teologia com seu pecado original.<sup>13</sup>

Lukács diz que são as relações de trabalho que fundam, ao mesmo tempo, a natureza exterior e interior do humano, a dimensão vital social e individual, a partir da forma de

<sup>8</sup> *Id.*, p. 11, 1972.

<sup>9</sup> Que correspondem, respectivamente, às três primeiras partes do Caderno I, de acordo com a tradução que estou usando.

<sup>10</sup> *Cf.*, *Id.*, p. 13.

<sup>11</sup> *Cf.*, *Id.*, p. 14.

<sup>12</sup> Lukács diz que “Marx pretende aplicar aos problemas da economia a categoria da dialética”, num certo acerto de contas com o idealismo. Em seguida, afirma que “essa dialética, por um lado, revela as leis da sociedade capitalista e, com isso, o segredo do seu desenvolvimento histórico; por outro, ela indica a essência do socialismo”. (Lukács, p 180, 2009)

<sup>13</sup> Lukács, p. 185-186, 2009.

trabalho permanentemente reproduzida pelas relações econômicas. Marx já havia demonstrado de que modo o “estranhamento genérico” do ser humano se funda numa concepção de trabalho que possui como pressuposto a propriedade privada dos meios de produção e a divisão social do trabalho dela decorrente. Esta tese começa a ser propriamente desenvolvida na parte final do primeiro dos manuscritos, intitulado “Trabalho estranhado e propriedade privada”, onde Marx dirá que no capitalismo, a divisão social do trabalho, a propriedade privada, o lucro, o salário, o valor do trabalho, o tempo de trabalho etc., não são explicados de modo racional, mas a partir de uma *suposição* daquilo que racionalmente dever-se-ia desenvolver.<sup>14</sup> Ou seja, a teoria filosófico-econômica liberal clássica não justifica sua forma de organização por meio da razão do todo e do bem-estar geral, nem da eficiência de suas fórmulas para a totalidade da sociedade, mas a partir “da razão última do interesse do capitalista”,<sup>15</sup> demonstrando leis que “ela não concebe” e, portanto, “não mostra sua origem”, mas apenas supõe “por fórmulas gerais, abstratas, que passam a valer como leis para ela”.<sup>16</sup>

Ao descrever o conceito de trabalho, tal como aparece para os liberais, principalmente em Adam Smith, David Ricardo e Jean-Baptiste Say, Marx o faz a partir das categorias da “exteriorização” (*Entausserung*)<sup>17</sup> e do “estranhamento” (*Entfremdung*). A partir delas, por sua vez, forja-se o conhecido conceito de *homem alienado*. Marx explica em que consiste a “exteriorização” do trabalho quando se trata do trabalho alienado:

Primeiro, que o trabalho é externo ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito. O trabalhador só se sente, por conseguinte e em primeiro lugar, junto a si [quando] fora do trabalho e fora de si [quando] no trabalho (...) o trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele (...) é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação.<sup>18</sup>

Isso implica, segundo Marcuse, que uma análise marxista da sociedade requer uma explicação ontológica do homem *na* natureza e *com* a natureza, tendo à base o conceito de trabalho.<sup>19</sup> Já que para Marx o trabalhador nada pode criar sem a natureza, então é necessário que esteja pressuposto um tipo de *physis* que dependa do meio exterior para sua realização: que ligue espírito, sensibilidade e natureza. Esta tese se deixa ver na medida em que o próprio

<sup>14</sup> Cf., Marx, p. 79, 2009.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> *Ibid.* Marcuse se utiliza da mesma lógica argumentativa ao fazer a crítica à teoria do Estado totalitário e à teoria do liberalismo de Mises, entre outros, em um ensaio chamado “O combate ao liberalismo na concepção totalitária de Estado”, de 1934.

<sup>17</sup> *Id.*, p. 82, 2009.

<sup>18</sup> Marx, p. 83, 2009.

<sup>19</sup> “Apesar do que ficou dito, evitaríamos o termo tão mal-empregado de ontologia em relação à teoria marxista se ele não tivesse sido utilizado expressamente pelo próprio Marx neste contexto”. (Marcuse, p. 19, 1972)

conceito de natureza é entendido como “trabalho exteriorizado”. Marcuse afirma que só é possível falar em “perda da realidade humana”, “distorção da essência humana”, “homem alienado” e “trabalho alienado”, quando se entende que o conceito de trabalho em Marx significa mais do que uma categoria econômica dentro de um universo histórico específico, e mais do que uma descrição de um modo de produção particular. Ele “é compreendido como categoria filosófica”.<sup>20</sup>

Se no conceito de trabalho exteriorizado está contida uma relação do homem com o objeto (e, como veremos adiante, consigo mesmo), então é preciso que no conceito de trabalho enquanto tal esteja contida uma relação humana (e não uma situação econômica). E se a exteriorização do trabalho representa uma total destruição e alienação da essência humana, então é preciso que o próprio trabalho seja compreendido como manifestação e realização autênticas da essência humana.<sup>21</sup>

Para a compreensão desta categoria, ainda que de modo inicial, Marcuse cita três afirmações presentes nos *Manuscritos*, as quais ele desenvolverá posteriormente, mas que já servem para definir noções importantes.<sup>22</sup> Primeiro, que “o trabalho é o *devoir-para-si-mesmo* do homem”; segundo, que é o “ato de auto-produção ou auto-objetivação do homem”; e terceiro, que o trabalho é “a atividade vital, a própria vida produtiva” do homem. Dessas definições, Marcuse conclui que:

O trabalho é a atividade por meio da qual e na qual [somente] o homem se torna aquilo que ele é como homem, segundo sua essência (...) O trabalho é atividade com conhecimento, consciente: o homem se relaciona no trabalho consigo mesmo e com o objeto de seu trabalho (...) O homem só pode realizar o seu *Ser* na medida em que ele o realiza como *Ser* objetivo, isto é, na medida em que ele, por meio de suas “forças essenciais”, produz um mundo “exterior”, “material” objetivo em cuja elaboração (no sentido mais amplo) ele é real (...) o trabalho assim concebido é a “afirmação essencial” especificamente humana: nele se realiza e se confirma o ser humano.<sup>23</sup>

Aqui se pode perceber o motivo ontológico que liga os conceitos de natureza e trabalho. Este motivo é determinante para *todos* os desdobramentos teóricos que ocuparão a segunda parte deste estudo e, por isso, fornece a base para a compreensão do *nexo* entre natureza e revolução. O traço ontológico do conceito de trabalho em Marx é indissociável da crítica à forma de trabalho no mundo capitalista, onde aparece como negação da essência humana. Apesar da crítica caminhar cada vez mais para um viés econômico em seus trabalhos tardios, seu caráter ontológico continua presente, pois a partir dele Marx compreende a base de toda a existência do homem em sociedade.

<sup>20</sup> Marcuse, p. 19, 1972.

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> As três afirmações são citações que Marcuse retira dos *Manuscritos*, e estão na sequência, apesar de não aparecerem nesta mesma ordem no próprio Marx.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 20 e 21, 1972.

Ainda que não tenha formulado um conceito de trabalho *vindouro*, ou seja, na sua manifestação em uma sociedade socialista, o que implicaria um carácter especulativo, a descrição de Marx sobre a forma predominante do trabalho no capitalismo deixa ver elementos essenciais para se pensar o trabalho em uma sociedade livre. Na sua acepção original, segundo Marx, o trabalho corresponde ao meio para a auto-realização plena e autêntica do homem, o desenvolvimento de suas capacidades e potencialidades, realização da “essência universal” enquanto “ser genérico”. O modo como o homem produz a si mesmo através da produção de objetos no mundo é crucial para a constituição de sua natureza social. Uma vez que o trabalho é concebido como a atividade própria de realização humana, consciente e livre, é também por meio do trabalho que se evidencia a maneira pela qual o homem se relaciona com a natureza que lhe é exterior, com o *mundo exterior sensível* como *meios de vida*.

## 1.2 Natureza como meios de vida

É importante destacar os sentidos principais em que a natureza é entendida por Marx como *meios de vida*.

O trabalhador nada pode criar sem a *natureza*, sem o *mundo exterior sensível* (*sinnlich*). Ela é matéria na qual o seu trabalho se efetiva, na qual [o trabalho] é ativo, [e] a partir da qual e por meio da qual [o trabalho] produz. Mas como a natureza oferece os *meios de vida*, no sentido de que o trabalhador não pode *viver* sem objetos nos quais se exerça, assim também oferece, por outro lado, os *meios de vida* no sentido mais estrito, isto é, os meios de subsistência física do *trabalhador* mesmo.<sup>24</sup>

A identificação de *meio de vida* à natureza possui, pois, uma dupla acepção. Na primeira, revela que é por *meio da natureza* que o homem se *efetiva* e se *confirma* enquanto um *ser genérico* que realiza uma *atividade consciente livre*, realizando-se enquanto *ser objetivo*.<sup>25</sup> Aqui, “a natureza aparece como sua obra”,<sup>26</sup> uma obra que é objeto e produto de uma consciência livre, pois “o engendrar prático de um *mundo objetivo*, a *elaboração* da natureza inorgânica é a prova do homem enquanto um ser genérico consciente”,<sup>27</sup> que se afirma e se reconhece em seu objeto.

Na segunda acepção, a natureza aparece como meio para a subsistência do indivíduo, sobrevivência física e corpórea: ela é o elemento material exterior ao homem que serve para

<sup>24</sup> Marx, p. 81, 2009.

<sup>25</sup> Cf. *Id.*, p. 84, 2009.

<sup>26</sup> *Id.*, p. 85.

<sup>27</sup> *Ibid.*

sustentar sua própria vida. Nos dois sentidos, o homem depende da natureza, carece dela, por isso Marcuse afirma que a natureza é uma *condição prévia* que o homem *aceita e refaz* em sua própria atividade,<sup>28</sup> de modo tal que não se trata apenas de uma apropriação humana da natureza acabada, no sentido de que o homem se utiliza da natureza para realizar seus fins imediatos de subsistência, mas também – e sobretudo – que ele “tem que transformar os objetos deste mundo em órgãos de sua vida”,<sup>29</sup> em *meios de vida*. Por esta razão, “a universalidade do homem – diferente da limitação essencial dos animais – é liberdade”.<sup>30</sup>

Nessa liberdade, o homem reproduz “toda a natureza”, faz que ela decorra juntamente com sua própria vida, transformando-a e apropriando-a, ainda quando esta produção não satisfaça uma necessidade imediata. Assim, a história da vida humana é, ao mesmo tempo, história de seu mundo objetivo, de “toda a natureza” (...). O homem não está na natureza, a natureza não é seu mundo exterior, ao qual ele teria de dirigir-se a partir de sua interioridade, e sim o homem é natureza; a natureza é sua “exteriorização”, “sua obra e realidade”. Onde quer que a natureza se encontre na história humana, ela é “*natureza humana*”, ao passo que o homem, por sua vez, é “*natureza humana*”.<sup>31</sup>

Importa saber que essa intrincada forma de ligação entre homem e natureza, para a qual a mediação do trabalho é determinante, já rendeu boas discussões entre os interpretes de Marx. Em seu comentário sobre o conceito de natureza nos *Manuscritos*, Rodrigo Duarte relembra a insatisfação de Marx com o estatuto atribuído à natureza por Hegel. Para Duarte, a sobrevalorização da subjetividade a despeito do papel desprezível que a exterioridade da natureza ocupa na concepção hegeliana, existindo como algo destituído de qualquer espessura ontológica, é questionada por Marx.<sup>32</sup> Do mesmo modo, Alfred Schmidt considera que assim como a natureza não pode ser limitada aos momentos de um espírito concebido metafisicamente, tampouco pode ser definida nos modos históricos de sua apropriação prática.<sup>33</sup> Schmidt elabora uma concepção que se diferencia da noção subjetivista de Hegel, mas também não acolhe sem crítica a elaboração de Lukács. Segundo ele, Lukács errou ao dizer que toda a “consciência que se tem da natureza”, e até a “natureza fenomênica mesmo”, é determinada histórica e socialmente, sendo sempre uma “categoria social”.<sup>34</sup> O limite interpretativo de Lukács esconderia o fato de que a natureza deve ser entendida a partir de uma concepção fortemente dialética, na qual, se não é possível circunscrever o meio natural

<sup>28</sup> Marcuse, p. 23, 1972.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *Id.*, p. 24. Aqui se deixa ver uma tese que está presente nos *Manuscritos* e será central para Marcuse na maturidade: a ideia de uma sociedade como obra de arte. Esse é o nome de um artigo de Marcuse de 1967 (“Die Gesellschaft als Kunstwerk”), que consta no quarto volume dos “Collected Papers of Herbert Marcuse: Art and Liberation”, editado por Douglas Kellner, 2007a. Esta tese será examinada no último capítulo.

<sup>32</sup> Duarte, p. 40, 1986.

<sup>33</sup> Schmidt, p. 77, 1976.

<sup>34</sup> *Id.*, p. 78.

nos processos históricos de sua apropriação, tampouco se pode conceber a natureza como ente absoluto ou matéria acabada em si mesma. Deste modo, a *constituição social* da natureza e sua *autonomia* constituem uma *unidade*<sup>35</sup> cuja complexa mediação não equivale simplesmente a um *pôr* a natureza pelo homem, nem à absolutização de forças essenciais externas.

Na medida em que os homens desatam as “potências adormecidas” no material natural, “libertam” este material: ao transformar o morto em-si em um vivente par-nós, prolongam de certo modo a série de objetos produzidos pela história natural e a prosseguem num estágio qualitativamente mais elevado. Mediante o trabalho humano a natureza leva adiante seu processo de criação.<sup>36</sup>

Apesar de ter usado a expressão “morto em-si”, aparentemente equivocada, a intenção de Schmidt é dar ênfase ao processo de criação que a própria natureza possui.

### 1.3 Intercâmbio orgânico: *sensibilidade e reconhecimento*

Na tentativa de esclarecer esta mediação surge o conceito de “intercâmbio orgânico”<sup>37</sup> (*Stoffwechsel*) entre homem e natureza. Este conceito possui um elevado valor na mediação do homem com a natureza por meio do trabalho, estabelecendo um novo horizonte de interpretação. Como os homens produzem a si próprios por meio do trabalho, modificando também o meio natural, não só na medida do que necessitam para a sua sobrevivência física, mas também para sua satisfação espiritual e estética, a natureza é, assim, a cada nova etapa de desenvolvimento histórico, uma *nova natureza* mediada pela ação humana.

O intercâmbio orgânico tem como conteúdo o fato de que a natureza se humaniza e o homem se naturaliza. Sua forma está historicamente determinada em cada caso (...) Como os homens incorporam suas forças essenciais às coisas naturais trabalhadas, as coisas naturais, por sua vez, adquirem uma nova qualidade social (...) O fato de que as coisas se transformem qualitativamente para a satisfação das necessidades humanas, é o que precisamente Marx quer expressar com a expressão “movimento sobre a natureza”. O movimento, categoria essencial do pensamento dialético, se diferencia, para o materialismo dialético, do movimento mecânico, “não é uma mera mudança de lugar, senão também, no domínio supramecânico, uma mudança de qualidade”.<sup>38</sup>

Se o homem se naturaliza e a natureza se humaniza na mediação do trabalho, e se o trabalho possui sempre determinada forma correspondente à sua divisão social em uma determinada época (sob o fundamento da propriedade privada numa época industrial, sua forma aparece como “trabalho alienado”), então a tese do “intercâmbio orgânico” entre

<sup>35</sup> *Ibid.*

<sup>36</sup> *Ibid.*

<sup>37</sup> *Id.*, p. 84, 1976.

<sup>38</sup> *Id.*, p. 86.

homem e natureza leva ao reconhecimento de uma *historicidade* ontológica dos conceitos de natureza humana e de natureza exterior. Tal reconhecimento será retomado por Marcuse em seus escritos maduros, como se pode ver nesta passagem de *Contra-revolução e revolta*, de 1972, no capítulo “Natureza e revolução”:

A natureza é uma parte da história, um objeto da história; por conseguinte, a “libertação da natureza” não pode significar o retorno a um estágio pré-tecnológico, mas um avanço no uso das realizações da civilização tecnológica para libertar o homem e a natureza do abuso destrutivo da ciência e tecnologia a serviço da exploração. (...) A libertação da natureza é a recuperação das forças estimulantes da vida na natureza, as qualidades estéticas de ordem sensual que são estranhas a uma vida desperdiçada em intermináveis desempenhos competitivos; elas sugerem as novas qualidades de *liberdade*.<sup>39</sup>

Aqui se pode ver claramente a concepção histórica de natureza ao qual Marcuse se baseia. Como o avanço do domínio da natureza é um fenômeno irreversível do progresso tecnológico, e condição do empreendimento científico, Marcuse chama atenção não para a ressurreição de uma natureza que foi corrompida e agredida, e sim para a necessidade do avanço mais racional das forças de domínio, de modo que o trato com natureza possa favorecer a humanidade e o ecossistema como um todo. Esta realidade, porém, não poderia ser contemplada por Marx a seu tempo. A relação entre natureza e história se torna mais sólida nas análises marxistas na medida que, gradualmente, a *indústria* se torna o componente totalizante das relações. Ou seja, somente com o avanço das forças produtivas em direção a uma sociedade cada vez mais tecnológica. Esta compreensão é acompanhada, na interpretação de Rodrigo Duarte, pela dominância da esfera econômica em detrimento das “outras frentes” examinadas por Marx na juventude.<sup>40</sup>

Na leitura de Marcuse, ao afirmar que a produção recíproca do homem e da natureza ocorre por meio do trabalho, e que este, por sua vez, ordena a natureza interior e exterior a partir do “intercâmbio orgânico”, Marx revela que a afirmação ontológica do homem aparece a partir dos conceitos de *objetivação*, *sensibilidade* e *reconhecimento*: estes conceitos indicam a base da relação homem-natureza.

Marcuse insiste na interpretação de que a *objetivação* é um conceito central para revelar a essência do homem como ao mesmo tempo natural e social. Isso significa que o que há de natural no homem, suas forças e aptidões, mantém sua origem no modo como este se tornou *objetivo* – mantém uma ligação umbilical com a sociedade que produz e reproduz tais

---

<sup>39</sup> Marcuse, p. 64, 1973.

<sup>40</sup> Duarte, p. 52, 1986.

forças e aptidões. Do mesmo modo, a *sensibilidade*, entendida como conceito ontológico na determinação da essência humana,<sup>41</sup> estabelece-se como um *medium* receptivo e produtivo.

A objetivação: a determinação do homem como “ser objetivo” não se soma à determinação da unidade entre homem e natureza, do homem como “ser natural”, como algo distinto, mas é apenas a fundamentação mais próxima e mais profunda dessa unidade (...). O mundo objetivo, como a necessária objetividade do homem, por meio de cuja “apropriação” e superação a essência humana se “produz” e se “afirma”, pertence ao próprio homem, ele é objetividade verdadeira apenas para o homem que se realiza, é auto-objetivação do homem, objetivação humana (...) é exatamente no conceito de sensibilidade como objetivação que se realiza a reviravolta decisiva que leva da filosofia clássica alemã à teoria da revolução, quando Marx inclui na determinação essencial do homem as determinações fundamentais de ser *prático* e *social*.<sup>42</sup>

O conceito de *sensibilidade*, que por sua vez, está imbricado em uma determinação ontológica do homem na construção do mundo objetivo, adquire nos *Manuscritos* importância nuclear. É a partir da *sensibilidade* que o homem tem contato com a realidade material, tal como ela é resultado da produção social. Neste *médium*, a relação dos homens entre si e do homem com a natureza se efetiva. É justamente neste sentido dialético que Marx afirmará que “a sociedade é a unidade essencial completada (*vollendete*) do homem e da natureza”.<sup>43</sup> A existência como um todo, a natureza, o homem, a linguagem, o material de trabalho, os sentidos e o espírito, a percepção e a compreensão, ou seja, a vida humana na sua *totalidade*, é *social*, de modo que “pensar e ser são, portanto, certamente diferentes, mas [estão] ao mesmo tempo em unidade mútua”.<sup>44</sup>

À base da relação entre homem e natureza como uma relação *social* está o conceito de *reconhecimento*.<sup>45</sup> Ele é, segundo Marcuse, a alavanca necessária para a “ruptura com a coisificação”, na medida em que “as relações objetivas só podem tornar-se humano-sociais quando se tornam conscientes para o homem *como tais*, em um *reconhecimento* de si e das coisas pelo homem”.<sup>46</sup> Trata-se aqui, primeiramente, de consciência histórica: o conhecimento da relação causal que liga o presente com o passado, e que molda o mundo tal como ele aparece. Em segundo, trata-se do reconhecimento da situação do homem como histórica: apreensão e ciência da prática humana de criar a sociedade interiormente ao processo de desenvolvimento histórico-social.

<sup>41</sup> Marcuse, p. 26, 1972.

<sup>42</sup> *Id.*, p. 25 e 28, 1972. Guardada a semelhança desta última afirmação com a filosofia de Hegel, a questão colocada por Marx vai além da especulação e da própria filosofia, pois se funda na forma de trabalho existente e no “fato econômico” do trabalho alienado, que é a base da divisão social do trabalho capitalista.

<sup>43</sup> Marx, p. 107, 2009.

<sup>44</sup> *Id.*, p. 108.

<sup>45</sup> Cf. Marcuse, p. 41, 1972.

<sup>46</sup> *Ibid.*

O reconhecimento da objetivação significa, portanto, o reconhecimento de como e através de que o homem e seu mundo objetivo tornaram-se o que são como relações sociais; significa o reconhecimento da situação histórico-social do homem. Esse reconhecimento não é meramente um conhecer teórico, um contemplar receptivo desconexo, e sim “prática”: superação do que existe como “meio” de auto-realização livre (...) Na medida em que o reconhecimento da objetivação, como reconhecimento da situação histórico-social do homem, assimila as condições históricas dessa situação, ela recebe a *força e concreção práticas* por meio das quais pode se tornar a alavanca da revolução.<sup>47</sup>

Marx está antecipando o que viria a ser o conceito de consciência de classe, central para a tomada de poder para os trabalhadores. Na relação entre natureza e revolução se deixa ver um *reconhecimento* consciente e prático do homem de seu mundo histórico-social: a visão que “rompe a coisificação” na medida em que percebe a sociedade como “sujeito da objetivação”.<sup>48</sup> É na sociedade que todas as coisas têm *origem*, o homem alienado, a natureza *humana*, a propriedade privada etc. Portanto, é somente na consciência e no reconhecimento dessa origem, de seu aspecto histórico-social, que o homem pode libertar-se e fazer a história.

#### 1.4 Apropriação humana da natureza

Aqui aparece a noção importante de que os sentidos humanos *vêm a ser* aquilo que a sociedade lhes determina; “a natureza que vem a ser na história humana – no ato de surgimento da história humana – é a natureza efetiva do homem”.<sup>49</sup> As forças essenciais humanas, subjetivamente apreendidas, tornam-se o que são e se confirmam na sociedade. Tais forças edificam a si próprias a partir do objeto sensível, mas também formam o objeto pela mediação do trabalho e de uma sensibilidade produtiva: “o sentido *humano*, a humanidade dos sentidos, *vem a ser* primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza *humanizada*”.<sup>50</sup>

Cada uma das suas relações *humanas* com o mundo, ver, ouvir, cheirar, degustar, sentir, pensar, intuir, perceber, querer, ser ativo, amar, enfim, todos os órgãos da sua individualidade, assim como os órgãos que são imediatamente em sua forma como órgãos comunitários, são no seu comportamento *objetivo* ou no seu *comportamento para com o objeto* a apropriação do mesmo, a apropriação da efetividade *humana*.<sup>51</sup>

Isso quer dizer que, tomando o homem no seu aspecto receptivo, enquanto produto, sua determinação tem origem no modo como se organiza e sedimenta o mundo material-sensível, em como as relações econômicas e políticas existentes condicionam as relações

<sup>47</sup> *Id.*, p. 42.

<sup>48</sup> *Id.*, p. 41.

<sup>49</sup> Marx, p. 112, 2009.

<sup>50</sup> *Id.*, p. 110.

<sup>51</sup> *Id.*, p. 108.

humanas com a natureza e com os outros homens. Noutras palavras, a sensibilidade, enquanto fundamento da essência humana, se constitui a partir da existência, da vida prática, do ser social, como uma categoria ativa e passiva, um produto instituído sob a mediação histórica de uma determinada organização do trabalho. Na sociedade capitalista, diz Marx, a *produção* e o *consumo* são o movimento próprio da propriedade privada, e são “a manifestação sensível do movimento todo da produção até aqui, isto é, realização ou efetividade do homem”.<sup>52</sup> Isso demonstra até que ponto a própria mercadoria, que, pela necessidade de circulação e consumo, é expressão primeira do mundo organizado sob a base econômica capitalista, acaba por *criar* o homem, no sentido de criar as relações que se estabelecem entre os homens e entre o homem e a natureza.

Já no seu aspecto ativo, enquanto produtor, Marx afirma que “o caráter social é o caráter universal de todo o movimento” e, portanto, assim como a sociedade produz o homem enquanto tal, “ela é igualmente produzida por meio dele. A atividade (*Tätigkeit*) e a fruição, assim como seu conteúdo, são também os modos de existência segundo a atividade social e a fruição social”.<sup>53</sup> Como se vê, na fundamentação marxista, a natureza humana se constitui pelo *médium* da *sensibilidade*, a partir de uma *objetivação* que se *apropria* dos objetos como sua obra e se *reconhece* neles. O conceito de “apropriação” deve ser entendido como um movimento que dá forma ao sujeito e ao objeto, pois ela é, ao mesmo tempo, “determinada pelo objeto a ser apropriado”<sup>54</sup> e “pelas pessoas que dele se apropriam.”<sup>55</sup> Essa apropriação “é *trabalho*, porque a relação especificamente humana com o objeto é uma relação criadora, positora, formadora.”<sup>56</sup> Essa *apropriação* é o próprio comportamento humano para com o objeto, sempre relativo a determinada formação histórica específica. É deste modo que os conceitos de *sensibilidade*, *objetivação* e *reconhecimento* adquirem o caráter de fundamento histórico-ontológico da sociabilidade humana: são a base da relação do homem com seu meio social e natural, que deixa ver a sua própria natureza.

Martin Jay relata em seu livro *A imaginação dialética* (1973) que Marcuse foi o único da chamada “teoria crítica” a tentar realizar uma “antropologia positiva”, referindo-se diretamente ao seu ensaio “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico” (1932) e ao livro escrito no auge das mobilizações juvenis na França *Um ensaio sobre a*

<sup>52</sup> *Id.*, p. 106. Não à toa que o primeiro conceito que Marx trabalhara em *O Capital*, e que Marcuse dedicara boa parte de suas elaborações teóricas, é o de mercadoria. A categoria filosófica da mercadoria será o objeto sensível fundante das relações inter-humanas, e entre homens e coisas, no capitalismo.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> Marcuse, p. 265, 1978.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> *Id.*, p. 40, 1972.

*libertação* (1969). De um modo geral, segundo Jay, a teoria crítica também se recusara sistematicamente a fornecer qualquer atenção para a ideia de “homem socialista”. Segundo ele, Horkheimer e Adorno recuaram perante as categorias do jovem Marx, sobretudo a de “trabalho alienado”, além de desdenhar aquilo que Jay chamou de “antropologia filosófica”:

Ao atribuir as contradições da sociedade a um tipo específico de trabalho, Marcuse pôde falar de uma mudança “essencial”, que seria produzida pela superação do trabalho alienado (ou por sua abolição completa em favor do jogo, como ele viria a defender em obras posteriores). Por estarem menos seguros da importância ontológica do trabalho, Horkheimer e Adorno não se mostraram tão dispostos a prever uma “integração de antagonismos com base na superação da alienação do trabalho”, que implicava uma espécie de teoria da identidade. Como sempre, relutaram em fazer especulações positivas sobre a natureza humana.

Em *Contra-revolução e revolta* (1972), Marcuse tratará novamente da “apropriação humana da natureza”, identificando-a com a “transformação da natureza num meio (ambiente) para o ser humano como ‘ser da espécie’, livre para desenvolver faculdades especificamente humanas – as faculdades estéticas e criadoras”.<sup>57</sup>

A concepção marxista entende a natureza como um universo que se torna o meio conveniente para a gratificação humana à medida que as forças e qualidades gratificadoras da própria natureza são recuperadas e libertadas. Em nítido contraste com a exploração capitalista da natureza, a sua “apropriação humana” seria não-violenta, não-destrutiva; orientada para as qualidades estéticas sensuais e vivificantes que são inerentes na natureza.<sup>58</sup>

Nesta leitura, a natureza é entendida como objeto ao mesmo tempo de trabalho e de gratificação humana, de prazer, ideia esta que já estava contida em Marx na compreensão da natureza como *meios de vida*. No entanto, em 1972, Marcuse incorpora ao ideário marxista o reconhecimento da “natureza como um campo de libertação”.<sup>59</sup> Esta tese põe em evidência um propósito político: a intenção de Marcuse em revelar o “potencial subversivo da sensibilidade”<sup>60</sup> para a realização do programa revolucionário, na medida em que a “emancipação dos sentidos faria da liberdade o que ela ainda não é: uma necessidade sensória, um objetivo dos Instintos de Vida (*Eros*).”<sup>61</sup> Aqui está, enfim, o núcleo filosófico que liga sensibilidade e revolução, *Eros* e razão. No próximo capítulo retomarei o conceito de *Eros* tendo como referência o modo como Marcuse o desenvolve a partir de Freud.

<sup>57</sup> *Id.*, p. 67 e 68, 1973.

<sup>58</sup> *Id.*, p. 70.

<sup>59</sup> *Id.*, p. 67.

<sup>60</sup> *Ibid.*

<sup>61</sup> *Id.*, p. 74.

## 2 MARCUSE E A TEORIA DAS PULSÕES DE FREUD

Para entender a ideia de natureza em Marcuse, além da análise dos *Manuscritos* de Marx, é necessário passar pela teoria das pulsões de Freud. Embora tenha desenvolvido essa ideia ao longo de muitas obras, pode-se destacar *Eros e Civilização* (1955) como um momento central. No início do prefácio à primeira edição, o filósofo defende que seu “ensaio emprega categorias psicológicas porque elas se converteram em categorias políticas”.<sup>62</sup> Gostaria de tomar essa afirmação como um ponto de partida do qual se seguem dois movimentos presentes na obra. Por um lado, Marcuse interpreta a teoria freudiana, principalmente sua teoria das pulsões,<sup>63</sup> inserindo seus principais conceitos na história da filosofia ocidental. A tal esforço teórico deu-se o nome de “filosofia da psicanálise”.<sup>64</sup> Por outro lado, o filósofo “atualiza” conceitos importantes da metapsicologia de Freud tendo em vista as mudanças na sociedade industrial avançada; e o faz sem somar-lhes categorias exteriormente, e sim expandindo o alcance da própria metapsicologia.<sup>65</sup> Esses dois caminhos teóricos estão articulados de tal modo que não se deixam pensar isoladamente, por isso, pretendo expor a singularidade da interpretação de Marcuse com o objetivo de visualizar certa imagem da natureza humana onde se destaca o conceito de *Eros*. Foi necessário, por vezes, voltar aos escritos de Freud a fim de visualizar com mais clareza o desdobramento de sua teoria ao longo dos anos. Utilizei tanto seus textos básicos quanto a ajuda de alguns intérpretes, sempre com o intuito de que o sentido principal da interpretação de Marcuse pudesse aparecer da forma mais clara possível.

O trabalho de Marcuse em *Eros e Civilização* (1955) pode ser lido como uma resposta à tese de Freud expressa no ensaio *O mal-estar na cultura* (1930). Nesta ocasião, alcançando o continente da filosofia, da sociologia e da antropologia, Freud defende a tese segundo a qual a energia da civilização é proveniente da repressão das pulsões. Segundo ele, a modernidade se configura como um tecido social impulsionado pelo violento conflito entre a sociedade, de um lado, e as pulsões de vida e de morte, de outro. Neste embate entre indivíduo e civilização (*Kultur*) Freud revela a inconciliabilidade das pulsões humanas com a sociedade. Deste antagonismo surge um novo conceito de sujeito que marca definitivamente qualquer reflexão

<sup>62</sup> Marcuse, p. XXIII, 2013.

<sup>63</sup> Usarei sempre a tradução de instinto por pulsão, tendo em vista ampla bibliografia que considera esta tradução a mais apropriada. Para saber mais a esse respeito, ver a explicação de Garcia-Roza na obra citada na bibliografia: *Acaso e repetição em psicanálise*, cap. I, 1986.

<sup>64</sup> *Id.*, p. 4.

<sup>65</sup> Apesar de não ter citado Marx em *Eros e Civilização*, é interessante notar que à crítica de Marcuse dos conceitos da psicanálise subjaz todos os fundamentos de uma análise marxista da sociedade.

sobre a modernidade e que, segundo Marcuse, “abala os alicerces de uma das mais sólidas fortificações ideológicas da moderna cultura: a noção de um indivíduo autônomo”.<sup>66</sup>

## 2.1 O *mal-estar* e a tendência oculta da psicanálise

Segundo Freud, o que guia a vida humana em geral é o “programa do princípio de prazer”. No entanto, seu destino está fadado ao fracasso devido à própria natureza da civilização – de *qualquer* civilização. De acordo com esse argumento, o desenvolvimento social e o progresso impõem sacrifícios intransponíveis às pulsões humanas através do “princípio de realidade”, dos imperativos da vida social, do trabalho, da constituição da família, da privação do tempo, do “estabelecimento da lei e da ordem”<sup>67</sup> etc., de tal maneira que a gratificação plena é impossível. Nas palavras de Freud:

(...) o que estabelece a finalidade da vida é simplesmente o programa do princípio de prazer. Este princípio comanda o funcionamento do aparelho psíquico desde o início, não cabem dúvidas quanto a sua conveniência, e, no entanto, seu programa está em conflito com o mundo inteiro, tanto com o macrocosmo, quanto com o microcosmo. Ele é absolutamente irrealizável, todas as disposições do universo o contrariam; seria possível dizer que o propósito de que o homem seja “feliz” não faz parte do plano da “Criação”.<sup>68</sup>

Esta tese é contestada por Marcuse. “A própria teoria de Freud fornece-nos razões para rejeitarmos a sua identificação de civilização com repressão. Com base em suas próprias realizações teóricas, o exame do problema deve ser reaberto.”<sup>69</sup> Esse será o problema de Marcuse em *Eros e Civilização*. Para defender a possibilidade de uma civilização sem repressão, a partir da metapsicologia freudiana, Marcuse buscará “reinterpretar a concepção teórica de Freud, segundo os termos de seu próprio conteúdo sócio-histórico”.<sup>70</sup> Noutras palavras, seu interesse é demonstrar que a teoria das pulsões de Freud se abre à dimensão política, de tal modo que conceitos aparentemente biológicos se deixam ver como essencialmente históricos, políticos e sociais.<sup>71</sup>

Como já salientei, Marcuse não visa somar conceitos estranhos à psicanálise, e sim resgatar o núcleo filosófico e político que já estava previamente neles delineado, mas não desenvolvido. Sua tese é a de que a teoria das pulsões de Freud pode conduzir não só “à

<sup>66</sup> *Id.*, p. 44.

<sup>67</sup> *Id.*, p. 01.

<sup>68</sup> Freud, p. 63, 2010. Com exceção de *O mal-estar na cultura*, o estudo sobre a maior parte dos escritos de Freud foi realizado a partir da “Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud”, da editora Imago. Daqui em diante usarei a abreviação E.B.S, junto ao volume, página e ao ano da publicação.

<sup>69</sup> Marcuse, p. 2, 2013.

<sup>70</sup> *Id.*, p. 3.

<sup>71</sup> *Id.*, p. 103, 1969b.

compreensão das tendências da política atual”, mas, sobretudo, que ela deve “descobrir-se a si própria como política”.<sup>72</sup> Principalmente a partir de 1920 – após o surgimento do conceito de *pulsão de morte* – Marcuse acredita encontrar em Freud uma “versão metapsicológica e até metafísica, e precisamente por esta razão, a que contém, talvez, o núcleo mais profundo e mais revolucionário da teoria freudiana”.<sup>73</sup> Assim, a psicanálise é integrada ao seu pensamento não como disciplina técnica pensada para a clínica, mas como teoria dos impulsos elementares humanos que já é, por si mesma, teoria social. Segundo Marcuse, o pensamento de Freud:

(...) caracteriza-se por uma obstinada insistência em expor o conteúdo repressivo dos valores e realizações supremos da cultura (...) A metapsicologia de Freud é uma tentativa sempre renovada para desvendar e investigar a terrível necessidade da vinculação íntima entre civilização e barbarismo, progresso e sofrimento, liberdade e infelicidade – uma vinculação que se revela, fundamentalmente, como uma relação entre Eros e Tánatos (...) Mas quando Freud expõe o âmbito e profundidade dos aspectos repressivos, defende as aspirações tabu da humanidade: a reivindicação de um estado em que a liberdade e a necessidade coincidam.<sup>74</sup>

A passagem acima evidencia o que Marcuse denominou “tendência oculta da psicanálise”.<sup>75</sup> Ao descrever o sofrimento psíquico a partir da incompatibilidade absoluta entre civilização e natureza, Freud teria se inserido em uma tradição crítica da cultura na qual se deixa ver a promessa de uma sociedade de realização plena. Esta “tendência oculta”, para poder realizar-se, no entanto, precisa ser acompanhada da crítica à tese de Freud. O argumento de Marcuse é que, ao descrever o conflito fatal entre as aspirações do “princípio de prazer” contra o irredutível “princípio de realidade”, Freud teria hipostasiado esse último sem considerar a estrutura social como histórica, dinâmica, mutável, passível de outro modo de organização, inclusive no que diz respeito ao meio ambiente natural. Segundo Marcuse, “a interpretação do ‘aparelho mental’ de acordo com esses dois princípios é básica para a teoria de Freud e assim permanece, apesar de todas as modificações da concepção dualista”,<sup>76</sup> no entanto, Freud não teria percebido que a “subjugação efetiva dos instintos, mediante controles repressivos, não é imposta pela natureza, mas pelo homem”.<sup>77</sup> Este é o problema de fundo que acompanha todo o interesse de Marcuse na obra de Freud. Segundo Marcuse:

A análise de Freud do desenvolvimento do aparelho mental repressivo é levada a efeito em dois planos: a) Ontogenético: a evolução do indivíduo reprimido, desde a mais remota infância até a sua existência social consciente. b) Filogenético: a

<sup>72</sup> Cf. *Id.*, p. 104, 1969b.

<sup>73</sup> *Id.*, p. 112.

<sup>74</sup> *Id.*, p. 14, 2013.

<sup>75</sup> *Id.*, p. 15.

<sup>76</sup> *Id.*, p. 11.

<sup>77</sup> *Id.*, p. 13.

evolução da civilização repressiva, desde a horda primordial até o estado civilizado plenamente constituído.<sup>78</sup>

Afirmando que o conceito de “repressão” em sua obra é sempre empregado em um sentido “não-técnico”, para “designar os processos conscientes e inconscientes, externos e internos, de restrição, coerção e supressão”,<sup>79</sup> Marcuse lembra dos textos de metapsicologia de Freud para defender que “a análise da estrutura mental da personalidade é (...) forçada a ir dos primeiros anos da infância, da pré-história do indivíduo para o gênero”.<sup>80</sup> Isso quer dizer que a interpretação filosófica de Marcuse sobre a teoria de Freud entende a repressão em dois planos: por um lado, através de fenômenos históricos-sociais (filogenéticos), por outro lado, por meio dos acontecimentos subjetivos pertencentes a história individual (ontogenéticos), da infância a idade adulta. Esses planos são exemplificados por Marcuse: a moralidade disciplinar do trabalho como ocupação integral, a normatividade da reprodução monogâmica e de base patriarcal, a restrição do prazer sexual pela religião, o estabelecimento de determinadas leis e da ordem, a organização da carência e da escassez, o autoritarismo paterno e social etc. Segundo o filósofo, esta modificação da natureza e de seus processos primários, essa repressão, provocada pelo meio ambiente natural e humano, foi descrita por Freud como uma “transformação do *princípio de prazer* em *princípio de realidade*”.<sup>81</sup> O conceito de “princípio de realidade” é entendido como um “princípio de funcionamento mental”<sup>82</sup> que, segundo Marcuse, “implica a transubstanciação do próprio prazer”.<sup>83</sup>

(...) após esta experiência de desapontamento, um novo princípio de funcionamento mental ganha ascendência. O princípio de realidade supera o princípio de prazer: o homem aprende a renunciar ao prazer momentâneo, incerto e destrutivo, substituindo-o pelo prazer adiado, restringido, mas “garantido”. Por causa desse ganho duradouro, por meio da renúncia e restrição, de acordo com Freud, o princípio de realidade “salvaguarda”, mais do que “destrona”, e “modifica”, mais do que nega, o princípio de prazer.<sup>84</sup>

Mas antes de compreender a crítica de Marcuse e sua interpretação sobre Freud é preciso analisar detidamente os conceitos da psicanálise. Será necessário, portanto, dar um passo atrás e realizar o exame da teoria das pulsões de Freud, utilizando tanto os seus escritos básicos como os de seus intérpretes. Pode-se partir da seguinte pergunta: o que são, afinal, as pulsões?

<sup>78</sup> *Id.*, p. 15.

<sup>79</sup> *Id.*, p. 05.

<sup>80</sup> *Id.*, p. 43.

<sup>81</sup> *Id.*, p. 10.

<sup>82</sup> *Id.*, p. 11.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*

## 2.2 A mitologia da psicanálise

Quando se entra em contato com os textos freudianos e de seus interpretes encontra-se frequentemente afirmações como: “a teoria das pulsões é nossa mitologia”,<sup>85</sup> “a pulsão não tem dia nem noite”,<sup>86</sup> “a pulsão é um conceito-limite entre o psíquico e o somático”,<sup>87</sup> “a pulsão só se dá a reconhecer por seus representantes psíquicos”.<sup>88</sup> Essas afirmações retratam, segundo Garcia-Roza, um “tipo de ideia que desenha o horizonte do discurso psicanalítico e é situada aquém do inconsciente e do recalque; escapa à trama da linguagem e da representação, marcando o limite do discurso conceitual”.<sup>89</sup>

Inicialmente, a pulsão não é uma entidade ontológica, e sim uma *ficção teórica*.<sup>90</sup> Freud não descobre a pulsão, mas a produz. É uma criação da linguagem conceitual que indica um montante de energia, não possuindo estatuto material, nem representando uma substância limite entre a *res cogitans* e a *res extensa*.<sup>91</sup> Isso significa que, no seu surgimento, a pulsão não é nem uma força cósmica, nem um dado concreto da realidade (como é, por exemplo, uma inflamação no apêndice), e sim um conceito. É um objeto de estudo que se mantém num registro desafiador à linguagem e pertence ao pensamento especulativo.

O que se segue é especulação, amiúde especulação que se eleva bem longe, que o leitor levará em consideração ou porá de lado de acordo com a sua predileção individual. É também uma tentativa de acompanhar uma ideia de maneira consequente, só por curiosidade ver até onde ela levará.<sup>92</sup>

De caráter metafísico, a pulsão só pode ser compreendida por uma mediação, aparecendo ao conhecimento teórico *através* de algo. Nas palavras de Freud, ela aparece como “representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo, e alcançam a mente”.<sup>93</sup> Isso ainda diz pouco, pois o que está em jogo não é uma definição exata da pulsão, e sim um *conceito* que, no seu processo de criação, possa incorporar os atributos necessários para descrever este conjunto de forças chamado *pulsões*. Segundo Garcia-Roza:

<sup>85</sup> Freud, p. 65, Vol. XXII, E.B.S., 1976.

<sup>86</sup> Lacan, p. 157, 1964.

<sup>87</sup> Freud, p. 142, Vol. XIV, E.B.S., 1974.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> Garcia-Roza, p. 11, 1986.

<sup>90</sup> Em uma curiosa carta de resposta à Albert Einstein pode-se ver o caráter ficcional das pulsões assumido por Freud: “Talvez ao senhor possa parecer serem nossas teorias uma espécie de mitologia e, no presente caso, mitologia nada agradável”; esta referência ao “nada agradável” diz respeito à noção de pulsão de morte. Freud continua: “Todas as ciências, porém, não chegam, afinal, a uma espécie de mitologia como esta? Não se pode dizer o mesmo, atualmente, a respeito de sua física?”. (Freud, p. 254, Vol. XXII, E.S.B., 1976)

<sup>91</sup> Cf. Garcia-Roza, p. 11, 1986.

<sup>92</sup> Freud, p. 17, Vol. XVIII, E.B.S., 1976.

<sup>93</sup> *Id.*, p. 142, Vol. XIV, E.B.S., 1974.

Aquilo de que Freud nos fala é do conceito de pulsão (...) No entanto, não é um conceito como os demais, é portador de uma opacidade que lhe é essencial; ele recusa a si mesmo a transparência que é pretendida pelos conceitos das demais ciências e pela maioria dos conceitos da própria teoria psicanalítica. Assim como aponta para a teoria, ele aponta também para algo que se furta ao olhar conceitual. É por metáforas que falamos da pulsão.<sup>94</sup>

De início, Freud apresenta o conceito de pulsão de modo bastante abstrato, atribuindo-lhe tanto um sentido sexual como não-sexual. O termo *Trieb* é comum na língua alemã, e aparece em diversas obras de Freud já nos anos 1890,<sup>95</sup> mas somente na obra *Três ensaios sobre a sexualidade* (1905) encontra-se a primeira referência significativa sobre a natureza do conceito de pulsão, pelo menos sobre a *pulsão sexual*. Freud escreve:

Por “pulsão” podemos entender, a princípio, apenas o representante psíquico de uma fonte endossomática de estimulação que flui continuamente (...) Pulsão, portanto, é um dos conceitos da delimitação entre o anímico e o físico. A hipótese mais simples e mais indicada sobre a natureza da pulsão seria que, em si mesma, ela não possui qualidade alguma, devendo apenas ser considerada como uma medida da exigência de trabalho feita à vida anímica. O que distingue as pulsões entre si e as dota de propriedades específicas é sua relação com suas fontes somáticas e seus alvos.<sup>96</sup>

Seguindo a descrição de Freud, Laplanche diz que a pulsão é aquilo que excita e dá início a uma “quantidade de trabalho”.<sup>97</sup> A escolha de Laplanche é a de usar o termo *excitação* e não *estimulação*, para acentuar o caráter interno da pulsão, já que Freud se preocupa em distinguir um tipo de estímulo vindo do exterior (como uma luz forte que estimula a visão) daquele vindo do interior do organismo. As pulsões apresentam-se, assim, tendo como origem uma excitação interna, que incentiva e gera trabalho: são *konstante Kraft* – “uma força constante a que não se pode escapar.”<sup>98</sup> Em 1920, Freud escreve *Além do princípio de prazer*, obra central para o entendimento da teoria das pulsões. Ele diz:

As mais abundantes fontes dessa excitação interna são aquilo que descrevemos como as pulsões (*Triebe*) do organismo, os representantes de todas as forças que se originam no interior do corpo e são transmitidas ao aparelho mental, desde logo o elemento mais importante e obscuro da pesquisa psicológica.<sup>99</sup>

Como se vê, a obscuridade própria ao conceito de pulsão é assumida por Freud, o que permite extrapolações ou reduções conceituais. Ora a pulsão é *excitação*, ora é a *fonte* da excitação, ora é um tipo de *representante* de forças que provêm do interior do organismo. Nesta variedade, porém, pode-se encontrar o que é imprescindível em uma obra de 1915, intitulada *A pulsão e suas vicissitudes* (considerada por Garcia-Roza o melhor roteiro para entender o conceito de pulsão). Aqui, aparece a noção de que ela é uma *força constante*

<sup>94</sup> Cf., Garcia-Roza, p. 14, 1986.

<sup>95</sup> Cf., *Id.*, p. 79, 1995.

<sup>96</sup> Freud, p. 103 e 104, Vol. VII, *E.S.B.*, 1977.

<sup>97</sup> Laplanche, p. 14, 1989.

<sup>98</sup> Garcia-Roza, p. 119, 1999.

<sup>99</sup> Freud, p. 23, Vol. XVIII., *E.B.S.*, 1976.

*proveniente do interior do organismo*, irremovível, que por *necessidade* busca sua *satisfação*; que as pulsões são qualitativamente da mesma espécie e que existem pulsões originárias diferenciadas em dois grupos: as pulsões *do Eu*, também chamadas de pulsões *de autoconservação*; e as pulsões *sexuais*.<sup>100</sup> Além disso, Freud expõe alguns termos que aparecem sempre ligados ao conceito de pulsão, indicando sua origem, forma e finalidade, tais como: pressão ou impulso (*Drang*), fonte (*Quelle*), meta (*Ziel*) e objeto (*Objekt*). Tal exposição será fundamental para o conceito de “sublimação”, desenvolvido por Freud e também por Marcuse. Por ora, no entanto, importa mostrar que Freud em *As pulsões e suas vicissitudes* começa uma tentativa de categorizar diferentes modos da pulsão.

### 2.3 Pulsão de vida e pulsão de morte

Abdicando desta tarefa num primeiro momento e assumindo-a, de fato, cinco anos mais tarde, na obra *Além do princípio de prazer*, Freud desenvolverá de forma mais explícita as noções de “pulsão de vida” e “pulsão de morte”.

Nossas concepções, desde o início, foram dualistas e são hoje ainda mais definitivamente dualistas do que antes, agora que descrevemos a oposição como se dando, não entre instintos do ego e instintos sexuais, mas entre pulsões de vida e pulsões de morte.<sup>101</sup>

O conceito de “pulsão de vida”, a partir de então, passa a agregar tanto as “pulsões do eu” e as “pulsões de autoconservação”,<sup>102</sup> quanto as “pulsões sexuais”; as quais tornam-se adversárias das “pulsões de morte”. As primeiras são chamadas *Eros*, e definidas como conservadoras da vida, expansivas, construtivas, unificadoras e criadoras. As últimas são chamadas *Tánatos*, e definidas como impulsos para a destruição, a desintegração, a desagregação e a agressão. De modo geral, a “pulsão de morte” é uma hipótese metapsicológica que indica uma tendência do organismo a alcançar um estado de ausência de perturbações, ou seja, segundo esta aceção, se a matéria viva se originou da matéria inorgânica, haveria uma disposição originária para retornar a esse estado.<sup>103</sup>

Segundo Garcia-Roza, é correto conceber um tipo de dualidade não-ontológica das pulsões. Para ele, a “pulsão de morte” aparece como uma das forças deste dualismo pulsional, de natureza idêntica à sua contra-força, de modo que a diferença entre elas se daria pelo modo

<sup>100</sup> Cf., *Id.*, p. 135, Vol. XIV., E.B.S., 1974.

<sup>101</sup> *Id.*, p. 36, Vol. XVIII, E.B.S., 1976.

<sup>102</sup> A respeito da problemática em torno da correspondência ou não das ‘pulsões do eu’ com as ‘pulsões de autoconservação’, ver Garcia-Roza, *Introdução a Metapsicologia Freudiana*. Vol. 3, 1995.

<sup>103</sup> Cf., *Id.*, p. 94, Vol. XXIII, E.B.S., 1975.

de presentificação no aparato anímico.<sup>104</sup> A esse respeito, Freud faz uma analogia esclarecedora no *Compêndio da psicanálise*, de 1938:

Depois de muito hesitar e vacilar, decidimos presumir a existência de apenas duas pulsões básicas, Eros e a pulsão de destruição (...). O objetivo da primeira dessas pulsões básicas é estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las – em resumo, unir; o objetivo da segunda, pelo contrário, é desfazer conexões e, assim, destruir coisas. No caso da pulsão de destruição, podemos supor que seu objetivo final é levar o que é vivo a um estado inorgânico. Por essa razão, chamamo-la também de pulsão de morte (...). A analogia de nossas duas pulsões básicas estende-se da esfera das coisas vivas até o par de forças opostas – atração e repulsão – que governa o mundo orgânico.<sup>105</sup>

Nessa passagem, “atração e repulsão” podem ser vistas como duas faces, interdependentes, de uma mesma força pulsional, de tal modo que a “pulsão de morte” aparece como o impulso que tem por objetivo recuperar certo estado originário de não-sofrimento e ausência de tensões.

Com o conceito de “pulsão de morte” inicia-se uma etapa que dividirá seguidores da psicanálise. Alguns intérpretes apontam que, a partir de então, se inaugura a quarta fase do pensamento de Freud. Segundo Mezan, é a partir deste conceito que Freud alcança um lugar para além da psicanálise, inserindo-se de fato no registro da filosofia e da antropologia.<sup>106</sup> Para Garcia-Roza, por sua vez, o entendimento da concepção *dualista* das pulsões corresponde a determinados modos da pulsão, ideia análoga à de Espinosa quando se refere a *qualidades diferenciais do modo de ser da substância*. Nesta interpretação, atributos como *de vida, de morte e sexual* configuram *modos de ser* da pulsão em determinados registros.<sup>107</sup>

Para Marcuse, seu aparecimento não pode significar apenas uma reformulação de argumentos precedentes, mas sobretudo uma *nova forma* de entender toda a teoria das pulsões de Freud.<sup>108</sup> Em *Além do princípio de prazer* há uma descrição útil sobre a “pulsão de morte”:

Podemos atrever-nos a identificar nessas duas direções tomadas pelos processos vitais [*ação construtiva e ação destrutiva*] a atividade de nossos dois impulsos instintuais, as pulsões de vida e as pulsões de morte? Existe algo mais, de qualquer modo, a que não podemos permanecer cegos. Inadvertidamente voltamos nosso curso para a baía da filosofia de Schopenhauer. Para ele, a morte é o ‘verdadeiro resultado e, até esse ponto, o propósito da vida’, ao passo que a pulsão sexual é a corporificação da vontade de viver.<sup>109</sup>

<sup>104</sup> Cf., Garcia-Roza, p. 162, 1995.

<sup>105</sup> Freud, p. 95, Vol. XXIII, *E.B.S.*, 1975.

<sup>106</sup> Cf., Mezan, p. 57, 1982.

<sup>107</sup> Cf. Garcia-Roza, p. 56 e 57, 1986.

<sup>108</sup> Marcuse, p. 21, 2013.

<sup>109</sup> Freud, p. 32, Vol. XVIII, *E.S.B.*, 1976.

O “atrevimento” de Freud que, ao se questionar, retoma a filosofia de Schopenhauer, se revela mais que oportuno.<sup>110</sup> Ao dizer que *Tánatos* é o propósito da vida, na medida em que é seu resultado e finalidade, e que *Eros* é a representação da vontade de viver, a força de construção da vida, Freud estabelece um vínculo dialético inescapável entre os dois princípios vitais. Este vínculo revela, ao mesmo tempo, luta e cooperação, oposição e união.

Não à toa, os escritos de Freud a partir de 1920 são determinantes. Segundo Marcuse, ao “descobrir” *Tánatos*, Freud coloca na natureza humana um obstáculo para a realização de *Eros*. Como a intenção de Marcuse é argumentar a favor de uma civilização não-repressiva, então o primeiro passo deve ser demonstrar que a interdição desse objetivo não encontra origem na natureza humana, e sim num modo específico de organização social que transubstancia a natureza, de modo que tanto a pulsão de vida como a de morte parecem “ser afetadas pelas mudanças históricas”.<sup>111</sup> Tal demonstração deve estar contida na própria elaboração de Freud, confirmando que a relação dialética entre *Eros* e *Tánatos* não impede a existência de uma sociedade de realização plena.

Para dar conta desta posição, Marcuse se apoia na interpretação do psicanalista austríaco Otto Fenichel. Segundo ele, *Eros* e *Tánatos* são derivados de uma natureza comum.<sup>112</sup> A partir dessa afirmação de Fenichel, e seguindo também a elaboração do próprio Freud em 1920, Marcuse defenderá a tese de que há na natureza das pulsões um tipo de “energia deslocável” que pode aliar-se tanto com *Eros* quanto com *Tánatos*, a depender do tipo de organização social predominante.<sup>113</sup> Tal interpretação ressalta a forte influência do meio externo na definição da natureza humana, mesmo garantindo a existência prévia das duas pulsões básicas.

Mas, ao expor o desenvolvimento geral da teoria de Freud até a “última teoria das pulsões”, Marcuse afirma que as duas forças essenciais não possuem o mesmo estatuto. De acordo com sua interpretação, existe uma supremacia de *Eros* sobre *Tánatos*. Isso se justifica, num primeiro aspecto, porque a pulsão de vida se encontra, desde sempre, assentada sobre o princípio de prazer, elemento primário na estrutura pulsional. Tal fato eleva o estatuto da sexualidade, que se mantém mesmo com todas as modificações da teoria das pulsões, sendo a

---

<sup>110</sup> Freud constantemente retoma a história da filosofia. Em uma passagem dos seus últimos livros, *Análise terminável e interminável*, lembra-se do filósofo Empédocles, recuperando a teoria das duas forças cósmicas que regem o mundo, o Amor (*Philia*) e a Discórdia (*Neikos*), responsáveis pelo *Devir*: “Os dois princípios fundamentais de Empédocles são, tanto em nome quanto em função, os mesmos que nossas duas pulsões primeiras, Eros e destrutividade, dos quais o primeiro se esforça para combinar o que existe em unidades cada vez maiores, ao passo que o segundo se esforça por dissolver essas combinações e destruir as estruturas a que elas deram origem”. (Freud, p. 280, Vol. XXII, *E.B.S.*, 1976)

<sup>111</sup> Marcuse, p. 23, 2013

<sup>112</sup> *Ibid.*

<sup>113</sup> Cf., *Ibid.*

base de sustentação orgânica e sensível da qual se ergue o programa do princípio de prazer. Nesta acepção, o “organismo é originalmente, na sua totalidade e em todas as suas atividades e relações, o campo potencial da sexualidade, e é dominado pelo princípio de prazer”.<sup>114</sup> Deste modo, a última teoria das pulsões de Freud:

(...) concentrou-se no conflito entre os *instintos de vida (Eros)* e o *instinto de morte*. Durante um breve período intermediário, a concepção dualista foi substituída pela hipótese de uma libido onipresente (narcisista). Em todas essas modificações da teoria de Freud, a sexualidade conservou sempre o seu lugar predominante na estrutura instintiva. O papel predominante da sexualidade tem raízes na própria natureza do aparelho mental, tal como Freud o concebeu: se os processos mentais primários são governados pelo princípio de prazer, então aquele instinto que, a atuar sob esse princípio, sustenta a própria vida, deve ser o instinto de vida.<sup>115</sup>

## 2.4 Eros, a filosofia e a ontologia

A supremacia de *Eros* sobre *Tánatos* se torna tanto mais evidente quanto mais Freud avança no desenvolvimento de sua teoria, até o ponto em que, “com o reconhecimento dos componentes libidinais dos instintos do ego, tornou-se quase impossível ‘apontar para quaisquer outros instintos que não se revelem como derivativos de Eros’”.<sup>116</sup> Assim, *Eros* é concebido como “a grande força unificadora que preserva a vida toda”.<sup>117</sup> Tal como fez Garcia-Roza a respeito da dualidade não ontológica das pulsões, Marcuse constata que a teoria de Freud se desenvolve num determinado movimento em que, na sua última versão, as pulsões não são mais definidas segundo suas fontes ou funções orgânicas, mas segundo uma *direção*:

Por mais universal que seja a inércia regressiva da vida orgânica, os instintos esforçam-se por alcançar seus objetivos de modo fundamentalmente diferente. A diferença equivale à que existe entre sustentar e destruir a vida. Da natureza comum da vida instintiva promanam e desenvolvem-se dois instintos antagônicos. (...) os instintos deixam de ser definidos segundo sua origem e função orgânica, mas em termos de uma força determinante que imprime ao processo vital uma “*direção*” (*Richtung*) definida, de acordo com princípios vitais. As noções de *instinto*, *princípio*, *regulação*, estão sendo assimiladas.<sup>118</sup>

A “assimilação” entre algumas noções centrais da psicanálise que até então estavam separadas favorece a interpretação filosófica de Marcuse. Segundo o filósofo, o próprio modo como Freud desenvolveu seu pensamento, num diálogo constante com a filosofia, reforça a interpretação de que certas noções podem ser unidas. A assimilação entre *pulsão* e *princípio*, por exemplo, será fundamental para Marcuse inserir toda a metapsicologia freudiana na

<sup>114</sup> *Id.*, p. 116, 1969b.

<sup>115</sup> *Id.*, p. 18, 2013.

<sup>116</sup> *Id.*, p. 22. Neste trecho, a citação de Marcuse é da obra *Além do princípio de prazer*.

<sup>117</sup> *Id.*, p. 21.

<sup>118</sup> *Id.*, p. 22.

história da filosofia ocidental. Esta elaboração está presente em um capítulo importante de *Eros e civilização*, nomeado “Interlúdio filosófico”, no qual Marcuse retoma diversos pensadores – entre eles Platão, Nietzsche e Hegel – com o objetivo de fundamentar *Eros* como “princípio do Ser”.

Marcuse destaca que a teoria freudiana “contém certas hipóteses sobre a estrutura dos principais modos de ser” e por isso “contém implicações *ontológicas*”.<sup>119</sup> Esta consideração é essencial e orienta toda compreensão sobre o conceito de *Eros*, já que, segundo Marcuse, alguns pontos nodais do desenvolvimento da filosofia ocidental se deixam ver no pensamento de Freud. No longo trecho seguinte, Marcuse defende que o fundamento ontológico da teoria de Freud emerge do conflito básico entre a *lógica da gratificação* e a *lógica da dominação*:

(...) a ontologia tradicional é contestada; contra a concepção do ser em termos de *Logos* ergue-se a concepção do ser em termos alóxicos: vontade e prazer. Esta contra-tendência esforça-se por formular seu próprio *Logos*: a lógica da gratificação (...) A sua metapsicologia, tentando definir a essência do ser, define-o como *Eros* – em contraste com a sua definição tradicional como *Logos*. O instinto de morte afirma o princípio de não ser (a negação do ser) contra *Eros* (o princípio essente). A fusão ubíqua dos dois princípios na concepção de Freud corresponde à tradicional fusão metafísica de ser e não ser. Certo, a concepção freudiana de *Eros* refere-se apenas à vida orgânica. Contudo, a matéria inorgânica está, como “finalidade” do instinto de morte, tão inerentemente vinculada à matéria orgânica que (como acima sugerimos) nos parece viável conferir à sua concepção um significado ontológico geral. Ser é, essencialmente, lutar pelo prazer. Essa luta converte-se num “anseio” da existência humana: o impulso erótico para combinar a substância viva em unidades cada vez maiores e mais duradouras constitui a fonte instintiva da civilização. Os instintos sexuais são instintos de vida: o impulso para preservar e enriquecer a vida mediante o domínio da natureza, de acordo com as crescentes necessidades vitais, é originalmente um impulso erótico (...) Mais tarde, porém, a luta pela existência foi organizada no interesse da dominação; a base erótica da cultura transformou-se. Quando a Filosofia concebeu a essência de ser como *Logos*, já era o *Logos* da dominação (...) *Eros* é ser absorvido no *Logos*, e *Logos* é razão que subjuga os instintos. A história da ontologia reflete o princípio de realidade que governa o mundo cada vez mais exclusivamente; as visões contidas na noção metafísica de *Eros* foram soterradas.<sup>120</sup>

Como se vê, para Marcuse, “ser é, essencialmente, lutar pelo prazer”. Ao identificar “princípio do ser” com *Eros*, e “princípio do não-ser” com *Tánatos*, Marcuse realiza uma genealogia de *Eros*, revelando uma tendência marginal na história da filosofia que se deixa ver como uma força de libertação da sensibilidade e da sexualidade (fontes de prazer), contra o poder do *Logos* da dominação. A “lógica da gratificação” aparece como o resultado do esforço pela criação de um outro *Logos*. Isso implica que a história da espécie e a história individual podem ser vistas como uma luta na qual *Eros* busca ter supremacia: uma luta do prazer contra a dor, da vida contra a morte, de *Eros* contra *Tánatos*, do *Logos* da gratificação contra o *Logos* da repressão. Todavia, esta genealogia *filosófica* não está presente no

<sup>119</sup> *Id.*, p 81.

<sup>120</sup> *Id.*, p. 93 e 94.

pensamento de Freud. O trabalho de Marcuse será o de encontrar no desenvolvimento da própria teoria das pulsões o fundamento teórico que dá supremacia a *Eros*. Para isso, será preciso perguntar: afinal, qual é o estatuto próprio de *Tánatos* na teoria das pulsões, e qual o seu lugar na natureza humana?

Ao observar a obra tardia de Freud, Marcuse levanta a hipótese de que os processos primários guiados pelo princípio de prazer “parecem estar fatalmente vinculados ao ‘esforço superlativamente universal de toda substância viva, ou seja, regressar à imobilidade, à quietude, ao mundo inorgânico’”.<sup>121</sup> As pulsões estariam, assim, sendo “atraídas para a órbita da morte”. A interpretação de Marcuse sobre o conceito de “pulsão de morte” em Freud descreve-o como expressão da luta do organismo para se elevar ao estado de “nirvana”, ou seja, como uma força na qual a destrutividade não existe pelo “mero interesse destrutivo, mas pelo alívio de tensão”.<sup>122</sup> Como a vida, até então, sempre foi determinada pelo *Logos* da dominação – uma vida de carência, miséria e violência – a “tendência para a morte” pode ser vista como “uma fuga inconsciente da dor e das carências vitais; uma expressão da eterna luta contra o sofrimento e a repressão”.<sup>123</sup>

Com esta leitura e sempre reconhecendo que tais elaborações já se encontram em Freud, Marcuse se insere na linhagem de intérpretes que ousam extrapolar os limites desenvolvidos pelo fundador da psicanálise. A hipótese de que a pulsão de morte expressa uma “luta contra o sofrimento e a repressão” deixa ver, ao menos, dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, a absoluta convicção de Marcuse de que a própria teoria das pulsões de Freud evidencia o *caráter histórico* das forças essenciais e da natureza humanas. Em segundo lugar, a defesa de Marcuse da união entre *Eros* e *Tánatos*.

O instinto de morte opera segundo o princípio de Nirvana: tende para aquele estado de “gratificação constante”, em que não se sente tensão alguma – um estado sem carências (...) Essa tendência do instinto implica que suas manifestações destrutivas seriam reduzidas ao mínimo, à medida que se aproximassem de tal estado. Se o objetivo básico do instinto não é a terminação da vida, mas da dor – ausência de tensão – então, paradoxalmente, em termos do instinto, o conflito entre vida e morte é tanto mais reduzido quanto mais a vida se aproximar do estado de gratificação. O princípio de prazer e o princípio do Nirvana convergem então.<sup>124</sup>

Vale lembrar a insistência de Marcuse em afirmar que não se trata de acrescentar conceitos à teoria freudiana, apenas explorá-los em toda a sua potência. Assim, a inconciliabilidade absoluta entre o princípio de prazer e o princípio de realidade, e entre *Eros* e *Tánatos*, defendida por Freud, parece discutível, tornando-se objeto de crítica. Na verdade, a

<sup>121</sup> *Id.*, p. 20.

<sup>122</sup> *Id.*, p. 23.

<sup>123</sup> *Ibid.*

<sup>124</sup> *Id.*, p. 179.

análise de Marcuse revela uma inconsistência teórica na metapsicologia. Ao confundir o caráter histórico das pulsões com sua própria natureza, colocando o sinal de igual entre um modo específico de organização social e o princípio de realidade enquanto tal, Freud estaria negando a tese exposta na sua teoria final das pulsões: a de que a dinâmica entre *Eros* e *Tánatos* se desenvolveu como resultado de fatores externos e exógenos,<sup>125</sup> e que a natureza das pulsões é historicamente adquirida.<sup>126</sup> “Portanto, essa natureza está sujeita a mudanças, se as condições fundamentais que foram a causa dos instintos adquirirem tal natureza, tiverem também mudado.”<sup>127</sup>

## 2.5 Marxismo e psicanálise

Nesta etapa da argumentação se torna cada vez mais claro o modo como Marcuse une marxismo e psicanálise. Apesar de não articular diretamente os pressupostos do marxismo em *Eros e civilização*, já que se trata de um exame da própria teoria freudiana, é impossível compreender sua filosofia, principalmente no que diz respeito à relação entre homem e natureza e entre natureza e revolução, sem refletir adequadamente sobre o peso indireto que as categorias de Marx exercem até mesmo no desenvolvimento da chamada “filosofia da psicanálise”.<sup>128</sup>

O *princípio de realidade* ampara o organismo no mundo externo. No caso do organismo humano, é um mundo *histórico* (...). Argumentou-se que o conceito freudiano de princípio de realidade oblitera esse fato ao converter suas contingências históricas em necessidades biológicas (...). Precisamente porque toda a civilização tem sido uma dominação organizada é que o desenvolvimento histórico adquire a dignidade e a necessidade de um desenvolvimento biológico universal. O caráter “não-histórico” dos conceitos freudianos contém, pois, o seu oposto: sua substância histórica deve ser retomada, não somando-se lhe alguns fatores sociológicos (como fazem as escolas culturais neofreudianas) mas revelando seu próprio conteúdo.<sup>129</sup>

É assim que, em *Eros e civilização*, as categorias de Freud são julgadas e reavaliadas sob o crivo de motivos tradicionalmente marxistas, tais como os conceitos de trabalho e de alienação, a crítica ao modo de distribuição do tempo de trabalho e do tempo livre, a crítica

<sup>125</sup> *Id.*, p. 103 e 104.

<sup>126</sup> *Cf.*, *Id.*, p. 106

<sup>127</sup> *Ibid.*

<sup>128</sup> Em uma entrevista ao professor britânico Brian Magee, na qual elucida de modo simples a relação entre Marx e Freud, Marcuse responde que a psicologia freudiana “deveria ser integrada ao marxismo: de maneira nenhuma substituindo o marxismo, mas conjugando-se internamente ao marxismo”. Em seguida, ao ser interrogado sobre uma suposta “incompatibilidade completa” da teoria de Freud com a de Marx, responde: “são duas interpretações sumamente distintas, de dois níveis diferentes, de uma mesma totalidade”. Tal passagem deixa ver de modo apropriado como se deve entender esta relação na filosofia de Marcuse. (Magee, Brian. “Man of ideas: Some creators of contemporary philosophy”. London: BBC, 1978)

<sup>129</sup> Marcuse, p. 26, 2013.

das relações de posse e das relações monogâmicas patriarcais, a crítica da dicotomia entre liberdade e necessidade etc. Por esses motivos, ainda que Marcuse parta das próprias formulações de Freud e da teoria das pulsões, o pano de fundo que guia sua interpretação e os fundamentos sobre os quais ele busca ampliar os horizontes da psicanálise são oriundos da visão marxista do homem e da sociedade.

Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão só funções pré-estabelecidas. 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.<sup>130</sup>

Do modo similar, a ideia central da afirmação de Freud em *O mal-estar na civilização*, sobre a possibilidade da existência de “indivíduos libidinalmente satisfeitos um com o outro e ligados a todos os demais pelo trabalho e interesses comuns”,<sup>131</sup> pode ser vista no horizonte do jovem Marx:

Em que consiste, então, a exteriorização (*Entausserung*) do trabalho? Primeiro que o trabalho é externo (*äusserlich*) ao trabalhador, isto é, não pertence ao seu ser, que ele não se afirma, portanto, em seu trabalho, mas nega-se nele, que não se sente bem, mas infeliz, que não desenvolve nenhuma energia física e espiritual livre, mas mortifica sua *physis* e arruína o seu espírito (...) o trabalho não é, por isso, a satisfação de uma carência, mas somente um meio para satisfazer necessidades fora dele (...) é um trabalho de auto-sacrifício, de mortificação.<sup>132</sup>

Obviamente, tal comparação é arriscada. A realização das forças essenciais do homem que fora vislumbrada por Marx na sua ontologia, por meio da *apropriação* humana do mundo através do trabalho livre e consciente, não pode ser traduzida para a linguagem freudiana em termos de gratificação e de realização do princípio de prazer. No entanto, como afirma Marcuse, ambas as teorias são descrições sobre duas faces de uma mesma realidade. Enquanto acompanha a teoria de Freud, reexaminando-a, Marcuse utiliza-se da crítica social marxista a fim de encontrar conceitos que podem ser combinados.

A ideia de que a repressão ao princípio de prazer não é natural, mas sim histórica, visa defender a possibilidade real de uma sociedade de trabalho livre. Neste ponto, a teoria marxista aparece em toda sua plenitude, pois, para Marx, o controle social que outrora se efetuava pela força do rei ou pela autoridade do déspota, se consolida na nova sociedade burguesa a partir da relação dialética entre estrutura e superestrutura; entre a divisão social do trabalho e o arranjo ideológico que a legitima. Para Marcuse, assim como para Marx, o fator

<sup>130</sup> *Id.*, p. 35, 1999. A citação é de Marcuse, sobre Freud, mas ela bem que poderia ser lida nos Manuscritos de Marx.

<sup>131</sup> Freud, p. 78, 2010.

<sup>132</sup> Marx, p. 83, 2009.

que determina a vida social e que precisa ser radicalmente modificado continua sendo o “modo como se organizam e distribuem as forças produtivas”,<sup>133</sup> mesmo quando o filósofo parte de conceitos freudianos.

Há, ainda, outro traço fundamental que une Marx e Freud. Contra uma noção de felicidade abstrata e espiritual, criticada por Marx na filosofia liberal e por Freud na doutrina religiosa, ergue-se a reivindicação de uma satisfação corpórea, a felicidade física e material. Ambas as teorias expressam a defesa do corpo como instrumento de prazer, com ênfase ou na dimensão sexual ou na sensibilidade.

Identificar a energia dos instintos de vida como libido significou definir a sua gratificação em contradição com o transcendentalismo espiritual; a noção freudiana de felicidade e liberdade é eminentemente crítica, na medida em que é materialista – protesta contra a espiritualização da carência.<sup>134</sup>

Neste encontro silencioso entre a crítica social marxista e a metapsicologia de Freud, Marcuse elabora dois conceitos centrais: *mais-repressão* e *princípio de desempenho*. Eles são determinantes para o conceito de *Eros* e cumprem a função de revelar o conteúdo histórico oculto na metapsicologia. Marcuse realiza o que chamou de “duplicação de conceitos”: amplia o sentido de conceitos que não diferem adequadamente as “vicissitudes biológicas” das “histórico-sociais”:

(...) embora qualquer forma do princípio de realidade exija um considerável grau e âmbito de controle repressivo sobre os instintos, as instituições históricas específicas do princípio de realidade e os interesses específicos de dominação introduzem controles *adicionais* acima e além dos indispensáveis à associação civilizada humana. Esses controles adicionais, gerados pelas instituições específicas de dominação, receberam de nós o nome de *mais-repressão*.<sup>135</sup>

O conceito de *mais-repressão* desenvolvido por Marcuse põe em destaque os agentes sociais que afetam a estrutura mental dos indivíduos e, conseqüentemente, sua natureza. Dá ênfase às “instituições e relações que constituem o ‘corpo’ social do princípio de realidade”.<sup>136</sup> Em contraste com a *repressão* básica oriunda de qualquer “princípio de realidade” na civilização, a *mais-repressão* destaca os fenômenos sociais que se modificaram pela história, tais como a consolidação da família patriarcal e monogâmica, o controle cada vez mais eficiente dos corpos, o modelo e a intensidade do trabalho, a divisão social hierárquica, o controle público da existência privada e, sobretudo, a distribuição do *tempo* (tanto do tempo livre quanto do tempo de trabalho). Contra a tese de Freud de que “o programa do princípio de prazer é irrealizável”, o conceito de *mais-repressão* evidencia que:

<sup>133</sup> Marcuse, p. 106, 1969b.

<sup>134</sup> *Id.*, p. 209, 2013.

<sup>135</sup> *Id.*, p. 29.

<sup>136</sup> *Id.*, p. 34.

A transformação repressiva das pulsões envolve-se em constituição biológica do organismo: a história reina na própria estrutura pulsional; a cultura torna-se natureza, a partir do momento em que o indivíduo aprende a afirmar e a reproduzir pulsionalmente em si o princípio de realidade. Consequente à restrição de Eros a funções particularizadas da sexualidade e ao emprego da pulsão de destruição, o indivíduo torna-se *em sua própria natureza* o sujeito-objeto do trabalho socialmente útil, do domínio sobre a natureza e o homem.<sup>137</sup>

O conceito de *mais-repressão* demonstra a profundidade em que os valores do *princípio de desempenho* são incorporados pelos sujeitos. A própria natureza é diretamente afetada pelo mundo exterior de tal modo que as pulsões básicas do homem passam a se manifestar de acordo com os padrões sociais de comportamento, reproduzindo a cultura.

Um dos elementos centrais da análise de Marcuse é a sua afirmação de que a transformação repressiva das pulsões não resulta do simples exercício da autoridade social ou da evolução natural da civilização. Poderia haver, segundo ele, uma transformação não-repressiva. A *repressão* a que Freud muitas vezes se refere é, na verdade, *mais-repressão*: modificação que tem origem no poder de um grupo específico sobre a maioria, e que impõe a esta última uma existência forçada como instrumento de trabalho.<sup>138</sup> É verdade que para Marcuse, em total acordo com Freud, toda e qualquer sociedade exige certo nível de repressão pulsional; um nível básico de repressão. No entanto, o argumento de Freud se mostra falacioso no ponto em que não considera a *organização da carência* como um fato histórico específico, como uma imposição oriunda de um modo de organização social.

Tal repressão adicional encontra o solo apropriado para exercer-se naquilo que Marcuse chamou de *princípio de desempenho*: “um determinado princípio de realidade baseado no eficiente desempenho de funções econômicas, aquisitivas e competitivas”.<sup>139</sup> Sob este princípio de realidade, a totalidade dos valores que governam a sociedade e que são corporificados em relações e instituições, se deixa ver a partir da lógica da máquina: produtividade e eficiência. O *princípio de desempenho* corresponde à “forma histórica predominante do princípio de realidade”;<sup>140</sup> nele está subentendido o “fato fundamental de *Ananke* ou carência (*Lebensnot*), o que significa que a luta pela existência tem lugar num mundo demasiado pobre para a satisfação das necessidades humanas”.<sup>141</sup> Em outras palavras, qualquer tipo de satisfação humana nesta sociedade necessita de atividades penosas e sacrificantes, que geralmente ocupam toda a vida do indivíduo, fazendo do corpo um instrumento de trabalho penoso, suspendendo o prazer e naturalizando o sofrimento físico.

<sup>137</sup> *Id.*, p. 121, 1969b.

<sup>138</sup> *Id.*, p. 30, 2013.

<sup>139</sup> *Id.*, p. 279, 1974.

<sup>140</sup> *Id.*, p. 27, 2013.

<sup>141</sup> *Id.*, p. 28.

Marcuse defende a tese de que a transformação radical da sociedade, mediante um processo revolucionário, inauguraria um novo princípio de realidade que poderia acabar com a *mais-repressão*. Tal realidade não acabaria com a atividade do trabalho, mas somente com a “organização da existência humana como objeto de trabalho”, e poderia satisfazer as necessidades sociais básicas, tais como moradia, alimentação, vestuário e lazer, de maneira tal que “essa satisfação seria (e este é o ponto importante) *sem labuta* – isto é, sem o domínio do trabalho alienado sobre a existência humana”.<sup>142</sup>

Sendo assim, a emergência de um princípio de realidade não repressivo modificaria, mas não destruiria, a organização social do trabalho; a libertação de Eros poderia criar novas e duradouras relações de trabalho.<sup>143</sup>

## 2.6 A gênese pulsional da racionalidade

Ao levantar a hipótese de um *novo princípio de realidade* baseado em novas relações de trabalho, Marcuse está unindo os dois polos teóricos aqui analisados (o marxismo e o freudismo) com o intuito de defender a ideia radical de uma *nova racionalidade*. Seu argumento é que, mediante um processo revolucionário no qual emerge uma nova sociedade, estão dadas as condições para uma nova forma de *organização da natureza humana*, e, por conseguinte, para uma *nova forma de razão*, oriunda da organização social do trabalho. Isso não significa que todo e qualquer trabalho, em uma sociedade livre, seria prazeroso, mas somente que, a partir de uma nova forma de organizar a vida como um todo, o equilíbrio entre trabalho prazeroso e *labuta* seria radicalmente modificado, ao alterar-se a organização do tempo.

Todo o progresso tecnológico, a conquista da natureza, a racionalização do homem e da sociedade não eliminaram e não podem eliminar a necessidade de trabalho alienado, a necessidade de trabalhar mecanicamente, desagradavelmente, de um modo que não representa a auto-realização individual. Contudo (...) aliviada dos requisitos de dominação, a redução quantitativa de tempo e energias laborais leva a uma mudança qualitativa na existência humana: é o tempo livre, e não o tempo de trabalho, que determina o conteúdo daquela.<sup>144</sup>

Na medida em que o tempo livre ocupa a maior parte da existência, alterando, a partir da esfera do trabalho, as relações humanas como um todo, os próprios alicerces da natureza humana também tendem a se alterar, e a dicotomia entre razão e sensibilidade ganha novos contornos. Isso significa que “tendo deixado de ser usado como instrumento de trabalho em

---

<sup>142</sup> *Id.*, p. 117.

<sup>143</sup> *Id.*, p. 119.

<sup>144</sup> *Id.*, p. 170.

tempo integral, o corpo seria ressexualizado”;<sup>145</sup> e, com o fim da *mais-repressão*, modificar-se-ia também a estrutura da família patriarcal e monogâmica, baseada no sentimento de posse, de tal modo que o corpo poderia então existir livremente enquanto instrumento de prazer. Uma nova forma de existência, que faria do corpo instrumento de prazer, torna possível a ampliação e satisfação cada vez maior de *Eros*. Isso traria como consequência uma transformação qualitativa da libido: “essa transformação da libido seria resultado de uma transformação social que autorizou o livre jogo de necessidades e faculdades individuais”.<sup>146</sup> Em suma: a emergência de uma nova sociedade modificaria as relações econômicas e sociais tão radicalmente que os próprios alicerces básicos da natureza humana, as suas pulsões e sua racionalidade, seriam transformados, e “uma nova relação entre as pulsões e a razão”<sup>147</sup> seria possível. Da mesma maneira, a sexualidade tenderia a tornar-se *Eros*, redefinindo a relação entre sensibilidade e razão.

Vê-se que o fundamento desta *nova racionalidade* se encontra na remodelação daqueles dois domínios essenciais que, de acordo com a teoria marxista, alterariam qualitativamente a natureza humana e sua forma de relação com o mundo exterior: o domínio da necessidade e o domínio da liberdade. Segundo Marcuse, a “alteração entre os dois domínios da realidade humana altera a relação entre o que é desejável e o que é razoável”.<sup>148</sup>

Quanto mais livremente o instinto se desenvolve, tanto mais livremente se afirmará sua “natureza conservadora”. A luta pela gratificação duradoura facilita não só uma ordem mais ampla de relações libidinais (“comunidade”), mas também a perpetuação dessa ordem numa escala superior. O princípio de prazer estende-se até a consciência. *Eros* redefine a razão em seus próprios termos. O que é razoável é o que sustenta a ordem da gratificação. No grau em que a luta pela existência se torna cooperação para o livre desenvolvimento e satisfação das necessidades individuais, a razão repressiva dá margem a uma nova racionalidade da gratificação, em que razão e felicidade convergem. Cria a sua própria divisão de trabalho, suas próprias prioridades, sua própria hierarquia.<sup>149</sup>

É importante notar que, para Marcuse, o fundamento da *nova racionalidade* está na possibilidade de uma nova divisão social do trabalho, e ao mesmo tempo a própria divisão social do trabalho, em uma sociedade livre, seria resultado de um novo tipo de sujeito, portador de uma razão sensível. A relação modificada entre as pulsões e a razão só é possível porque Marcuse defende a ideia de que a própria racionalidade está fundada nas pulsões: “o conceito de razão está fundado na estrutura pulsional na medida em que *Eros* é idêntico ao

<sup>145</sup> *Id.*, p. 154.

<sup>146</sup> *Ibid.*

<sup>147</sup> *Id.*, p. 151.

<sup>148</sup> *Id.*, p. 171.

<sup>149</sup> *Id.*, p. 172.

desejo de dominar a energia destrutiva”.<sup>150</sup> A razão teria reprimido seu fundamento original, no decorrer do desenvolvimento do mundo ocidental, e se tornado um *Logos* de dominação. De acordo com esta tese, mediante uma mudança radical entre os dois domínios da existência humana, a racionalidade de cada um dos homens e mulheres traria consigo a força reprimida de *Eros*; seria redirecionada para a satisfação das carências humanas, do prazer, para a proteção da vida, e para a reconciliação entre o interesse geral e o individual.

Esta tese se torna mais clara em um diálogo com Habermas, de 1977, ocasião em que Marcuse responde o argumento segundo o qual o objetivo de *Eros e Civilização* seria “fundamentar a razão em termos naturalistas” e “utilizar a teoria das pulsões de Freud para obter uma versão materialista do conceito de razão”.<sup>151</sup> Marcuse diz o seguinte:

No que se refere a esta questão, da fundamentação naturalista da razão, eu me atrevera a afirmar: sim, exatamente isso é o que me parece necessário. (...) Nós podemos formar uma vontade geral somente sobre a base da razão, e nunca o inverso, e a razão ou a racionalidade reside, de fato, nas pulsões, ou seja, no impulso da energia erótica a deter a destruição. Precisamente isso é o que eu definiria como razão: a proteção da vida, o enriquecimento da vida, o embelezamento da vida. E isso é algo que, segundo Freud, está assentado na estrutura pulsional mesma.<sup>152</sup>

É interessante notar a visão de Marcuse sobre Freud, a respeito da valorização da razão. Para ele, Freud não era irracionalista, e sim o contrário. Em um texto chamado “A noção de progresso à luz da psicanálise” (1968), Marcuse diz: “talvez não exista pensador mais racionalista que Freud (...) sua afirmação *Wo Es war, soll Ich werden*<sup>153</sup> é talvez a mais racional de todas as formulações que se possa imaginar em psicologia”.<sup>154</sup> Esta visão evidencia o interesse de Marcuse em defender o progresso da racionalidade e suas conquistas no âmbito da cultura e da civilização: “a negação do princípio de desempenho emerge não contra, mas com o progresso da racionalidade consciente; pressupõe a mais alta maturidade da civilização”.<sup>155</sup>

Em um texto de 1977, chamado “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, na tentativa de se defender da pecha de utópico e de irracionalista, Marcuse afirma que a negação da possibilidade de transformação das pulsões, da libertação de *Eros* e de uma nova racionalidade, nada mais faz do que testemunhar o grau ao qual tal objeção sucumbiu em uma ideologia estagnada e conformista, pois apresenta a dominação e a agressão como *leis da natureza*:

<sup>150</sup> Marcuse, In. Habermas, p. 258, 1975.

<sup>151</sup> *Id.*, p. 254, 1975.

<sup>152</sup> *Id.*, p. 257, 1975.

<sup>153</sup> Onde era id, eu (o ego) devo (deve) vir a ser.

<sup>154</sup> Marcuse, p. 118, 2001 a.

<sup>155</sup> *Id.*, p. 115.

Contra esta ideologia, insisto que não há algo como uma natureza humana imutável. Além e acima do mundo animal, os seres humanos são seres maleáveis, corpo e mente, até mesmo em sua estrutura pulsional.<sup>156</sup>

*Eros* se torna, deste modo, a força do homem para moldar o mundo: pode dar forma à realidade e criar um ambiente no qual a vida seja satisfeita e feliz. *Eros* só pode realizar tal tarefa na medida em que a estrutura produtiva e os alicerces da existência humana se modifiquem radicalmente, permitindo o desenvolvimento de dimensões reprimidas da natureza humana que, por sua vez, engendrariam a reconstrução do sistema produtivo sob outros marcos. Esta reconstrução não seria simplesmente oriunda da escolha de novos fins, mas, sobretudo, a expressão da vontade humana fundada sobre uma *nova racionalidade*.

\*\*\*

Por fim, é importante dizer que a tese de *Eros e civilização* foi mais completamente desenvolvida na obra de 1964, *O homem unidimensional*.<sup>157</sup> De certa maneira, Marcuse havia minimizado aspectos que ganharam relevância uma década depois. O traço de otimismo que marca *Eros e civilização* o poder da sociedade afluyente na integração dos desiguais, na absorção da diferença qualitativa e da oposição a partir da “introjeção democrática dos senhores em seus súditos”.<sup>158</sup> Ainda assim, como o próprio Marcuse afirma no prefácio político (1966) de *Eros e Civilização*, suas principais teses de 1955 se mantêm em 1964. Em suma, a ideia de que a civilização precisa “aprender a *Gaya Scienza* de como usar a riqueza social para moldar o mundo do homem de acordo com os seus Instintos Vitais”; a expressão da “sexualidade polimórfica” como indicativa de que “a nova direção do progresso dependeria completamente da oportunidade de ativar necessidade orgânicas, biológicas, que se encontram reprimidas ou suspensas, isto é, fazer do corpo humano um instrumento de prazer e não de labuta”,<sup>159</sup> e a afirmação da necessidade da libertação do homem “mediante o estabelecimento de um novo ponto de partida, pelo qual pudesse reconstruir o sistema produtivo sem aquele *ascetismo do mundo interior* que forneceu a base mental para dominação e exploração”.<sup>160</sup>

---

<sup>156</sup> Marcuse, p. 154, 1999.

<sup>157</sup> *Id.*, p. xiii, 2013.

<sup>158</sup> *Ibid.*

<sup>159</sup> *Id.*, p. xiv.

<sup>160</sup> *Ibid.*

## PARTE II – NATUREZA E REVOLUÇÃO – A EXIGÊNCIA DE UMA NOVA RACIONALIDADE

Na primeira parte, procurei expor a análise de Marcuse a respeito do conceito de “natureza” que está presente no pensamento de Marx e de Freud. Espero ter demonstrado que o pensamento de Marcuse sobre o nexos entre natureza e revolução decorre diretamente da articulação destes dois pensadores, e deixa-se ver à luz da ideia de uma *nova racionalidade*. Nesta segunda parte, procuro explicitar os desdobramentos práticos desta ideia.

Uma vez que a revolução envolve uma mudança radical da natureza, tal processo transformaria também a relação do homem com o mundo libertado. Por isso, no capítulo três, expondo a crítica de Marcuse à ideia de razão na história da filosofia, para em seguida mostrar as implicações desta crítica que aparecem na reivindicação de uma *nova ciência* e de uma *nova técnica*. Tais implicações são vistas em várias obras, ensaios e conferências de Marcuse, porém, seu núcleo está em *O homem unidimensional* (1964), onde são ligadas à análise crítica da sociedade tecnológica altamente desenvolvida e das suas novas formas de controle. A reivindicação de uma *nova ciência* e de uma *nova técnica* foi objeto da crítica de Habermas: “Marcuse tem em mente uma atitude alternativa para com a natureza, mas dela não se pode auferir a ideia de uma nova *técnica*”.<sup>161</sup> Trato deste problema reconduzindo a discussão diretamente à interpretação de Marcuse sobre o pensamento de Husserl, Heidegger, Weber e, novamente, de Marx, onde se evidencia o núcleo do seu argumento. Ao mesmo tempo, recorro às proposições do próprio Marcuse, indicando, a partir delas, aquilo que considero insuficiente na interpretação de Habermas.

No quarto capítulo busco demonstrar que o surgimento de uma *nova racionalidade* pressupõe uma mudança tão radical na relação entre razão e sensibilidade que a força da dimensão estética ocupa um lugar central, tanto na formação do sujeito quanto na reconstrução da sociedade. Esta força ganha estatuto conceitual a partir da ideia de uma *nova sensibilidade*, entendida como um traço característico dos novos movimentos radicais e populares, e como um signo na constituição de novas subjetividades históricas.

---

<sup>161</sup> Habermas, p. 84, 2011.

### 3 UMA NOVA CIÊNCIA E UMA NOVA TÉCNICA

#### 3.1 Lógica formal *versus* lógica dialética

Já se encontra prefigurada na defesa de uma *nova racionalidade* uma crítica radical à ideia de razão, tal como ela se desenvolveu na história do pensamento ocidental. Segundo Marcuse, existe um *continuum* histórico do *Logos* ocidental que liga a racionalidade pré-tecnológica – aquela presente desde a Grécia clássica até o período moderno – com a era tecnológica, de tal modo que “a antiga e a nova lógica formal expressam o mesmo modo de pensamento”.<sup>162</sup> Este modo de pensamento é apenas um modo entre outros. Por isso, sua crítica à lógica formal deixa ver o motivo pelo qual “o universo totalitário da racionalidade tecnológica é a última transmutação da ideia de Razão”.<sup>163</sup>

Marcuse remonta à filosofia clássica grega, época em que floresceram duas ideias distintas de razão, demonstrando como o motivo de uma *nova racionalidade* estava presente desde os primórdios da filosofia.

Na filosofia clássica grega, a Razão é a faculdade cognitiva para distinguir o que é verdadeiro do que é falso na medida em que a verdade (e falsidade) é essencialmente a condição do Ser, da realidade – e apenas nesse sentido é uma propriedade de *proposições*. O discurso verdadeiro, lógico, revela e expressa aquilo que realmente é – como distinto do que *aparenta* ser (real).<sup>164</sup>

O interesse de Marcuse aqui é evidenciar o contraste entre os dois grandes expoentes da filosofia clássica grega. Ao reivindicar a lógica dialética de Platão contra a lógica formal de Aristóteles, Marcuse demonstra que a primeira deixa ver uma tensão entre essência e aparência, razão e realidade, que expressa a “experiência de um mundo cindido”,<sup>165</sup> de um universo bidimensional no qual o conceito de verdade adquire um “caráter subversivo”.<sup>166</sup>

O caráter subversivo da verdade impõe ao pensamento uma qualidade objetiva *imperativa*. A lógica se centra em juízos que são, como proposições demonstrativas, imperativos – o predicado “é” implica um “dever ser”. Este estilo de pensamento contraditório, bidimensional, é a forma interior não apenas da lógica dialética, mas de toda filosofia que venha a lidar com a realidade (...) Assim, o discurso socrático é um discurso político visto que contradiz as instituições políticas estabelecidas. A busca pela definição correta, pelo “conceito” de virtude, justiça, piedade e conhecimento se torna um empreendimento subversivo, uma vez que o conceito aspira a uma nova *polis*.<sup>167</sup>

<sup>162</sup> Marcuse, p. 150, 2015.

<sup>163</sup> *Id.*, p. 137.

<sup>164</sup> *Id.*, p. 138.

<sup>165</sup> *Id.*, p. 143.

<sup>166</sup> *Id.*, p. 148.

<sup>167</sup> *Id.*, p. 145.

O aspecto negativo da filosofia, o “estilo contraditório”, segundo Marcuse, se perdeu no interior do desenvolvimento da lógica formal clássica. O que o filósofo chama de caráter bidimensional estava presente nos diálogos platônicos, onde as proposições lógicas apareciam como instrumentos de subversão e questionamento do universo familiar da fala e da experiência. Sendo anterior à separação entre lógica e ética, a filosofia expressada por Sócrates era crítica porque mantinha uma tensão ontológica e visava à transformação da sociedade: “a afirmação categórica então se transforma em um imperativo categórico; ela não afirma um fato, mas a necessidade de *realizar* um fato”.<sup>168</sup> Ao contrário, a lógica formal aristotélica empreende um modo de pensar no qual a transformação da experiência não é uma preocupação, fazendo do pensamento lógico uma atividade indiferente aos seus objetos. “Para esse sujeito formal, a relação entre ‘Ser’ e ‘Não-Ser’, mudança e permanência, potencialidade e realidade, verdade e falsidade, não é mais uma preocupação existencial. Ela é, ao contrário, uma questão de filosofia pura.”<sup>169</sup>

Neste universo, há modos de ser nos quais homens e coisas são “por si mesmos” e “como si mesmos”, e modos nos quais eles não são – ou seja, nos quais eles existem em distorção, limitação, ou negação de sua natureza (essência). (...) Analisado na condição na qual ele se encontra em seu universo, o homem parece possuir certas faculdades e poderes que poderiam torná-lo apto a levar um “boa vida”, *i.e.*, uma vida tão livre de fadiga, dependência e feiura quanto possível. Alcançar essa vida é alcançar a “vida melhor”: viver de acordo com a essência da natureza ou do homem.<sup>170</sup>

O argumento de uma *nova racionalidade* aparece na medida em que o pensamento dialético é levado a medir sua verdade a partir de uma outra ordem possível. Na origem da lógica dialética está contido o julgamento do filósofo sobre sua realidade e a projeção de uma nova experiência. Ao definir conceitos como o de “essência” enquanto potencialidades que são de uma ordem de pensamento e existência diferentes, a lógica dialética mantém uma “tensão crítica entre ‘Ser’ e ‘Dever Ser’”, como uma condição ontológica que pertence à estrutura do próprio Ser”.<sup>171</sup> Nesta tensão, o pensamento dialético projeta um outro modo de existência, no qual se torna possível a “realização” da verdade na vida, no discurso e na ação do homem. A crítica filosófica presente no pensamento dialético, desde a sua origem, realiza uma acusação contra a realidade estabelecida, ao anunciar aquilo que ainda não existe, mas poderia existir.

<sup>168</sup> *Ibid.*

<sup>169</sup> *Id.*, p. 147.

<sup>170</sup> *Id.*, p. 139. Aparentemente, o motivo marxista que vislumbra a harmonia entre homem e natureza se deixa ver nesta interpretação de Marcuse sobre a origem da filosofia. A organização e a estrutura da sociedade grega não permitem que a existência humana esteja de acordo com a natureza do homem, já que “a verdade é incompatível com a escravidão pelo trabalho socialmente necessário”. (*Ibid.*)

<sup>171</sup> *Id.*, p. 145.

A lógica matemática e simbólica contemporânea é certamente muito diferente de sua predecessora clássica, mas elas compartilham a oposição radical à lógica dialética. Em termos dessa oposição, a antiga e a nova lógica formal expressam o mesmo modo de pensamento. Este está purificado daquela “negatividade” que era tão iminente nas origens da lógica e do pensamento filosófico – a experiência do poder repressor, enganador e manipulador da realidade estabelecida. E com a eliminação desta experiência, o esforço conceitual de sustentar a tensão entre “ser” e “dever” e de subverter o universo estabelecido do discurso em nome de sua própria verdade é, outrossim, eliminado de todo pensamento que pretende ser objetivo, exato e científico.<sup>172</sup>

Quase quarenta anos antes de *O homem unidimensional* (1964), Marcuse já fazia a mesma observação em “Sobre o conceito de essência” (1936), ocasião na qual buscou dar sequência ao estudo desenvolvido em “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico” (1932). O cerne do ensaio de 1936 é a análise do desenvolvimento do conceito de “essência” na história da filosofia. Dividindo seu estudo basicamente em quatro partes, Marcuse observa que desde os gregos (1), passando pelos medievais (2) e pelos modernos (3), o conceito de “essência” manteve-se ligado ora a um tipo de idealismo formal abstrato, ora a um empirismo absoluto, que só seria rompido radicalmente com Marx (4). Mantendo sua análise no que estou chamando de campo *ontológico*, Marcuse mostra que o caminho percorrido pelos conceitos de “essência” e de “ser”, pode ser explicado a partir da análise da realidade histórica de cada caso. Neste, em específico, a lógica dialética de Platão formula o conceito de essência perante uma sociedade escravocrata, trazendo consigo a aspiração do filósofo por uma nova *pólis*. A *ideia* encontra-se num processo no qual o que é “verdadeiro” nasce como resultado de um devir, e só “nesta forma o caráter crítico-dinâmico do conceito de essência é inteiramente realizado”.<sup>173</sup>

Na medida em que a unidade e multiplicidade, o universal, é concebido como essência, elementos críticos e éticos entram no conceito de essência. (...) O Ser das coisas não se esgota no que elas são imediatamente; elas não aparecem como podem ser (...). Seu *eidos*, sua *Ideia*, torna-se o critério a partir do qual a distância entre o ente e aquilo que pode ser, a essência, é medida em cada caso.<sup>174</sup>

Portanto, aqui, a “essência” aparece como a possibilidade do *Ser*. Marcuse estenderá sua crítica da filosofia grega para a moderna, afirmando que, sobretudo com Descartes e Husserl, ocorre uma redução do campo ontológico ao domínio lógico-epistemológico. Tal redução não resulta de uma diferença filosófica, somente. Segundo o filósofo, ela origina-se nas transformações do campo histórico de uma sociedade escravagista e aristocrática para uma sociedade burguesa em desenvolvimento. Tal movimento ocorre no seio da própria

<sup>172</sup> *Id.*, p. 150.

<sup>173</sup> *Id.*, p. 46, 1968.

<sup>174</sup> *Id.*, p. 45 e 46.

modernidade, onde a relação entre Husserl e Descartes representa “a relação do pensamento burguês tardio com seu início”.<sup>175</sup>

Na visão de Marcuse, a investida de Husserl por uma nova fundamentação da filosofia como ciência rigorosa apresenta-se como o fim de uma tradição filosófica que buscou ancorar a validade universal do conhecimento no *ego cogito*. Deste modo, o conceito de “essência” de Husserl se afasta de qualquer “significado crítico”.<sup>176</sup> Somente com a dialética materialista de Marx o conceito de essência alcança seu significado verdadeiro: “só agora pode tornar-se visível porque é necessária a distinção entre essência e aparência em todas as suas formas”.<sup>177</sup> A distorção da natureza humana, exposta por Marx, proveniente do sistema capitalista de exploração, só pode ser revelada à teoria na medida em que esta se mantém no campo da ontologia: “a teoria, que tem por objetivo abolir essa distorção, tem por tarefa transcender a aparência em direção à essência e mostrar o conteúdo tal como se apresenta para a consciência verdadeira”.<sup>178</sup>

No entanto, apesar de sua crítica ao idealismo e ao empirismo na história do pensamento ocidental, em “Sobre o conceito de essência” (1936) Marcuse indica que há algo na metafísica clássica, particularmente no pensamento platônico, que deve ser salvo: a *intencionalidade crítica*. Um movimento semelhante ocorre em *O homem unidimensional* (1964), onde Marcuse demonstra que a tradição do pensamento ocidental canonizou a lógica formal enquanto manteve à margem o desenvolvimento da lógica dialética, fazendo-se necessário, portanto, resgatar esta última e junto com ela a “intenção crítica do pensamento filosófico”<sup>179</sup> que ainda consegue preservar um conceito de verdade e de razão em contradição com a aparência da realidade imediata. É justamente esta intenção crítica que foi neutralizada pelo pensamento científico desde as suas origens. Ao contrário da própria filosofia “que se origina na dialética”,<sup>180</sup> o pensamento científico encontrou solo fértil na lógica formal. Os valores que guiavam a filosofia dialética, e que eram oriundos do pensamento crítico do filósofo que julgava a experiência, desaparecem no horizonte do pensamento científico.

Sob a regra da lógica formal, a noção de conflito entre essência e aparência é prescindível, se não, insignificante; o conteúdo material é neutralizado. O princípio de identidade é separado do princípio de contradição (contradições são o defeito do pensamento incorreto); as causas finais são removidas da ordem lógica. Bem definidos em seu escopo e função, os conceitos se tornam instrumentos de predição

---

<sup>175</sup> *Ibid.*

<sup>176</sup> *Id.*, p. 59.

<sup>177</sup> *Id.*, p. 84 e 85.

<sup>178</sup> *Ibid.*

<sup>179</sup> *Id.*, p. 145, 2015.

<sup>180</sup> *Id.*, p. 139.

e controle. A lógica formal é, então, o primeiro passo na longa estrada do pensamento científico.<sup>181</sup>

### 3.2 Husserl e Heidegger sobre a ciência e a técnica modernas

Fica evidente a tentativa de Marcuse de resgatar, na história da filosofia, as teorias que, apesar de incompletas, representam um tipo de oposição ao pensamento formal clássico. Tal pensamento, por sua vez, serviu de base para a ciência e a técnica modernas. De modo semelhante àquele pelo qual retoma a lógica dialética contra o formalismo de Aristóteles, Marcuse se apoia na crítica de Husserl à ciência moderna – e de Heidegger à técnica moderna – com o interesse central de combater a tese da *neutralidade* do pensamento científico e da tecnologia. Não só em *O homem unidimensional* (1964) mas também em outros momentos, como no já citado “Sobre ciência e fenomenologia”<sup>182</sup> (1966) e no artigo “Da ontologia à tecnologia: as tendências da sociedade industrial” (1960), Marcuse realiza uma leitura crítica do pensamento de Husserl e de Heidegger, enfatizando os elementos que ajudam a desmistificar o argumento da *neutralidade* da ciência. As implicações das teses de Husserl foram tomadas por Marcuse como “essencialmente provocadoras”,<sup>183</sup> pois permitiram esclarecer o fundamento da ciência na sociedade industrial avançada. Diz Marcuse: “vou me referir aqui ao trabalho de Husserl apenas na medida em que ele enfatiza o quanto a ciência moderna é a ‘metodologia’ de uma realidade histórica pré-determinada dentro da qual e em cujo universo ela se move”.<sup>184</sup> Tal realidade histórica, que serviu de base ao empreendimento científico, não deixa de exercer influência no desenvolvimento posterior da ciência.

A abstração científica do concreto, a quantificação de qualidades que fornecem exatidão assim como validade universal, envolve uma experiência concreta específica da *Lebenswelt* – um modo específico de “ver” o mundo. E esse “ver”, a despeito de seu caráter “puro”, desinteressado, é ver dentro de um contexto intencional, prático. É antecipação (*Voraussehen*) e projeção (*Vorhaben*) (...) Neste projeto, o universal quantificável é um pré-requisito para a *dominação* da natureza.<sup>185</sup>

Marcuse elabora a hipótese segundo a qual existe um “limite inerente da ciência e do método científico estabelecido, em virtude do qual eles prolongam, racionalizam e asseguram a *Lebenswelt* predominante sem alterar sua estrutura essencial – ou seja, sem prever um novo modo qualitativo de ‘ver’ e novas relações qualitativas entre homens e entre homem e

<sup>181</sup> *Id.*, p. 148.

<sup>182</sup> Neste artigo Marcuse examina mais detidamente a conferência de Husserl “A crise da humanidade europeia e a filosofia”, de 1935.

<sup>183</sup> *Id.*, p. 151, 2011a.

<sup>184</sup> *Id.*, p. 167, 2015.

<sup>185</sup> *Id.*, p. 168.

natureza”.<sup>186</sup> Subjaz a esta hipótese a ideia de que, no desenvolvimento da ciência moderna, foi preservada uma “prática social concreta”,<sup>187</sup> que ligaria o projeto científico e sua racionalidade a um projeto histórico e político específico, de tal maneira que o propósito da dominação (oriundo desta prática social concreta) estaria intimamente atrelado à ciência. Uma vez que, com Husserl, o projeto científico estabelecido em dado momento histórico deve ser entendido na sua relação com o “mundo da vida” (*Lebenswelt*), então, a superação da racionalidade científica predominante – e aqui se mostra o interesse de Marcuse – só pode surgir a partir de um *novo horizonte existencial*. Ou seja, tal superação não pode ser realizada na ordem econômica e política em que tal racionalidade existe e é aplicada. Esta noção mostra até que ponto a crítica de Husserl à ciência moderna é bem recebida e reelaborada por Marcuse.

(...) para mim, o que está em jogo não é a relação mais ou menos externa entre ciência e sociedade, mas a estrutura conceitual interna à própria ciência, sua teoria pura e método, que Husserl agora revela em sua historicidade essencial (*Geschichtlichkeit*), em sua conexão a um projeto histórico específico no qual eles se originaram. A ciência pura conserva, *aufgehoben* (no sentido hegeliano), a prática fora da qual ela surgiu, e esta conserva os fins e valores estabelecidos por essa prática.<sup>188</sup>

A complexidade particular da tese de Marcuse se expressa na medida em que a ciência mesma, e não apenas sua aplicação técnica ou seu uso, está vinculada desde a sua origem à lógica da dominação e do controle. Não se trata de dizer que a ciência sofre influência política de uma época, ou ainda que existam dois reinos separados: “(1) ciência e pensamento científico, com seus conceitos internos e sua verdade, e (2) o uso e a aplicação da ciência na realidade social”.<sup>189</sup> A tese central de Marcuse é a de que a ciência “*em virtude de seu próprio método* e conceitos, projetou e promoveu um universo no qual a dominação da natureza permaneceu ligada à dominação do homem”.<sup>190</sup> Isso pressupõe a existência de uma “*subjetividade histórica*”<sup>191</sup> do método científico, que seria preservada no interior do seu próprio desenvolvimento. Marcuse estabelece, assim, uma ligação necessária entre os valores, necessidades e finalidades de uma sociedade tecnologicamente produtiva, dominada por interesses políticos que se materializam em objetos, com a ciência e a técnica; revela o

<sup>186</sup> *Id.*, p. 169.

<sup>187</sup> *Id.*, p. 165.

<sup>188</sup> *Id.*, p. 151, 2011a.

<sup>189</sup> *Id.*, p. 161, 2015.

<sup>190</sup> *Id.*, p. 170.

<sup>191</sup> *Ibid.*

“sujeito oculto”<sup>192</sup> que atua na observação, experimentação e execução do empreendimento científico e tecnológico.

A racionalidade da ciência pura é desprovida de valor e não estipula quaisquer fins práticos, ela é “neutra” a quaisquer valores alheios que podem ser impostos a ela. Mas esta neutralidade é um caráter *positivo*. A racionalidade científica requer uma organização social específica justamente porque ela projeta mera forma (...). Formalização e funcionalização são, antes de qualquer aplicação, a “forma pura” de prática social concreta.<sup>193</sup>

Esta tese indica que “a mudança em direção ao progresso que poderia romper com esta ligação fatal, afetaria também a própria estrutura da ciência – o projeto científico”.<sup>194</sup> Neste horizonte de interpretação, é o universo político e a estrutura econômica estabelecida que determinam os fins da ciência e da sociedade tecnológica. Além disso, a ciência mesma, em sua estrutura interna, toma a natureza como objeto de controle calculável e quantificável: “a nova racionalidade científica é em si mesma, em sua abstração e pureza, operacional na medida em que se desenvolveu sob o horizonte instrumentalista”.<sup>195</sup> Isso significa que, por mais que o cientista seja livre para exercer sua prática, esta se dá em um universo de finalidades pré-concebidas para a reprodução de um sistema que precisa “ver” a natureza como objeto de controle, como matéria disponível. Assim, a consciência do cientista não pode romper o *telos* hegemônico da sociedade na qual se encontra.

Associada à sua crítica da racionalidade científica está a crítica ao caráter instrumental da técnica. Ao afirmar que a ciência projeta a natureza como um fundo de reserva de recursos disponíveis à manipulação e à exploração, Marcuse diz que “o horizonte instrumentalista de pensamento foi, de fato, um novo horizonte”.<sup>196</sup> Por isso, parece prevalecer uma relação estreita entre pensamento científico e aplicação técnica, onde ambos “se movem na mesma lógica e racionalidade da dominação”.<sup>197</sup> Neste ponto de reflexão a respeito da técnica moderna, Marcuse faz uso de alguns elementos do pensamento de Heidegger, sobretudo os que estão presentes no ensaio “A questão da técnica”, de 1953. A visão de Heidegger sobre a técnica moderna, assim como toda a sua filosofia, não foi incorporada por Marcuse sem modificações radicais, sendo suficiente analisar aqui apenas alguns elementos de seu pensamento.<sup>198</sup>

<sup>192</sup> *Id.*, p. 171.

<sup>193</sup> *Id.*, p. 163.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Id.*, p. 163.

<sup>196</sup> *Id.*, p. 169.

<sup>197</sup> *Id.*, p. 161.

<sup>198</sup> Não entrarei na discussão sobre a relação entre Marcuse e Heidegger. Certa vez, em uma conversa com Habermas, Marcuse disse que não se sentia mais “obrigado a passar por Heidegger para fundamentar filosoficamente o marxismo, mas via no próprio Marx as melhores possibilidades para fazê-lo”. (Wiggershaus, p.

Para Heidegger, existe uma diferença entre *técnica* e *essência* da técnica. Mesmo assumindo que a definição da técnica enquanto meio e *instrumento* está correta, segundo ele, esta “determinação instrumental da técnica não nos mostra ainda sua *essência*”.<sup>199</sup> Só se pode estabelecer uma “relação livre”<sup>200</sup> com a técnica a partir do questionamento filosófico que possibilita uma abertura para a *essência* da técnica. A intenção de Heidegger parece ser oposta ao fechamento da discussão sobre a *aplicação* da técnica e seu uso, da técnica enquanto instrumento. Ele realiza uma ontologia da técnica, refletindo a respeito da sua causa e fundamento, do seu ser. Neste propósito, submete o conceito de técnica à teoria da causalidade – como de costume, dirigindo-se aos gregos – retomando o conceito de *techné*, onde se deixa ver aquilo que se esconde a um olhar para a técnica restrito ao instrumental.

Devemos questionar: o que é o instrumental mesmo? Onde se situam algo como um meio e um fim? Um meio é algo pelo qual algo é efetuado e, assim, alcançado. Aquilo que tem como consequência um efeito, denominamos causa. Contudo, não somente aquilo mediante o qual uma outra coisa é efetuada é uma causa. Também o fim, a partir de que o tipo do meio se determina, vale como causa. Onde fins são perseguidos, meios são empregados e onde domina o instrumental, ali impera causalidade <Ursächlichkeit>, a causalidade <Kausalität> (...) Há muito tempo temos o costume de representar as causas como o que opera efeito. Efetuar significa então: visar resultados, efeitos. A *causa efficiens*, uma das quatro causas, determina de modo exemplar toda causalidade. Isto vai tão longe que em geral nem mais se considera a *causa finalis*, a finalidade, como causalidade.<sup>201</sup>

Segundo Heidegger, existe uma redução da ideia de causalidade que oculta outras “causas”. Por isso se torna fundamental refletir a respeito da finalidade da técnica, da *causa finalis*, como uma das causas ocultas que opera e pertence à própria técnica. Para refletir a este respeito o filósofo relaciona o conceito de *techné* grego com o “produzir”, o “fazer-aparecer”, que no âmbito da filosofia grega está submetido à *poiésis*, ou seja, um produzir que é um “trazer-à-frente” (*Her-vor-bringen*), um “desocultar” (*Entbergen*). Assim, segundo Heidegger, “a técnica não é (...) meramente um meio. É um modo de desabrigar. Se

---

135, 2006) “Durante todo esse tempo eu havia lido e relido Marx, e então descobri os Manuscritos econômico-filosóficos. Este foi provavelmente o giro. Aqui havia um novo Marx que era realmente concreto e que ao mesmo tempo se elevava por cima do petrificado e esmorecido marxismo teórico e prático dos partidos. A partir desse momento o problema Heidegger versus Marx deixou de ser um problema para mim”. (Marcuse, In Habermas, p. 239, 1975) Acredito não ser razoável avaliar se Marcuse foi ou não “heideggeriano de esquerda”, marxista existencialista ou algo semelhante. Me parece que tais afirmações são falsas em sua própria formulação, já que tentam estabelecer um vínculo que não corresponde ao que o próprio Marcuse afirmou muitas vezes, nem ao que está expresso em seus escritos. O pensamento de Marcuse é original e influenciado por fontes diversas, tendo como principal referência o pensamento marxista. Ademais, para uma pesquisa a esse respeito, ver a dissertação de Silvio Carneiro Gomes, citada na bibliografia, e o trabalho de autores como Andrew Feenberg, Richard Wolin e Douglas Kellner, também citados.

<sup>199</sup> Heidegger, p. 377, 2007.

<sup>200</sup> *Id.*, p. 375.

<sup>201</sup> *Id.*, p. 377.

atentarmos para isso, abrir-se-á para nós um âmbito totalmente diferente para a essência da técnica”.<sup>202</sup>

Neste sentido, toda técnica é um modo de “desabrigar”, mas a *técnica moderna* é um modo particular, que difere da *poiésis* grega. O modo de desocultar da *poiésis* é essencialmente um “trazer-à-presença”, um modo de fazer aparecer relativo a um “deixar-trazer” (*An-lassen*).<sup>203</sup> Diferentemente, o “desocultar” da técnica moderna corresponde a um desafiar, provocar, intervir.

O desocultar que domina a técnica moderna tem o caráter do *pôr* no sentido do desafio. Este acontece pelo fato de a energia oculta na natureza ser explorada, do explorado ser transformado, do transformado ser armazenado, do armazenado ser novamente distribuído e do distribuído renovadamente ser comutado. Explorar, transformar, armazenar e distribuir são modos do desocultar.<sup>204</sup>

Para Heidegger, a técnica moderna substitui formas passadas de lidar com a natureza, nas quais havia um tipo alternativo de ação. Ao invés de corresponder a um “desafiar” a natureza, a antiga técnica equivalia a um cuidar e preservar a natureza. Com a técnica moderna se estabelece uma relação que coloca a natureza como um “complexo de forças passíveis de cálculo”,<sup>205</sup> um “reservatório de energia”.<sup>206</sup> Mas este tratamento da natureza não começa com a técnica moderna. Na verdade, para Heidegger, a técnica moderna “somente entrou em curso quando ela pôde apoiar-se sobre a ciência exata da natureza”.<sup>207</sup> É interessante notar que neste ponto Heidegger apoia-se, assim como Marcuse, no físico Heisenberg, para quem o desenvolvimento da ciência no mundo ocidental acabou “pouco a pouco (...) modificando o significado da palavra natureza”.<sup>208</sup> Ao questionar a imagem que a ciência moderna apresenta da natureza, o físico Heisenberg percorre a filosofia ocidental e encontra na “idade da técnica” o transtorno da modernidade. Diz ele que “as profundas alterações, que nosso ambiente e nossa maneira de viver sofreram na época da técnica, produziram também uma perigosa transformação no nosso pensamento, e nisso se tem querido ver a origem das crises que atormentam o nosso tempo”.<sup>209</sup> Quando Heidegger diagnostica, apoiando-se em Heisenberg, que a relação do homem com a natureza é amplamente determinada pelo modo como a ciência e a técnica modernas “veem” a própria natureza e intervêm nela, ele fornece a Marcuse o conceito de *tecnicidade*.

<sup>202</sup> *Id.*, p. 380.

<sup>203</sup> *Id.*, p. 379.

<sup>204</sup> *Id.*, p. 382.

<sup>205</sup> *Id.*, p. 386.

<sup>206</sup> *Ibid.*

<sup>207</sup> *Ibid.*

<sup>208</sup> Heisenberg, p. 10, 1981.

<sup>209</sup> *Id.*, p. 19.

Heidegger sublinhou que o “projeto” de um mundo como instrumentalidade precede (e deve preceder) a técnica enquanto um conjunto de instrumentos. É preciso que o homem conceba a realidade como *tecnicidade* antes que possa agir sobre ela como técnico (*technicien*) (...). Certamente, uma máquina, o instrumento técnico, pode ser considerado como neutro, como pura matéria. Mas a máquina, o instrumento, não existe nunca fora de um conjunto, de uma totalidade tecnológica; eles só existem como instrumentos de uma “tecnicidade”; e a “tecnicidade” é um “estado do mundo”, um modo de existência do homem e da natureza.<sup>210</sup>

Esta breve exposição indica o interesse de Marcuse na reflexão de Heidegger, Heisenberg e Husserl. O caráter instrumentalista adquirido pela objetividade a partir do desenvolvimento da ciência e da técnica modernas se torna objeto de crítica. Esta crítica aparece em um trecho importante, que precede a única citação a Heidegger na obra *O homem unidimensional* (1964):

A ciência da natureza se desenvolve sob o a priori tecnológico que projeta a natureza como instrumentalidade potencial, objeto de controle e organização. E a apreensão da natureza como instrumentalidade (hipotética) precede o desenvolvimento de toda organização técnica particular.<sup>211</sup>

Aqui a tese de Marcuse chega a um dos seus pontos mais controversos. Ao refletir sobre a ciência e a técnica modernas como um projeto histórico específico, integrando criticamente as análises de Husserl e de Heidegger ao seu argumento, Marcuse afirma, em primeiro lugar, que a força interna que move este projeto é uma ideia de Razão cuja origem remete à lógica formal clássica. Em segundo lugar, refutando a conhecida noção da neutralidade axiológica da ciência e da técnica, Marcuse afirma que “a ciência se tornou tecnológica em si mesma”,<sup>212</sup> ou seja, tornou-se um instrumento guiado por interesses políticos, assim como pela força do desenvolvimento tecnológico inserido em um sistema político específico. Por fim, Marcuse afirma a capacidade de transformação interna da ciência, relativa à sua relação com determinados interesses de poder, de tal modo que existe um paralelo (em particular nos EUA nas décadas de 60 e 70) entre os objetivos da ciência e o *telos* da dominação política no capitalismo contemporâneo.

Como a ciência é movida por uma ideia de Razão que é historicamente aplicada em dada realidade social, o que está em jogo para Marcuse, portanto, é o próprio conceito de *racionalidade*, exatamente no modo como ele serviu de fundamento para o desenvolvimento de um aparato tecnológico que, por sua vez, apoiou-se em valores e finalidades sociais determinadas pelo interesse da dominação.

<sup>210</sup> Marcuse, p. 136 e 137, 2011c.

<sup>211</sup> *Id.*, p. 160, 2015.

<sup>212</sup> *Id.*, p. 162.

### 3.3 A crítica de Habermas a Marcuse

Em vista deste ponto controverso, no intuito de entender o nexos entre razão e dominação para Marcuse, agora não mais na história da filosofia mas no contexto do capitalismo desenvolvido, se torna essencial analisar a articulação entre *razão técnica* e *razão política*. Tais conceitos aparecem de modo cristalino em uma conferência de Marcuse realizada em Heidelberg no ano de 1964, chamada “Industrialização e capitalismo na obra de Max Weber”, e são retomados pela crítica aguda de Habermas numa coletânea de ensaios que forma o livro *Técnica e ciência como “ideologia”*, de 1968. Considero que a crítica de Habermas permite explicitar certas noções de Marcuse que geralmente são interpretadas de forma confusa. Por isso, farei a exposição da crítica de Habermas, depois passarei a análise de Marcuse sobre Weber, para só então retomar a discussão com Habermas em um novo patamar.

Segundo Habermas, o argumento de Marcuse anuncia a defesa de “uma ciência qualitativamente outra”,<sup>213</sup> que teria por consequência a “liberação dos potenciais da natureza por meio de seu tratamento e cuidado”.<sup>214</sup> O objetivo do argumento de Habermas é refutar a ideia sobre a possibilidade de uma revolução da própria ciência e da técnica, na medida em que elas conservariam uma racionalidade historicamente superável. Como pano de fundo desse argumento se encontra uma análise distinta da de Marcuse, a respeito do conceito de “racionalização” em Weber, mas não só isso. No início de sua crítica, Habermas faz o seguinte questionamento:

Se o fenômeno ao qual Marcuse vincula sua análise da sociedade, a saber, a peculiar  *fusão de técnica e dominação*, de racionalidade e opressão, não puder ser interpretado de outro modo senão supondo que no *a priori* material da ciência e da técnica se esconde uma concepção de mundo determinada por interesses de classe e pela situação histórica – um projeto, como Marcuse diz, aderindo à linguagem do Sartre fenomenológico – então a emancipação não poderia ser pensada sem a revolução da própria ciência e da técnica.<sup>215</sup>

Como parte do argumento contra Marcuse, Habermas retoma a análise antropológica de Arnold Gehlen a respeito do desenvolvimento da técnica. Tal análise é definitiva para Habermas, irrefutável. De acordo com Gehlen, existe uma conexão inerente entre a técnica mesma e a *estrutura da ação racional dirigida a fins*, a ponto de serem a mesma coisa. Esta conexão não resultou da vontade humana ou de um projeto histórico superável, sendo antes

---

<sup>213</sup> Habermas, p. 83, 2014.

<sup>214</sup> *Ibid.*

<sup>215</sup> *Id.*, p. 81.

uma “lei que se impôs *instintivamente* na história da cultura humana”.<sup>216</sup> Para Habermas, o projeto que desapodera a técnica moderna de ser o resultado da evolução *natural* das forças produtivas, expondo, assim, sua não-neutralidade, não foi intento só de Marcuse, mas também de Ernst Bloch, e de algum modo pode ser identificado na ideia de uma “ressurreição da natureza decaída”, que alimentou Schelling, o jovem Marx, e as esperanças ocultas de Adorno e Horkheimer.<sup>217</sup> No entanto, como observa Habermas, Marcuse é o único a fazer com que o “conteúdo político da razão técnica seja tomado como ponto de partida analítico de uma teoria social do capitalismo tardio”.<sup>218</sup>

Marcuse tem em mente uma *atitude* alternativa perante a natureza, mas dela não se pode auferir a ideia de uma nova técnica. Ao invés de tratar a natureza como objeto de possível disposição técnica, poderíamos nos relacionar com ela como parceiros de uma possível interação. Ao invés da natureza explorada, poderíamos buscar uma natureza fraterna. E mesmo que no nível de uma intersubjetividade ainda incompleta, poderíamos assumir a subjetividade dos animais, das plantas e inclusive das pedras e nos comunicar com a natureza, ao invés de meramente trabalha-la sob o pressuposto de uma comunicação interdita (...). A alternativa à técnica existente, o projeto de uma natureza como parceira e não como objeto, refere-se a uma estrutura de ação alternativa: a interação mediada simbolicamente, diferentemente da ação racional com respeito a fins. Isso significa, no entanto, que ambos os modelos são projeções do trabalho e da linguagem, projetos da espécie humana em seu conjunto e não de uma época, de uma classe, de uma situação em si mesma superável.<sup>219</sup>

A longa citação acima resume satisfatoriamente a posição de Habermas. Ele pretende “chamar atenção para uma ambiguidade”<sup>220</sup> que aparece na obra de Marcuse, já que este tem dificuldade em determinar “de modo categorialmente preciso”<sup>221</sup> seu argumento. Afirma ainda que o próprio Marcuse “parece pôr em dúvida se é sensato relativizar a racionalidade da ciência e da técnica como ‘projeto’”,<sup>222</sup> reconduzindo seu argumento para uma noção mais moderada, segundo a qual “a revolução tem o significado somente de uma transformação do quadro institucional, não atingindo as forças produtivas enquanto tais”.<sup>223</sup> Tal “oscilação” de Marcuse, entre a defesa de uma nova ciência “mais humana”<sup>224</sup> e de uma nova técnica alternativa, de um lado, e a defesa de uma nova direção do progresso que não altere o padrão de racionalidade, do outro, apontam, segundo Habermas, para uma “formulação mais adequada”, que se expressa na seguinte passagem de *O homem unidimensional*:

<sup>216</sup> Gehlen, In. Habermas, p. 84, 2014.

<sup>217</sup> Cf., Habermas, p. 82, 2014.

<sup>218</sup> Cf., *Ibid.*

<sup>219</sup> *Id.*, p. 85.

<sup>220</sup> *Id.*, p. 81.

<sup>221</sup> *Id.*, p. 87.

<sup>222</sup> *Id.*, p. 86.

<sup>223</sup> *Ibid.*

<sup>224</sup> *Id.*, p. 86.

O *a priori* tecnológico é um *a priori* político na medida em que a transformação da natureza envolve aquela do homem, e na medida em que as ‘criações do homem’ são resultado e se reinserem no conjunto social. Pode-se ainda insistir que a maquinaria do universo tecnológico é “como tal” indiferente em relação aos fins políticos – pode revolucionar ou retardar a sociedade. Um computador eletrônico pode servir igualmente a uma administração capitalista ou socialista; um acelerador de partículas pode ser uma ferramenta igualmente eficiente para um partido da guerra ou um partido da paz. Essa neutralidade é contestada na afirmação controversa de Marx de que o “moinho manual nos dá uma sociedade com senhor feudal; o moinho a vapor, a sociedade com o capitalista industrial”. Essa afirmação é modificada posteriormente na própria teoria marxiana: o modo de produção, não a técnica, é o fator histórico básico. Contudo, quando a técnica se torna a forma universal da produção material, ela circunscreve uma cultura inteira; ela projeta uma totalidade histórica – um “mundo”.<sup>225</sup>

No entanto, segundo Habermas, esta posição ainda não resolve a questão, pois ao “expor o teor político da razão técnica”, Marcuse apenas “encobre sua dificuldade” em determinar como a ciência e técnica podem constituir a “totalidade histórica’ de um mundo da vida”.<sup>226</sup> A crítica de Habermas joga luz sobre um aspecto intrincado da filosofia de Marcuse, que, não por acaso, rendeu ataques de diversos autores,<sup>227</sup> cujo pano de fundo é o próprio conceito de racionalidade.

Marcuse e Habermas aparentemente concordam em dois pontos a respeito da teoria de Weber. Primeiro, que “o conceito de racionalização weberiano teria um caráter apologético do capitalismo”.<sup>228</sup> Segundo, sobre “o papel legitimador da dominação desempenhado pela ciência e pela técnica no capitalismo tardio”.<sup>229</sup> O exame de Habermas a respeito do conceito de “racionalização” de Weber é distinto do de Marcuse, pois, segundo ele, racionalização significa, primeiramente, “a expansão dos âmbitos sociais submetidos aos critérios de decisão racional”, resultante da “perpetração de um tipo de ação que pode ser descrita nos termos de uma ação racional com respeito a fins (*Zweckrationales Handeln*)”.<sup>230</sup> Ainda segundo Habermas, a tese de Marcuse defende que “naquilo que Weber chamou de ‘racionalização’ não se impõe uma ‘racionalidade’ enquanto tal, mas sim uma forma de dominação política oculta imposta em seu nome”.<sup>231</sup> Na verdade, tentarei mostrar que Marcuse vai além, pois está convencido de que a “racionalização” a que Weber se refere, além de consolidar uma

<sup>225</sup> Marcuse, p. 161, 2015.

<sup>226</sup> Habermas, p. 87, 2014.

<sup>227</sup> Como exemplo, vale relembra a crítica Gerard Lebrun, em Sobre a Tecnofobia: “Marcuse rejeita a ideia de que a tecnologia teria tido a má sorte de ser utilizada absurdamente pelo sistema de dominação que favoreceu sua expansão: hoje, é “a própria técnica” como instrumento da Bildung que devemos combater – renunciando, sobretudo, à antiquada tese da neutralidade (...). Marcuse foi “longe demais” ao denunciar a própria razão instrumental, e não apenas as suas usurpações”. (Lebrun, p. 487, 1996)

<sup>228</sup> Nobre, p. 19, 2011. (Introdução à coleção)

<sup>229</sup> *Ibid.*

<sup>230</sup> Habermas, p. 75, 2014.

<sup>231</sup> *Id.*, p. 76.

dominação política oculta por trás de si, *enquanto tal* impõe também uma *racionalidade* que já é dominação; um tipo de racionalidade *da* dominação.

### 3.4 A análise de Marcuse do conceito de razão em Weber

Ao analisar a obra de Weber, Marcuse percebe que o sociólogo alemão desenvolve noções fundamentais sobre o percurso da razão formal que desemboca na razão capitalista. Além disso, criticando sua pretensão à neutralidade, constata que suas posições e análises não separam “motivos filosóficos, histórico-sociológicos e políticos”,<sup>232</sup> pois estes são em grande medida influenciados pelo pensamento e interesse particulares do autor.<sup>233</sup>

Max Weber determinou ele próprio o limite de sua formação conceitual; ele se definiu como burguês e identificou seu trabalho com a missão histórica da burguesia; em nome desta suposta missão aceitou a aliança de setores representativos da burguesia alemã com os organizadores da reação e da repressão; aos adversários políticos da esquerda radical recomendou o hospício, o jardim zoológico e o tiro de revólver; vociferou contra os intelectuais que dedicaram sua vida à revolução.<sup>234</sup>

Mas o “lado pessoal” não é o critério de Marcuse. Ele utiliza esta referência apenas para mostrar que “o próprio conceito de *ratio*, em seu conteúdo crítico, permanece preso à sua origem: a ‘razão’ permanece razão burguesa – até mesmo apenas uma parte desta, a saber, razão capitalista-técnica”.<sup>235</sup> Para não correr o risco de vincular erroneamente os aspectos pessoal e acadêmico de Weber, Marcuse recorre a um texto que, segundo ele, seria “mais desprovido de valores, em que o método das definições formais, classificações, tipologias promove verdadeiras orgias”.<sup>236</sup>

Concentrando sua análise, primeiramente, no “nexo entre capitalismo, racionalidade e dominação”,<sup>237</sup> e em seguida “no desenvolvimento interno do conceito weberiano da razão capitalista”,<sup>238</sup> Marcuse demonstra como no pensamento de Weber a “teoria da neutralidade axiológica interna da ciência”<sup>239</sup> se revela como “a tentativa de tornar a ciência livre para a

<sup>232</sup> Marcuse, p. 114, 1998.

<sup>233</sup> Marcuse é taxativo: “A economia precisa servir à razão de Estado do Estado político nacional, trabalhando com os seus meios. A colonização e a força militar são meios dessa ordem – meios para a realização dos objetivos e dos valores extracientíficos aos quais a economia axiologicamente neutra precisa se subordinar (...). Assim, pressionada por valores políticos, extracientíficos, a ciência econômica se transforma em Max Weber na crítica político-sociológica do Estado fundado por Bismark.” (*Id.*, p. 120)

<sup>234</sup> *Id.*, p. 119.

<sup>235</sup> *Id.*, p. 120.

<sup>236</sup> *Id.*, p. 115. Trata-se da obra póstuma *Economia e Sociedade*, um conjunto de textos que foi organizado por sua esposa, Marianne Weber.

<sup>237</sup> *Id.*, p. 115, 1998.

<sup>238</sup> *Id.*, p. 120.

<sup>239</sup> *Id.*, p. 114.

aceitação de valores vinculantes impostos a partir de seu exterior”.<sup>240</sup> A análise sobre a obra e conceitos de Weber se manifesta, deste modo, crucial para elucidar a relação nada trivial entre os diferentes tipos de razão. Marcuse enumera os elementos característicos do conceito weberiano de razão:

(1) matematização progressiva da experiência e do conhecimento, que, partindo das ciências naturais e de seus êxitos estrepitosos, abrange as demais ciências e o próprio “modo de vida” (quantificação universal); (2) insistência na necessidade de experimento racional e de provas racionais na organização da ciência, bem como no “modo de vida”; e (3) o resultado dessa organização, que é decisivo para Max Weber, a saber: o surgimento e a consolidação de uma organização universal de funcionários instruída por especialização técnica, que se converte em ‘poder mágico absolutamente inevitável de toda a nossa existência’.<sup>241</sup>

Esta ideia de razão, de acordo com Marcuse, está assentada na razão formal, na *ratio*.<sup>242</sup> No curso de seu próprio desenvolvimento, esta razão formal se transformara em racionalidade capitalista, erguendo-se por meio do domínio calculado da natureza, dos homens e das coisas, e fazendo da eficiência universal, dos procedimentos técnicos, um fator totalizante na organização e na funcionalização do material humano e natural. “A racionalidade formal se torna racionalidade capitalista (...) se torna a razão *econômica* do capitalismo.”<sup>243</sup> Porém, segundo Marcuse, o “espírito do capitalismo”, que fez com que a burguesia se projetasse enquanto classe dominante, já não exerce a mesma função no capitalismo desenvolvido. A *própria racionalidade* desenvolvida é diferente daquela outra, original, do mesmo modo como o *ascetismo intramundano*, por exemplo, entra em oposição ao projeto de dominação monopolista de uma sociedade totalitária que exige uma outra racionalidade.<sup>244</sup> Mais de vinte anos antes, em 1941, Marcuse já destacava esta *transformação da racionalidade* em um artigo chamado “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”:

Ao manipular a máquina, o homem aprende que a obediência às instruções é o único meio de se obter resultados desejados (...) tudo contribui para transformar os instintos, os desejos e pensamentos humanos em canais que alimentam o aparato (...) As relações entre homens são cada vez mais mediadas pelo processo da máquina (...) *O comportamento humano se reveste da racionalidade do processo da máquina*, e esta racionalidade tem um conteúdo social definido. O processo da máquina opera de acordo com as leis da ciência física, mas da mesma forma opera com as leis da produção de massa.<sup>245</sup>

<sup>240</sup> *Ibid.*

<sup>241</sup> Marcuse, p. 116, 1998. Sobre a referência a Weber no trecho citado: “Apresentação ao ‘Volume I’ de *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübingen, 1920, p. 1”.

<sup>242</sup> *Ibid.*

<sup>243</sup> *Ibid.*

<sup>244</sup> “Na consumação da própria racionalidade capitalista as formas que lhe foram atribuídas por Max Weber foram demolidas, superadas, e sua demolição faz com que a *ratio* da industrialização capitalista apareça sob uma luz bem diferente – à luz de sua irracionalidade”. (*Id.*, p. 118)

<sup>245</sup> *Id.*, p. 80 e 81, 1999.

Nota-se que a ênfase de Marcuse se assenta na *transformação da racionalidade* dos sujeitos ao reproduzirem a racionalidade social ligada ao mundo da máquina. O desenvolvimento do capitalismo fez com que a irracionalidade se tornasse razão. Mas a “racionalidade formal” defendida por Weber, salienta Marcuse, não está apenas em oposição aos “valores tradicionais”, mas também à racionalidade dos “valores e metas revolucionárias”.<sup>246</sup> Isso porque, na visão de Weber, o capitalismo “independente do que possa afligir aos homens (...) em primeiro lugar, e previamente a qualquer valorização, deve ser apreendido como razão necessária”.<sup>247</sup> A dominação é um fenômeno irremediável no curso do desenvolvimento do mundo ocidental, e a sociedade capitalista, obrigatoriamente, precisa funcionalizar a razão em torno de si. Para Marcuse, tanto a sociedade capitalista quanto a socialista soviética precisam “aprofundar a administração burocrática” e a dominação cada vez mais abrangente, mas isso é um fato histórico, resultante de decisões humanas, e não uma necessidade incontornável. Na teoria de Weber, a neutralidade axiológica reverencia a sociedade estabelecida.

O conceito axiologicamente neutro da racionalidade capitalista se converte no curso da análise weberiana em conceito crítico – crítico não somente no sentido “científico-puro” mas no de crítica “valorativa”, de proposições de fins da reificação. Porém, a seguir, a crítica se detém, aceita o supostamente inevitável e se torna apologética – pior ainda, torna-se denúncia da alternativa possível: de uma racionalidade histórica qualitativamente diferente.<sup>248</sup>

O que Marcuse está expondo aqui é a dialética da razão no desenvolvimento do capitalismo. A racionalidade formal, impulsionada pela força das transformações do capitalismo por meio da dominação cada vez maior da natureza e dos homens, teria erguido sobre si um sistema de administração racional, e teria se transformado em racionalidade técnica capitalista. A esperança de Weber de que não mais prevaleçam os poderes e interesses externos, de líderes irracionais governando a organização burocrática, e sim o que chamou de “uma administração boa no sentido puramente técnico (...) uma administração e um abastecimento por funcionários”,<sup>249</sup> que afastaria o destino humano da “servidão do futuro”, é interpretada por Marcuse como uma autocrítica. No entanto, ao não diferenciar a razão técnica da razão capitalista burguesa, Weber não teria podido perceber que “não é a razão técnica, formal, ‘pura’, mas a razão da dominação que produz o ‘casulo da servidão’, e que a

<sup>246</sup> *Id.*, p. 122, 1997.

<sup>247</sup> *Id.*, 113.

<sup>248</sup> *Id.*, p. 119.

<sup>249</sup> *Ibid.*

realização plena da razão técnica pode muito bem se converter em instrumento da libertação dos homens”.<sup>250</sup> Sobre esta concepção de razão técnica, Marcuse diz o seguinte:

Mas se a razão técnica se revela nesses termos como razão política, então isto ocorre porque desde o início já era *esta* razão técnica e *esta* razão política: delimitada pelo interesse determinado da dominação. Enquanto razão política, a razão técnica é *histórica*. Se a separação dos meios de produção é uma necessidade técnica, a servidão por ela organizada *não* o é. Com base em suas próprias conquistas – a mecanização produtiva e calculável –, esta separação adquire a possibilidade de uma racionalidade qualitativamente diferente (...) No estágio da produção automática administrada pelos homens assim libertados, as finalidades formal e material já não seriam necessariamente “antinômicas” – e nem a razão formal se imporá “indiferentemente” por entre e acima dos homens. Pois enquanto “espírito coagulado” a máquina “não é neutra”; a razão técnica é razão social em cada caso dominante; ela pode ser transformada em sua própria estrutura. Enquanto razão técnica ela só pode ser convertida em técnica da libertação.<sup>251</sup>

### 3.5 Uma crítica da crítica de Habermas: o que são forças produtivas?

Neste ponto, gostaria de retomar a crítica de Habermas, mesmo sabendo que qualquer solução convincente para o problema colocado por ele exige entrar noutro campo de investigação – o da *nova sensibilidade*, que abordarei no próximo capítulo.

Dando por suposto que o motivo inspirador da crítica de Habermas seria o de salvar o conceito de racionalidade moderna – e, conseqüentemente, o conceito de ciência e de técnica modernas –, de modo que ele se afaste o quanto for possível de qualquer motivo “místico-teológico da ressurreição da natureza decaída”, gostaria de pontuar claramente algumas posições de Marcuse. Afinal, ele se esforça em mostrar que sua concepção a respeito de uma *nova ciência* e uma *nova técnica* não deve implicar uma “física qualitativa” ou o “renascimento de filosofias teleológicas”, sendo, por isso, bem menos obscurantistas do que supõem seus críticos. Antes de apresentar a posição que considero mais apropriada para descrever o estado de coisas a que Marcuse se refere, apresento alguns motivos.

O primeiro é que Marcuse discorda da interpretação de Habermas sobre a sua própria teoria. Tal discordância é notória em um diálogo entre os dois de 1977. Ao questioná-lo a respeito de uma certa “carga antropológica”, que resgataria o velho *topos* do “retorno à natureza”, retraduzido, por sua vez, como um motivo místico-materialista que ligaria Freud e Marx, Habermas obtém a seguinte resposta de Marcuse: “não existe tal retorno. Qualquer significado, qualquer explicação em termos de “retorno à natureza” é algo que eu refutaria logo. Porque a natureza é, aqui e antes de tudo, algo que deve ser criado”.<sup>252</sup>

<sup>250</sup> *Id.*, p. 132.

<sup>251</sup> Marcuse, p. 134, 1998.

<sup>252</sup> Habermas, p. 251,

Em segundo lugar, a denominada “fusão entre técnica e dominação”, descrita por Habermas, não significa que a técnica tenha se amaldiçoado e transmutado em dominação, a tal ponto que deveria ser abandonada, ou de tal maneira que em uma sociedade livre não pudesse existir o que no mundo moderno se conhece pela “nossa técnica”, da “ação racional com respeito a fins”. Marcuse não é “tecnofóbico”, mas o contrário. O ponto de vista de Habermas, que liga o pensamento de Marcuse aos motivos utópicos de Bloch – ao qual chama de “um Schelling marxista” –, além de não ser aceito por Marcuse, reflete uma disposição de levar seu argumento ao limite do absurdo, na medida em que a rejeição total da técnica em si mesma o faria defender uma sociedade irrealizável. Além disso, o desdobramento dos argumentos de Marcuse culminaria em uma refutação completa da teoria marxista.

Em terceiro lugar, é importante notar que Marcuse utiliza-se de uma linguagem bastante comum aos teóricos marxistas, que defendem a concepção dialética. Este modo de pensamento se desdobra em um estilo de linguagem por vezes ambíguo, que articula enfaticamente o positivo e o negativo, permanência e mudança, desrazão e razão etc., como se o estilo de escrita buscasse compreender ou até corresponder às formas da realidade. Por isso, invariavelmente, Marcuse submete os objetos de análise – a razão, a técnica, a ciência, as pulsões, a natureza etc. – a uma crítica radical que permite ver a “tensão entre ser e dever ser”; o que estes mesmos objetos podem, ou devem, *tornar-se*. Como já citei no primeiro capítulo, para Marcuse, esta característica é a “forma interior não apenas da lógica dialética, mas de toda filosofia que venha a lidar com a realidade”.<sup>253</sup> O *devir* é o elemento central do pensamento dialético, sendo a realidade constituída pelo movimento e pela transformação contínua, tanto do mundo material como do espiritual, que se determinam mutuamente. A direção desse *devir* é sempre investigada à luz de uma articulação que pretende reunir todas as dimensões da experiência e do pensamento (as dimensões: filosófica, política, econômica, cultural, psicológica etc.). A esta atitude Marcuse chamou de “pensar no plano da contradição”.

O pensar no plano da contradição (*Denken im Widerspruch*) precisa ser capaz de compreender e de expressar as novas possibilidades da diferença qualitativa: ser capaz de alcançar a violência da repressão tecnológica assimilando na formação conceitual os elementos da satisfação que nela se encontram invertidos e oprimidos. Dito de outro modo: o pensamento no plano da contradição precisa tornar-se mais negativo e mais utópico frente ao existente.<sup>254</sup>

Por tais motivos, acredito que a defesa de uma *nova técnica* é muito menos extraordinária e utópica do que o faz parecer Habermas. Me parece que Marcuse não defende

<sup>253</sup> *Id.*, p. 145, 2015.

<sup>254</sup> *Id.*, p. 45.

uma “atitude alternativa para com a natureza” que passe ao largo da mediação do trabalho, do fazer técnico e consciente; um tipo de relação entre homem e natureza que excluí completamente seu uso e sua manipulação, e que a considere, ou como intocável, ou como amiga a ser cuidada. Não é à toa que, por exemplo, Marcuse retoma o jovem Marx, buscando obter um conceito de trabalho definido ao mesmo tempo como apropriação e gratificação, manipulação e fruição.<sup>255</sup> A tese do jovem Marx de uma “apropriação humana” da natureza, apesar de ser “não-violenta” e “não-destrutiva”, quando incorporada por Marcuse se torna menos fabulosa, pois refere-se apenas ao fim de um certo *tipo* de “trato” contra a natureza.<sup>256</sup> Mas o modo como Habermas expõe seu argumento dá a entender que Marcuse defende a abdicação dos “serviços prestados pela técnica”,<sup>257</sup> como se, numa sociedade livre, houvesse somente um tipo de “interação mediada simbolicamente” com a natureza – uma parceira de comunicação feliz.

Penso que o conceito de uma *nova técnica* não presume esta realidade.

São possibilidades da racionalidade tecnológica avançada. A transformação tecnológica é ao mesmo tempo transformação política, mas a mudança política se converteria em mudança social qualitativa somente na medida em que alterasse a direção do progresso técnico – isto é, desenvolvesse uma nova tecnologia. Pois a tecnologia estabelecida se tornou um instrumento da política destrutiva. Tal mudança qualitativa seria a transição para um estágio mais elevado de civilização [somente] se a técnica fosse projetada e utilizada para a pacificação da luta pela existência. De modo a indicar as implicações perturbadoras dessa afirmação, sugiro que tal nova direção do progresso técnico seria a catástrofe da direção estabelecida, não somente a evolução quantitativa da racionalidade predominante (científica ou tecnológica), mas a sua transformação catastrófica, a emergência de uma nova ideia de Razão, teórica e prática.<sup>258</sup>

Quando Marcuse insiste que a tarefa do pensamento crítico é revelar o caráter irracional da razão, ao mesmo tempo, afirma que tal empreendimento é provocado pela tendência interna “*dessa* racionalidade a gerar sua própria transformação”.<sup>259</sup> Isso quer dizer que, apesar de os sujeitos possuírem a força criativa para fazer e modificar as máquinas, eles se encontram limitados em suas próprias capacidades imaginativas por força de um tipo de racionalidade técnico-científica que bloqueia horizontes de criação qualitativamente diferentes, pré-determinando o motivo e a causa do aparelho técnico.

<sup>255</sup> Vale rever, no capítulo I, o conceito de natureza como “meios de vida”.

<sup>256</sup> Como se pode ver nesta afirmação: “existe um definido limite interno à ideia da libertação da natureza através da “apropriação humana”. (...) Tratar a natureza “pela natureza” soa bem, mas certamente não por devoção ao animal que vai ser comido nem, provavelmente, da planta. O fim desta guerra, a paz perfeita no mundo animal – essa ideia pertence ao mito órfico, não a qualquer realidade histórica concebível”. (Marcuse, p. 71, 1973)

<sup>257</sup> Habermas, p. 85, 2014.

<sup>258</sup> Marcuse, p. 217, 2015.

<sup>259</sup> *Ibid.*

Mas Habermas diferencia na tradição marxista aqueles que saúdam o avanço das forças produtivas daqueles que o condenam. Tal interpretação também aparece na obra *O discurso filosófico da modernidade* (1985). Ao refletir sobre a teoria e tradição marxistas, e sobre o que chamou de “dificuldades conceituais da filosofia da práxis e seu conceito de razão”,<sup>260</sup> Habermas expõe o argumento de que uma das dificuldades é a “assimilação do trabalho social ao modelo de ‘atividade autônoma’, no sentido de uma autorrealização criadora”.<sup>261</sup> Marcuse, segundo ele, é herdeiro deste conceito de trabalho, o que o levaria a condenar o próprio avanço das forças produtivas.

Uns saúdam o desdobramento das forças produtivas, sobretudo o progresso técnico-científico, como força motriz da racionalização social. Esperam que as instituições reguladoras da distribuição do poder social e do acesso diferencial aos meios de produção sejam, por sua vez, revolucionadas sobre a pressão racionalizadora das forças produtivas. Outros desconfiam de uma racionalidade da dominação da natureza que se confunde com a irracionalidade da dominação de classes. Ciência e técnica, que para Marx ainda eram um potencial inequívoco de emancipação, tornam-se para Lukács, Bloch ou Marcuse um *medium* tanto mais eficaz de repressão social.<sup>262</sup>

Apesar de não ser o intuito deste trabalho se aprofundar na discussão entre Marcuse e Habermas, gostaria de chamar atenção para um possível equívoco de interpretação. Tal equívoco já se deixa ver na passagem precedente de 1985, mas não tanto quanto em “Técnica e ciência como ‘ideologia’”. Em certo momento do seu argumento, Habermas expõe uma suposta tese de Marcuse segundo a qual “a revolução teria o significado somente de uma transformação do quadro institucional, não atingindo as forças produtivas enquanto tais”.<sup>263</sup> Isso significaria, na leitura de Habermas, apenas uma mudança na “direção” do progresso, de tal modo que o “padrão de racionalidade” permaneceria inalterado. Esta posição de Marcuse seria a mais sensata. Em seguida, Habermas reproduz uma afirmação de Marcuse na qual a técnica, enquanto “um universo de meios (...) pode aumentar tanto a fraqueza quanto o poder do homem”. Finaliza seu argumento, então, dizendo que esta tese de Marcuse “reestabelece a inocência política das forças produtivas”<sup>264</sup>

Ao que parece, Habermas entende por *forças produtivas* a estrutura material-física do progresso técnico-científico; o aparato técnico do maquinário que permite a produção e a sustentação da riqueza social. Pelo menos, ao meu ver, esta é a referência direta no texto, quando estabelece identidade entre “a inocência política das forças produtivas” com o “universo de meios”, ao qual Marcuse se refere. No entanto, o conceito de *forças produtivas*

<sup>260</sup> *Id.*, p. 93, 2000.

<sup>261</sup> *Ibid.*

<sup>262</sup> *Id.*, p. 94.

<sup>263</sup> Habermas, p. 86, 2014.

<sup>264</sup> *Ibid.*

de Marcuse é diretamente obtido de Marx. Corresponde à combinação da força de trabalho *humana* com os *meios de produção* – isto é, instrumentos e objetos de trabalho, tais como a tecnologia, a terra, a máquina e a indústria. Quando Marcuse faz referência ao “universo de meios”, do qual a técnica faz parte, não está apontando para as *forças produtivas* (pois, senão, o homem seria também um meio) e sim para os meios de produção, para a base técnica já desenvolvida. Isso se dá porque o conceito de *forças produtivas* é fundado na ideia central de que a principal energia propulsora desta força é o próprio homem; sua racionalidade, conhecimento, força física, sensibilidade etc. Deste modo, não fica claro porque Marcuse defenderia que a revolução não teria impacto sobre as *forças produtivas*, quando, mesmo em uma interpretação moderada de seu argumento, ela não impactaria os *meios de produção*.

### 3.6 Racionalidade pós-tecnológica

Sobre o conceito de ciência, penso que Marcuse revela sua posição de modo cristalino em uma conferência chamada “A responsabilidade da ciência”, de 1966. Nesta ocasião, o autor diz que a ciência “tem sua origem no esforço de proteger e melhorar a vida humana em sua luta com a natureza; o telos interno da ciência não é nada mais que a proteção e o melhoramento da existência humana”,<sup>265</sup> defendendo-a como “a mais poderosa arma e o instrumento mais eficaz na luta por uma existência livre e racional”.<sup>266</sup> Ao conceber a ciência nestes moldes, Marcuse chama a atenção para uma mudança histórica. Segundo ele, com o desenvolvimento do mundo moderno, veio a “bifurcação dos domínios que estiveram unidos durante a maior parte da Idade Média”,<sup>267</sup> fazendo com que a ciência pura se configurasse como força libertadora “de normas e valores impostos”.<sup>268</sup> Entretanto, o fato histórico de uma ciência pura separada do universo social, que obtinha um caráter progressista, foi ultrapassado. A ciência tornou-se novamente serviçal “dos poderes repressivos que dominam a sociedade”.<sup>269</sup>

E essa dialética levou à situação na qual a ciência (e não apenas a ciência aplicada) colabora na construção da mais eficiente maquinaria de aniquilamento da história. (...) A ciência moderna desenvolveu-se em conflito com os poderes que se opunham à liberdade de pensamento; hoje a própria ciência encontra-se em aliança com os

<sup>265</sup> Marcuse, p. 159, 2011b.

<sup>266</sup> *Ibid.*

<sup>267</sup> *Id.*, p. 156.

<sup>268</sup> *Ibid.*

<sup>269</sup> *Ibid.*

poderes que ameaçam a autonomia humana e frustram a tentativa de realizar uma existência livre e racional.<sup>270</sup>

Ao lado da constatação de que a ciência se tornou instrumento de dominação, se ergue a reivindicação de que a ciência, mediante uma transformação radical da sociedade, possa concretizar seu *telos* interno:

Em vez de promover a conquista da natureza, a restauração da natureza; em vez da lua, a terra; em vez da ocupação do espaço extraterrestre, a criação do espaço interno; em vez da coexistência não-tão-tranquila da afluência e da pobreza, a abolição da afluência até que a miséria tenha desaparecido; em vez de armas e manteiga nas nações superdesenvolvidas, margarina suficiente para todas as nações. Evidentemente, esta seria a mudança global mais radical que podemos imaginar. (...) O necessário é nada menos que uma completa transvalorização dos objetivos e necessidades, a transformação das políticas e instituições repressivas e agressivas. A transformação da ciência é imaginável apenas em um ambiente transformado; uma nova ciência exigirá um novo clima, em que novos experimentos e projetos serão sugeridos ao intelecto por novas necessidades sociais.

Portanto, o que Marcuse busca defender não é nada mais nada menos do que o seguinte: com o surgimento de uma sociedade livre, as relações de produção e a existência como um todo modificar-se-iam de tal modo radicalmente, que surgiria um tipo de “racionalidade pós-tecnológica”,<sup>271</sup> capaz de realizar as capacidades reprimidas da tecnologia e da ciência para libertar o homem e a natureza de um poder determinado por interesses particulares – tal “libertação não será um objetivo externo ou subproduto da ciência, mas antes a realização da própria ciência”.<sup>272</sup> É isso que Marcuse entende por uma *nova ciência* e uma *nova técnica*. Trata-se muito mais de uma *nova forma de razão* que, ancorada em outro ambiente e organização social, pode realizar o projeto de uma ciência e de uma técnica para a libertação.

Contudo, esta explicação ainda está incompleta. Tal como para o jovem Marx, o conceito de revolução não pode ser pensado sem uma mudança radical e integral do homem, não apenas de sua razão, mas, sobretudo, de sua sensibilidade. Com isso, transforma-se radicalmente a relação entre homem e natureza. Neste continente, emerge o conceito de *nova sensibilidade*, que possui, por sua vez, uma afinidade especial com a dimensão estética.

E a Razão pode cumprir sua função somente como racionalidade pós-tecnológica, na qual a técnica é em si mesma o instrumento de pacificação, *organon* da “arte na vida”. A função da Razão, assim, converge com a função da *Arte*.<sup>273</sup>

<sup>270</sup> *Id.*, p. 158.

<sup>271</sup> *Id.*, p. 224, 2015.

<sup>272</sup> *Id.*, p. 159, 2011b.

<sup>273</sup> *Id.*, p. 224, 2015.

## 4 UMA NOVA SENSIBILIDADE

### 4.1 A questão do “homem novo”

Apesar de não ter articulado seu pensamento nestes termos, gostaria de remeter o conceito de *nova sensibilidade* de Marcuse à noção marxista de “homem novo”. Esta reflexão se deixa ver em diversas ocasiões, mas nunca de uma forma tão viva como em *Um ensaio sobre a libertação* (1969). Nesta obra aparece a imagem de um sujeito possuidor de outras qualidades naturais: um sujeito livre, terno, solidário, sem culpa, capaz de vivenciar as novas necessidades de uma sociedade socialista, que estariam “mergulhadas” em sua dimensão pulsional, em seu corpo e em sua consciência. Na linguagem freudiana, um sujeito no qual *Eros* tenha supremacia sobre *Tánatos*. Esta “especulação utópica”,<sup>274</sup> que não foi aventurada pelo marxismo tradicional a não ser de modo episódico, foi o projeto de Marcuse no final da década de sessenta.

Apesar de utópica, tal noção da natureza humana, com base no marxismo, que reivindica até mesmo um “fundamento biológico” para o socialismo, é histórica e não pode ser pensada fora desta dimensão. Na passagem a seguir, Marcuse explica qual o sentido do termo biológico em sua obra:

Uso os termos “biológico” e “biologia” não no sentido da disciplina científica, mas a fim de designar o processo e a dimensão em que as inclinações, os padrões de comportamento e as aspirações se tornam necessidades vitais que, se não satisfeitas, causariam um mau funcionamento do organismo. Mutuamente, as necessidades e as aspirações socialmente estimuladas podem determinar um comportamento orgânico mais aprazível. Se definirmos necessidades biológicas como aquelas que devem ser satisfeitas e às quais não se pode oferecer nenhum substituto apropriado, certas necessidades culturais podem “mergulhar” na biologia do homem. Poderíamos, então, falar, por exemplo, da necessidade biológica da liberdade, ou de algumas necessidades estéticas como tendo-se enraizado na estrutura orgânica do homem, na sua “natureza”, ou melhor, “segunda natureza”. Esse uso do termo biológico não implica nada do que respeita ao modo como as necessidades se manifestam e transmitem fisiologicamente.<sup>275</sup>

É interessante notar que, neste argumento, o caráter histórico do conceito de natureza aparece ligado à ideia de uma “segunda natureza”, que simboliza a dimensão corpórea e pulsional dentro da qual a cultura se expressa.<sup>276</sup> A noção de “segunda natureza” aparece

<sup>274</sup> *Id.*, p. 03, 1969a.

<sup>275</sup> *Ibid.*, p. 10.

<sup>276</sup> É interessante notar que a ideia de “segunda natureza” é comum na filosofia. Kant expressara o valor desta noção no famoso texto “Resposta à pergunta: O que é Esclarecimento?” (*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*). Diz Kant: “É, portanto, difícil para todo homem, tomado individualmente, livrar-se dessa menoridade que se tornou uma espécie de segunda natureza. Ele se apegou a ela, e é então realmente incapaz de se servir de seu entendimento, pois não deixam que ele o experimente jamais” (Kant, p. 64, 2005).

noutros momentos em Marcuse, sempre indicando o mesmo sentido.<sup>277</sup> O termo biológico, portanto, diz respeito à “natureza” (ou à “segunda natureza”) dos sujeitos na sociedade administrada, mas também em uma possível sociedade livre. Em outras palavras, “biológico” seria tudo aquilo que se enraíza na estrutura psíquica e pulsional, no organismo de homens e mulheres – e a consciência entra aqui também – a partir da força coercitiva da civilização. É como se houvesse uma dimensão da natureza humana sempre aberta ao mundo externo, moldada por ele, de tal modo que, ao reproduzir os valores e comportamentos sociais hegemônicos, homens e mulheres fossem capazes de reforçar tanto uma sociedade da opressão quanto uma sociedade livre.

Argumentando que a opção da teoria crítica e do próprio marxismo em evitar “desenvolver conceitos das formas de liberdade possíveis em uma sociedade socialista”<sup>278</sup> já não mais poderia ser mantida, Marcuse escreve *Um ensaio sobre a libertação* enfaticamente com esta finalidade, ou seja, com um objetivo especulativo. Como parte deste esforço, elabora uma noção de natureza humana que nenhum colega de Instituto ousou supor, onde o conceito de trabalho de Marx e o conceito de *Eros* de Freud se fundem. O diálogo de 1977 com Habermas não deixa dúvidas neste ponto. Além de dizer que a natureza é “algo que deve ser criado”,<sup>279</sup> Marcuse responde com certa ironia a provocação de Habermas a respeito das razões da revolução, e sobre o possível reavivamento do “*pathos* do homem novo” marxista.

Bom, e para que necessitamos de uma revolução se não conseguimos um homem novo? Isto é algo que nunca entendi. Para quê? Com vistas ao homem novo, naturalmente. Este é o sentido da revolução como a viu Marx (...). Somente no nível histórico do capitalismo tardio se agudiza a exigência de um homem novo como conteúdo principal da revolução, por que só agora – e isso é algo cuja plausibilidade deveria se discutir – está aí o potencial social, natural e técnico, para que esse homem novo possa surgir e realizar-se.<sup>280</sup>

<sup>277</sup> Como, por exemplo, em *O homem unidimensional*: “A mudança qualitativa também envolve uma mudança na base técnica sobre a qual essa sociedade se assenta – uma base que sustenta as instituições políticas e econômicas por meio das quais é reforçada a ‘segunda natureza’ do homem como um objeto agressivo de administração” (Marcuse, p. 54, 2015). Ou, no próprio *Um ensaio sobre a libertação*: “Uma sociedade recria, pois, constantemente, no domínio da consciência e da ideologia, padrões de comportamento e de aspiração como parte da natureza do seu povo, e, a menos que a revolta atinja essa ‘segunda natureza’, isto é, os padrões estabelecidos, a transformação social permanecerá ‘incompleta’, para não dizer autoderrotada” (Marcuse, p. 11, 1969a). O conceito de “segunda natureza” é determinante para se compreender o modo como as tendências de *libertação* e de *dominação* estão em conflito interiormente aos sujeitos, sendo incorporadas na dimensão psíquica, pulsional, comportamental, consciente e inconsciente, constituindo uma dimensão simultaneamente orgânica e social, natural e histórica. Para dar alguns exemplos mais práticos, poder-se-ia dizer que certos valores e formas de comportamento que foram estimulados e incentivados historicamente – como a agressividade e a brutalidade masculina, a receptividade e a delicadeza feminina, a competitividade e a moral do trabalho, ou até mesmo a necessidade de usar certos aparelhos tecnológicos etc. – são reproduzidos pelos indivíduos a tal ponto que se tornam uma “segunda natureza”: parte do agir espontâneo e “natural”.

<sup>278</sup> *Id.*, p. 05, 1969a.

<sup>279</sup> *Id.*, In, Habermas, p. 251, 1975.

<sup>280</sup> *Ibid.*, p. 252.

Não surpreende que este propósito (de uma *nova sensibilidade*) esteja presente desde muito cedo na filosofia de Marcuse. Busquei demonstrar na primeira parte que, já no ensaio de 1932 sobre os *Manuscritos* de Marx, o conceito de “sensibilidade” se deixa ver como um *medium* que “produz” e que “afirma” a natureza histórica do homem.<sup>281</sup> De modo semelhante, o que Marcuse denominou “caráter crítico-dinâmico do conceito de essência”,<sup>282</sup> em 1936, é o fundamento sobre o qual se ergue uma concepção ontológica do homem onde a emancipação da sensibilidade encontra lugar privilegiado. Porém, Marcuse também se utiliza de Freud para justificar seu argumento, demonstrando que a abordagem marxista não é suficiente. Quando perguntado sobre este motivo, e o que chamou de “base natural e biológica” para o socialismo, Marcuse argumentou que a expressão “homem novo” refere-se, em termos freudianos,

(...) a uma transformação tal da estrutura pulsional que a energia destrutiva seja gradualmente submetida à energia erótica, até que a quantidade se transforme em qualidade, e as relações humanas entre homens e entre homens e natureza se tornem pacificadas e abertas a felicidade.<sup>283</sup>

O uso de Freud ajuda a entender a raiz e a profundidade do conceito de *nova sensibilidade*, ainda que este seja oriundo, sobretudo, de Marx. Por um lado, o pensamento de Freud serve de base para a reivindicação de uma “nova estrutura da personalidade”, que seja “condição da transformação radical, do salto qualitativo”,<sup>284</sup> já que a subjetividade a ser criada precisaria ser antagônica àquela constituída e formada pelo capitalismo. A “segunda natureza”, que é a forma como a cultura do capitalismo, os valores e as aspirações se enraízam nos sujeitos, seria, por consequência, distinta. Tal natureza vindoura necessita, previamente, da superação do *princípio de desempenho* e da *mais-repressão*, que só pode ser alcançada através da revolução social. Perante outra civilização que não reverenciasse a competição e a luta pela existência, não estimulasse a agressividade, não controlasse as aspirações e os desejos socialmente úteis – enfim, perante uma nova sociedade, a personalidade se formaria sob um outro princípio de realidade no qual poderia constituir-se como parte de uma *nova sensibilidade*.

Esta mudança qualitativa tem que ocorrer nas necessidades, na infraestrutura do homem (em si mesma uma dimensão da infraestrutura social): a nova direção, as novas instituições e relações de produção devem expressar a ascensão de necessidades e satisfações muito diferentes, e até mesmo antagônicas, daquelas prevaletentes nas sociedades exploradoras. Tal mudança poderia constituir a base instintiva da liberdade que a longa história da sociedade de classes tem bloqueado. A liberdade tornar-se-ia o ambiente de um organismo que não é mais capaz de se

---

<sup>281</sup> Ver página 15.

<sup>282</sup> Ver página 48.

<sup>283</sup> *Ibid.*, p. 252.

<sup>284</sup> *Id.*, p. 253.

adaptar às funções competitivas requeridas para o bem-estar sob a dominação, que já não é mais capaz de tolerar a agressividade, a brutalidade e a feiura da maneira estabelecida de vida. A revolta teria então ganho raízes na própria natureza, na “biologia” do indivíduo (...).<sup>285</sup>

Por outro lado, considerando a identidade entre *Eros* e “princípio do Ser”, o uso de Freud pretende afirmar uma *tendência* da natureza humana, uma *inclinação* por “lutar pelo prazer”.<sup>286</sup> Existe um *telos* da gratificação que foi reprimido na história da subjetividade e que se mantém latente – *Eros* busca realizar-se. Assim, paradoxalmente, mesmo quando se utiliza de Freud, o pensamento de Marcuse neste período consiste em um aprofundamento especulativo das teses mais radicais de Marx a respeito de uma sociedade socialista. Sua característica peculiar reside no uso de Freud com o intuito de reforçar a importância da subjetividade para a análise da mudança social. É por isso que o filósofo explica, em 1972, que o marxismo expressa uma “tendência para minimizar a base natural *humana* na mudança social”.<sup>287</sup> Essa base natural humana é não só a subjetividade e o complexo aparato psíquico que Marx não chegara a imaginar, mas também os sentidos humanos, subvalorizados pela ortodoxia marxista. A teoria social expressa por Marx na juventude, no entanto, fornece a Marcuse uma concepção mais ampla e radical de comunismo que, apesar de muito influenciada pelo naturalismo de Feuerbach, “adere à mais radical ideia de socialismo”, onde a “natureza encontra seu lugar na revolução”.<sup>288</sup> Trata-se da “sensibilidade radical”:

A ênfase marxista sobre o desenvolvimento da consciência política mostra escasso interesse pelas raízes das relações sociais, no lugar onde o indivíduo mais direta e profundamente experimenta seu mundo e a si próprio: em sua *sensibilidade*, em suas necessidades instintivas (...). Em *An essay on liberation*, sugeri que, sem uma mudança nesta dimensão, o velho Adão seria reproduzido na nova sociedade (...). “Sensibilidade radical”: o conceito realça o papel ativo e constitutivo dos sentidos na conformação da razão, isto é, na forma dada às categorias em que o mundo é ordenado, experimentado e transformado.<sup>289</sup>

Marcuse subverte a ordem hierárquica entre razão e sensibilidade. Tendo em vista o processo de formação da *natureza humana* e de um *novo sujeito*, a sensibilidade torna-se a fonte geradora de uma *nova racionalidade* que não está mais comprometida com a lógica da dominação. Ao afirmar, em 1964, que o “objetivo da autêntica autodeterminação pelos indivíduos depende do controle social efetivo sobre a produção e a distribuição das necessidades”,<sup>290</sup> em consonância com a mais firme tradição marxista, Marcuse pondera que esta autodeterminação pressupõe um outro sujeito, que não pode ser forjado através de uma

<sup>285</sup> *Id.*, p. 5, 1969a.

<sup>286</sup> Ver capítulo dois.

<sup>287</sup> *Id.*, p. 66, 1973.

<sup>288</sup> *Id.*, p. 67, 1973.

<sup>289</sup> *Id.*, p. 66.

<sup>290</sup> *Id.*, p. 236, 2015.

sociedade massificada e controlada por mecanismos ocultos, pela propaganda dirigida politicamente através do marketing empresarial, pela manipulação e doutrinação ideológica em larga escala. Em uma “sociedade baseada no trabalho alienado, a sensibilidade humana está embotada”,<sup>291</sup> por isso a autodeterminação somente seria possível quando “a sensibilidade fixa, petrificada dos indivíduos fosse dissolvida, *aberta a uma nova dimensão da história*, até que a familiaridade opressiva com o mundo objetual dado fosse quebrada”.<sup>292</sup> Isso significa dizer que a autodeterminação dos indivíduos e dos povos somente seria possível quando os sujeitos envolvidos tivessem sido *educados* de maneira completamente diferente, imersos em uma sociedade também completamente distinta. Aí, então, homens e mulheres seriam capazes de compreender a história e de avaliar as alternativas. Em outras palavras, “a sociedade seria racional e livre na medida em que fosse organizada, mantida e reproduzida por um sujeito histórico essencialmente novo”.<sup>293</sup>

A afirmação sobre um “sujeito histórico essencialmente novo” por vezes se confunde com aquela outra sobre um “novo sujeito histórico da mudança”. As duas têm relação entre si, mas não são a mesma coisa. A diferença consiste no tempo histórico de cada: uma coisa é a defesa de um novo sujeito, outra coisa é a discussão sobre os agentes da revolução. Esta última discussão, acerca da hipótese da *variação*, ou da *contração do sujeito histórico* da revolução, é bem conhecida. Aqui não se trata tanto da reflexão sobre o homem socialista – que é, invariavelmente, uma reflexão especulativa com base no marxismo –, e sim de saber quem são os autores e atores da mudança radical – uma reflexão sobre a prática.

#### 4.2 A crítica de Mészáros e os novos agentes da revolução

Por um lado, a *nova sensibilidade* é a base orgânica e histórica sobre a qual uma nova subjetividade socialista pode forjar-se, tendo uma nova ordem social como alicerce; por outro lado, por ser a expressão da recusa vital ao mundo existente (da sensação de “asfixia”, termo que Marcuse empresta de Sartre após tê-lo ouvido numa entrevista),<sup>294</sup> ela deve preceder a mudança social – deve ser *motivo* e *causa* da revolta contra um mundo de opressão. Este

<sup>291</sup> *Id.*, p. 74, 1973.

<sup>292</sup> *Ibid.*

<sup>293</sup> *Id.*, p. 237, 2015.

<sup>294</sup> *Id.*, p. 177, 1969d. Marcuse diz o seguinte: “Há uma semana, Jean-Paul Sartre concedeu uma entrevista ao *Nouvel Observateur*, na qual lhe perguntaram sobre como ele explicava os motivos da rebelião jovem no mundo todo. Sartre disse que a resposta era muito simples, não havendo necessidade de buscar razões sofisticadas: ‘os jovens protestam e rechaçam porque estão se asfixiando’. Ao meu ver, esta é a melhor explicação dada até o momento”.

*problema*, por assim dizer, é indispensável ao entendimento do conceito de *nova sensibilidade* e se deixa ver a partir de uma pergunta feita por Marcuse.

Como podem os sujeitos administrados – que constituíram sua mutilação em suas próprias liberdades e satisfações, e assim a reproduziram em larga escala – libertarem-se a si mesmos tanto quanto de seus senhores? Como é possível ao menos pensar que o círculo vicioso possa ser quebrado?<sup>295</sup>

Em suma: se a administração em massa dos sujeitos atinge níveis pulsionais e biológicos, reforçando a introjeção das formas de controle já enraizadas na estrutura psíquica e natural dos sujeitos, de modo que nem o indivíduo livre, nem o indivíduo apto para a liberdade são possíveis em uma sociedade de opressão, como pensar a libertação? Se a possibilidade de bem-estar atinge níveis inéditos nos países capitalistas altamente desenvolvidos, garantindo a ampliação do acesso ao consumo e às benesses do sistema, como pensar uma classe revolucionária forjada por dentro da classe trabalhadora? Se o sistema realiza e satisfaz as necessidades dos sujeitos, ao invés de negá-las – mesmo que sejam, como diz Marcuse, falsas necessidades – como esperar que se rebelem contra ele, sobretudo em um período de estabilidade econômica e bem-estar social? A reflexão central se coloca é: onde estão, quem são e como surgem os sujeitos históricos da revolução?

Gostaria de explicar a posição de Marcuse respondendo uma crítica feita pelo renomado filósofo marxista István Mészáros, no ensaio “Os dilemas da ‘Grade Recusa’ de Marcuse”, publicado em 1989. Mészáros argumenta que, ao propor uma nova natureza humana e ao identificar na classe trabalhadora um declínio do potencial revolucionário, Marcuse reproduziria o que dissera Raymond Aron sobre os teóricos de Frankfurt: uma filosofia da “resignação universal”.<sup>296</sup> A principal acusação de Mészáros é a de que a filosofia de Marcuse teria sofrido algo semelhante ao que ocorrera com Theodor Adorno: ela seria expressão de um tipo de pensamento idealista e elitista que, ao fazer uma análise *a-histórica* da sociedade capitalista, teria hipostasiado permanentemente a classe trabalhadora como uma classe integrada. Ao mesmo tempo, segundo Mészáros, Marcuse teria determinado a *intelligentsia* juvenil como setor revolucionário. Isso faria de sua elaboração a expressão de uma filosofia derrotista e paradoxalmente conservadora.

O problema de todas essas “negações da realidade” – em nome do “imperativo categórico”, da “ideia reguladora”, da “ruptura necessária”, da “luta contra o impossível”, da “irrupção da superestrutura nas bases” etc., – era na verdade que, irônica mas necessariamente, elas levavam à perspectiva de “entregar o mundo para o existente”.<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> *Ibid.*

<sup>296</sup> Mészáros, p. 210, 2004.

<sup>297</sup> *Id.*, p. 209.

Para Mészáros, o questionamento feito por Marcuse sobre o sujeito histórico da revolução culmina na defesa da elite intelectualizada como portadora universal da mudança. Ao “generalizar unilateral e anistoricamente as condições dadas e necessariamente transitórias de uns poucos países altamente privilegiados”,<sup>298</sup> Marcuse encontrar-se-ia “em contraposição às intenções originais de sua própria teoria, na situação curiosa de compartilhar e defender ativamente uma posição aristocrática da qual ele discordaria profundamente no campo estritamente filosófico”.<sup>299</sup> Na leitura de Mészáros, o “elitismo paradoxal de Marcuse” estaria associado à “emancipação humana universal” e abstrata, já que “nenhuma emancipação é viável sem seu agente socialmente identificável: um agente capaz de realizar praticamente a emancipação pressuposta”.<sup>300</sup>

Naturalmente, Marcuse não podia esperar que o indivíduo isolado, não obstante o pretense “significado radical” de sua subjetividade elitista, realizasse sozinho o trabalho do imperativo categórico. Assim, tinha de dotar seu indivíduo de uma “*dimensão coletiva*” – traçando idealisticamente uma *linha direta* de conexão emancipatória entre o *indivíduo isolado* e a *espécie humana* – que transcendia reguladoramente a má realidade de classe do capitalismo organizado.<sup>301</sup>

Penso que a filosofia de Marcuse, apesar de dar margem a interpretações deste tipo, não faz jus a elas. Não parece justa a afirmação de que Marcuse tenha “superestimado a capacidade do capitalismo” a ponto de “afirmar um domínio total da reificação no mundo social”.<sup>302</sup> Sua argumentação a favor da possibilidade e da necessidade da revolução parecem, por si só, refutar este argumento. Assim, também, não parece justo atribuir a Marcuse a ideia de que a classe trabalhadora teria se transformado *permanentemente* em uma força conservadora e até contrarrevolucionária,<sup>303</sup> já que afirma, incontáveis vezes, que o agente da mudança revolucionária só pode ser a classe trabalhadora, ainda que esta não se identifique ou se conceba enquanto tal.

#### 4.3 O conceito de revolução

Para argumentar contra a posição de Mészáros, evitando interpretações binárias, usarei, centralmente, dois textos de Marcuse: um artigo chamado “Revisão do conceito

<sup>298</sup> *Id.*, p. 205.

<sup>299</sup> *Id.*, p. 208.

<sup>300</sup> *Ibid.*

<sup>301</sup> *Id.*, p. 209.

<sup>302</sup> *Id.*, p. 205.

<sup>303</sup> *Cf., Ibid.*

marxista de revolução” (1969), e o livro *Contra-revolução e revolta* (1972).<sup>304</sup> Em meio às reflexões sobre a *New Left* americana, mas refletindo também sobre a dinâmica política de outros países da Europa como França, Alemanha e Itália, Marcuse expõe nestes escritos de maneira pedagógica sua interpretação sobre as mudanças no capitalismo, com o objetivo de argumentar a favor da transformação do “padrão de revolução”.<sup>305</sup> O ponto de partida é a constatação de que a nova composição e a magnitude das forças de mudança em geral e dos movimentos sociais em particular puseram novas questões para a interpretação política e sociológica – de base marxista – do capitalismo. A estrutura do capitalismo e o próprio conceito de revolução precisariam ser reinterpretados.

É importante notar que a maioria dos escritos de Marcuse possui uma enorme avaliação política conjuntural; uma contextualização histórica na qual a teoria busca se validar. O primeiro capítulo de *Contra-revolução e revolta*, intitulado “A esquerda sob a contra-revolução”, é um exemplo deste esforço. Como preâmbulo da análise sobre a relação entre arte, natureza e revolução, presente nos capítulos seguintes, Marcuse critica os “massacres indiscriminados” que ocorriam no leste europeu, na Ásia e na África; denuncia a tortura como “instrumento normal de interrogatório”; se solidariza com as lutas de libertação nacional reprimidas pelas ditaduras no terceiro mundo; lembra da juventude encarcerada nas metrópoles, trazendo a imagem de líderes negros como *Malcolm X*, o pastor *Martin Luther King* e o líder do partido dos panteras negras, *Fred Hampton*. A ofensiva de diferentes governos, tanto de democracias parlamentares, quanto de ditaduras e Estados policiais, contra todo tipo de movimento de libertação e protesto é o signo do que Marcuse chamou de contra-revolução. Mesmo sem um movimento revolucionário à vista, a reação do *establishment* se dá contra a possibilidade da mudança, por mais fraca que seja. Este quadro político *conjuntural*, somado ao poder permanente da “sociedade de consumo”, leva Marcuse a defender uma revisão de algumas categorias marxistas.

Em resumo: a fase mais alta do desenvolvimento capitalista corresponde, nos países capitalistas avançados, a um declínio do potencial revolucionário. Isso é bastante conhecido e não exigiria mais detalhado exame, se não fosse conhecido o fato de que uma realidade muito *diferente* se oculta sob tal aparência (que é suficientemente real!). A dinâmica interna do capitalismo muda, com as transformações em sua estrutura, o padrão da revolução: longe de reduzir, amplia a base potencial de massa para a revolução e necessita do renascimento de metas mais radicais do que mínimas do socialismo.<sup>306</sup>

<sup>304</sup> O uso destes textos soluciona confusões da ordem do “antes e depois” de maio de 1968. É comum encontrar interpretações exageradas de que a passagem dos anos 60 para os anos 70 corresponde, no pensamento de Marcuse, à uma guinada do pessimismo revolucionário ao otimismo utópico pós 1968.

<sup>305</sup> Marcuse, p. 14, 1973.

<sup>306</sup> *Ibid.*

A tese de Marx segundo a qual a revolução aconteceria, primeiramente, nos países mais desenvolvidos é invertida por Marcuse. A ênfase agora está na margem, nos setores não-integrados que só existem em locais específicos, “fora” da sociedade da afluência, representando sua negação. Marcuse insiste que a “integração da maior parte da classe trabalhadora na sociedade capitalista não é um fenômeno superficial”.<sup>307</sup> Por mais que se possa dizer que esta integração se refira apenas ao acesso a bens e mercadorias, a “esfera de consumo é uma área da existência social”,<sup>308</sup> é um “fator na formação do seu comportamento, de sua atitude tanto no trabalho quanto nas horas de lazer”.<sup>309</sup> Neste sentido, “excluir a esfera de consumo em seus mais amplos aspectos sociais, da análise estrutural, transgredir o princípio do materialismo dialético”.<sup>310</sup> A própria noção de classe *trabalhadora*, ou classe *operária*, sofre mudanças significativas neste contexto, pois a satisfação das necessidades de vida em grau variado altera as características da alternativa revolucionária; amplia, de modo paradoxal, a base de exploração, ao mesmo tempo em que reduz os motivos para mudança radical.

A base de massa criada pela relação entre capital e trabalho nos séculos XVIII e XIX já deixou de existir nas metrópoles de capital monopolístico (e está sendo gradualmente alterada nos países capitalistas mais atrasados); e uma nova base está em gestação – uma ampliação e transformação da base histórica pela dinâmica do modo de produção (...) cada vez mais camadas das classes médias anteriormente independentes estão-se tornando as servidoras diretas do capital (...) o “setor terciário” (produção de serviços), há muito indispensável para realização e reprodução do capital, recruta um gigantesco exército de funcionários assalariados (...). Assim, a base da exploração é ampliada para além dos limites das fábricas e oficinas e muito além da classe trabalhadora operária.<sup>311</sup>

É o modo de produção capitalista que provoca tais mudanças na sua própria estrutura. Por isso, na visão de Marcuse, a teoria marxista precisa referir-se (como deveria ser a regra) ao mundo tal qual ele é, incorporando conceitualmente as mudanças nas estruturas objetivas e subjetivas. Trata-se não só de um aumento na quantidade de homens e mulheres que se integram à classe trabalhadora explorada, mas também de uma mudança na qualidade desta integração, no perfil de comportamento e na expectativa estimulada pelo capitalismo. Em oposição a este processo, na medida em que se amplia a classe trabalhadora e se avança o mundo tecnológico, formam-se grupos e setores sociais que percebem a irracionalidade do todo: “essa força unificadora continua sendo uma força de desintegração”.<sup>312</sup> Sob diferentes níveis de exploração e de satisfação, surgem, no seio da heterogênea classe trabalhadora em

<sup>307</sup> *Id.*, p. 15.

<sup>308</sup> *Ibid.*

<sup>309</sup> *Ibid.*

<sup>310</sup> *Ibid.*

<sup>311</sup> *Id.*, p. 18-19.

<sup>312</sup> *Id.*, p. 24.

gestação, aquilo que Marcuse chamou de *necessidades transcendent*es, que apontam para além do limite de satisfação material. As “forças negativas” são provocadas pelas conquistas do próprio sistema.

A sociedade exige a criação de necessidades cuja satisfação tende a entrar em conflito com a moral e a disciplina necessárias para o trabalho no capitalismo; o “reino da necessidade” é invadido pelo “não-necessário”, aparelhos e dispositivos de luxo existem lado a lado com a pobreza e a miséria contínuas, os “luxos” tornam-se necessidades na luta competitiva pela existência. (...) Se essas tendências continuam a operar, a contradição cada vez mais flagrante entre a vasta riqueza social e seu uso destrutivo e seu desperdício, entre o potencial de liberdade e a atualidade da repressão, entre a possível abolição do trabalho alienado e a necessidade capitalista de sustentá-lo, pode levar a uma disfunção gradual da sociedade, um declínio da moral que normalmente assegura o desempenho do dia-a-dia e o cumprimento do padrão de comportamento exigido, no trabalho e no lazer (...). O conceito de revolução deve levar em conta esta “eventualidade do difuso”; essa aparente “espontaneidade”, desintegração do sistema, o afrouxamento geral de sua coesão – uma expressão da obsolescência objetiva do trabalho alienado, da pressão para a libertação do homem de sua função como agente (e servente) do processo de produção: a revolução pode ser vista como uma crise do sistema na “afluência” e na superfruição.<sup>313</sup>

Tal fenômeno, segundo Marcuse, é estimulado pela lógica da produção de mercadorias, de desejos e de aspirações; “o capitalismo não é capaz de satisfazer as necessidades que ele próprio cria”.<sup>314</sup> Ao ampliar-se a classe trabalhadora, aumenta-se, por consequência, a necessidade de satisfazer esta mesma classe com produtos resultantes de sua própria exploração, que vão além da satisfação material de manter a vida. Ao consumir mais, aquilo que Marcuse chamou de *necessidades transcendent*es começa a aparecer como uma força de ruptura e de transformação latente.

Essa transformação aparece na luta contra a fragmentação do trabalho, a necessidade e a produtividade de desempenhos estúpidos e estúpidas mercadorias, contra o indivíduo burguês aquisitivo, contra a servidão sob o disfarce da tecnologia, a privação sob o disfarce da vida boa, contra a poluição como um modo de vida. As necessidades morais e estéticas convertem-se em necessidades básicas, vitais, e impulsionam novas relações entre os sexos, entre as gerações, entre homens e mulheres e natureza. A liberdade é entendida com raízes na satisfação dessas necessidades, que são simultaneamente sensoriais, éticas e racionais.<sup>315</sup>

Concebendo as novas “necessidades morais e estéticas” como “vitais”, além de “sensoriais, éticas e racionais”, Marcuse passa a preocupar-se com a questão de saber quais são os sujeitos que têm estas necessidades, ou seja, quais são os sujeitos que levarão a cabo o processo revolucionário, antes, durante e depois da revolução. Uma vez que a classe trabalhadora introjetou formas de controle históricas e reproduz em larga escala a dominação

<sup>313</sup> *Id.*, p. 204, 2014a.

<sup>314</sup> *Ibid.*

<sup>315</sup> *Id.*, p. 25, 1973.

em suas próprias ações, é necessário perguntar se ela está preparada para construir uma nova forma de sociedade.

O poder da eficiência desse sistema (...) milita contra a emergência de um novo sujeito (...), contra a noção de que a substituição do controle predominante sobre o processo produtivo pelo “controle dos de baixo” significaria o advento de uma mudança qualitativa. Essa noção era válida, e ainda é, onde os trabalhadores eram, e ainda são, a negação e acusação vivas da sociedade estabelecida. No entanto, onde estas classes se tornaram um amparo do modo de vida estabelecido, sua ascensão ao controle prolongaria esse modo num cenário diferente.<sup>316</sup>

Aqui se coloca a ideia de que, com o predomínio da racionalidade existente, a elevação da classe trabalhadora não significaria, necessariamente, a negação dos valores e dos comportamentos da sociedade capitalista. Mais que isso, aqui aparece a ideia de que os agentes da mudança e os sujeitos da revolução não são decididos pela teoria e sim pela prática. A teoria acompanha a prática e a experiência do mundo. E a prática e a experiência observadas por Marcuse revelam que existem novos setores capazes de estabelecer uma luta radical contra múltiplas formas de opressão que atingem não somente a condição econômica “dos de baixo”, mas, primeiramente, sua própria existência enquanto homens e mulheres que desejam viver de acordo com suas próprias escolhas. Estas definições indicam que as qualidades que servem de motor da transformação radical da sociedade se encontram, no momento histórico específico em que Marcuse escreve, nos movimentos populares, principalmente nos novos movimentos de juventude, movimento ambientalista, movimento feminista e movimento negro. Estes novos sujeitos da transformação social aparecem como herdeiros da tradição revolucionária, pois repelem o *establishment* hegemônico (são a *Grande Recusa*), reivindicando uma ordem social qualitativamente diferente, e buscando praticar na sua própria ação e experiência novas formas de organização e novas formas de relação entre si e com o mundo. Neste aspecto, Marcuse é movido pela esperança de que a reificação tão denunciada em *O homem unidimensional* (1964) possa ser reduzida e, assim, catalisada por setores sociais que visam a uma mudança radical de toda a sociedade, arrastando as massas que conseguirem convencer e contagiar num período de crise do capitalismo.

Esta oposição pode muito bem ser o catalisador da mudança (...). O personagem da oposição no centro do capitalismo corporativo concentra-se nos dois polos opostos da sociedade: na população do gueto (não homogênea) e na inteligência da classe média, especialmente entre os estudantes (...). Por si só, essa oposição não pode ser considerada como agente de mudança radical; ela pode se tornar um agente somente se for sustentada por uma classe trabalhadora que não é mais a prisioneira de sua própria integração e de um sindicato burocrático e aparelho partidário que apoia essa integração (...). Mas a “qualificação” desses agentes pode ser avaliada se recordarmos o elemento talvez mais decisivo no conceito marxista, a saber, que o

<sup>316</sup> *Id.*, p. 237, 2015. Note-se que nesta e em outras passagens Marcuse sempre excetua os países do terceiro mundo, nos quais o nível de exploração das classes trabalhadoras é muito maior e o nível de vida é muito precário.

sujeito histórico da revolução deve ser a "negação definitiva" também no sentido de que este sujeito provém de classe social livre, isto é, não contaminada pelas necessidades e interesses exploratórios do homem sob o capitalismo, que é objeto de necessidades e valores essencialmente diferentes, 'humanistas'".<sup>317</sup>

Portanto, tomando novamente as críticas de Mészáros, sua interpretação parece desconsiderar a insistência de Marcuse nos guetos das metrópoles, no movimento negro e no movimento feminista norte-americano (ambos proletarizados), e também nos países do terceiro mundo, como centros avançados da resistência. A ênfase de Marcuse consiste em demonstrar que existe um elemento essencial na investigação e na caracterização do sujeito revolucionário: a revolta precisa ser *vital*. Isso não corresponde a um aspecto elitista porque Marcuse não limita sua análise aos estudantes universitários e à elite intelectual. Trata-se menos ainda de uma posição aristocrática, antes pelo contrário. É uma aposta e uma convicção nos que estão à margem do sistema, sendo espoliados por ele: a união entre a periferia das metrópoles e a intelectualidade revolucionária presente nas universidades. Mesmo que tal união fosse realizada precisar-se-ia, insiste Marcuse, de uma classe trabalhadora que não é mais prisioneira de sua integração. Na última página de *O homem unidimensional*, em uma passagem de esperança que contrasta enfaticamente com certo pessimismo anterior, Marcuse diz:

Entretanto debaixo da base popular conservadora está o substrato dos proscritos e marginalizados, os explorados e perseguidos de outras raças e outras cores, o empregado e o não-empregável. Eles existem fora do processo democrático; sua vida é a mais imediata e a mais real necessidade pelo fim das condições e instituições intoleráveis (...). Quando ficam juntos e vão para as ruas, sem armas, sem proteção, de modo a pedir pelos mais primitivos direitos civis, eles sabem que têm que enfrentar cães, pedras, bombas, cadeia, campos de concentração e mesmo a morte. Sua força está por trás de cada manifestação política pelas vítimas da lei e da ordem. (...) Mas a possibilidade é que, no momento atual, os extremos históricos possam se encontrar novamente: a mais avançada consciência da humanidade e a sua força mais explorada. (...) No início da era fascista, Walter Benjamin escreveu: "somente por causa dos que não têm esperança é que nos é dada a esperança".<sup>318</sup>

Neste momento da argumentação é importante dizer que a teoria marxista é uma interpretação da história e do mundo tal como este aparece no presente. Ela define, na base dessa mesma interpretação, a ação política para a transformação da realidade. Utilizando as possibilidades históricas dadas, a teoria marxista reivindica uma sociedade sem exploração, miséria e injustiça. Tanto em sua estrutura conceitual quanto em sua prática política, a teoria marxista visa a "responder" a uma determinada realidade histórica, que está sempre em processo e nunca acabada. Logo, a modificação de conceitos e da prática política a ser guiada por eles é parte da própria teoria. "A 'invalidação' do conceito marxista é um autêntico e

<sup>317</sup> *Id.*, p. 202-204, 2014a.

<sup>318</sup> *Id.*, p. 241, 2015.

preciso *Aufhebung*; a verdade do conceito é preservada e reafirmada no nível realmente atingido pelo desenvolvimento histórico.”<sup>319</sup> Insisto nisso porque gostaria de interpretar a ênfase de Marcuse nos novos movimentos sociais como uma tentativa bem-sucedida de realizar uma análise sobre as possibilidades de transformação radical em um momento de crise de alternativas. Ao invés de desconsiderar a classe trabalhadora como sujeito revolucionário, Marcuse busca dialogar com seu momento histórico, com o que viu e participou, sempre reafirmando a circunscrição de suas próprias formulações aos países avançados, como os EUA, entre outros.

#### 4.4 Limite e potencial político da nova sensibilidade

Não deixa de ser notório que a forma como Marcuse articula Marx e Freud em sua revisão sobre o conceito de revolução resulta em questões que antecipam muitas discussões atuais. Hoje, existe uma nova configuração da luta social que ainda está para ser interpretada e, sem dúvida, Marcuse contribui para este desafio. Um exemplo desta antecipação está no escrito “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, de 1977. Aqui, Marcuse põe em evidência que a reprodução da violência entre os indivíduos, e destes com a natureza, exige o que chamou de mudança de *caráter*. O filósofo observa na sociedade estabelecida uma “estrutura de caráter destrutiva”,<sup>320</sup> proveniente da destrutibilidade geral e da agressividade fomentada pela divisão social do trabalho e pelo princípio de rendimento. Paradoxalmente, junto a esta corrosão, se dá o que chamou de subversão das bases pulsionais da civilização moderna, expressão de um período histórico no qual surge a “política em primeira pessoa”: um modo de ação e de reflexão que toma como objeto o próprio *Eu*, o corpo e a consciência individual, problematizando o sujeito a despeito das questões do mundo político estrutural. O processo é ambivalente: ao mesmo tempo em que a “política em primeira pessoa” despolitiza a prática que poderia levar à mudança radical do sistema, fazendo do próprio indivíduo o objeto político por excelência, ela “recupera uma nova dimensão da transformação social” que havia ficado à margem das formulações revolucionárias tradicionais, que menosprezaram o poder da subjetividade.

Estas necessidades emancipatórias não são necessidades novas, nem são simplesmente questão de especulação. Estas necessidades estão presentes, aqui e agora. (...) Primeiro, a necessidade de reduzir drasticamente o tempo socialmente necessário e substituí-lo pelo trabalho criativo. Segundo, a necessidade de tempo livre e autônomo ao invés de lazer dirigido. Terceiro, a necessidade de pôr fim à

<sup>319</sup> *Id.*, p. 202-204, 2014a.

<sup>320</sup> *Id.*, p. 144, 1999a.

representação de papéis. Quarto, a necessidade de receptividade, tranquilidade e muita alegria, ao invés do barulho constante da produção (...). O que temos é uma politização da energia erótica. Isto, gostaria de sugerir, é a marca distintiva da maioria dos movimentos radicais hoje. Esses movimentos não representam a luta de classes no sentido tradicional. Não constituem uma luta para substituir uma estrutura de poder por outra. Mais propriamente, estes movimentos radicais são revoltas existenciais contra um princípio de realidade obsoleto. São uma revolta conduzida pela mente e o corpo dos próprios indivíduos. Um resultado que é tanto intelectual quanto pulsional. Uma revolta na qual o organismo todo, a própria alma do ser humano, se torna político. Uma revolta das pulsões de vida contra a destruição organizada e socializada.<sup>321</sup>

Tais necessidades entram em contradição com os imperativos sociais da produtividade e da competitividade, e até mesmo com valores morais hegemônicos. Elas fazem com que se amplie uma reivindicação pessoal de felicidade que é antagônica, por exemplo, a uma sociedade que destrói sistematicamente o meio ambiente. Mas isso ocorre de modo marginal, em pequenos grupos não integrados que expressam em sua sensibilidade a recusa da felicidade que é vendida. Do outro lado, uma ampla parcela das pessoas continua seguindo a regra do jogo e internalizando aspirações, valores e necessidades sociais na busca pela realização, reproduzindo uma lógica de dominação que impede a mudança radical.

Como a dimensão individual e existencial é o elemento determinante destes movimentos, o risco de cooptação perante o discurso individualista do próprio sistema é muito grande. Pela falta de uma teoria revolucionária tais movimentos frequentemente sucumbem às mesmas saídas confortáveis e alienantes, seja pela via do consumo, seja pelas saídas que se aproximam do *slogan* “cada um faça a sua parte”. A *nova sensibilidade*, quando tomada em conjunto com a análise sobre os movimentos sociais no capitalismo organizado e integrado, se deixa ver como signo de uma nova época. Ela aparece nas novas formas de protesto radical que se negam a repetir os procedimentos tradicionais de organização política, dando ênfase à não-violência, à rejeição a qualquer tipo de autoridade hierárquica e ao sacrifício do corpo, à reivindicação imediata de mais tempo livre, à defesa da espontaneidade, à exigência da felicidade. Tudo isso testemunha a emergência de uma sensibilidade que, por suas próprias características, é frágil e ineficaz.

Mais uma vez quero indicar a ambivalência desta rebelião por outro lado promissora. A individualização e a somatização do protesto radical, sua concentração na sensibilidade e nos sentimentos dos indivíduos, entram em conflito com a organização e a autodisciplina requeridas por uma práxis política efetiva. (...) Sensibilidade e imaginação não estão à altura dos realistas que determinam nossa vida. (...) O moderno protesto radical pode parecer condenado a um significado marginal quando comparado com a eficácia das organizações de massa. Entretanto, tal impotência sempre foi a qualidade inicial de grupos e indivíduos que defendiam os direitos humanos e as metas humanas, além das assim chamadas metas realistas. A fraqueza destes movimentos é talvez sinal de sua autenticidade. (...) A meta da

---

<sup>321</sup> *Id.*, p. 153.

mudança radical hoje é a emergência de seres humanos física e mentalmente incapazes de inventar outro Auschwitz.<sup>322</sup>

Se a *nova sensibilidade* se faz presente como um traço distintivo dos movimentos de protesto radical, exigindo novas formas de ação e de organização políticas que são antagônicas àquelas necessárias para a transformação efetiva e radical do mundo, a questão que se coloca é a de saber se tais movimentos podem ou não avançar na direção da transformação social real. Dito de outra maneira: a nova sensibilidade pode ser uma preparação ou uma ferramenta para a revolução? Se ela é a “meta da mudança radical”, como diz Marcuse, como se dá o processo de *formação* dos sujeitos para alcançar esta meta, para que sejam “incapazes de inventar outro Auschwitz”?

Marcuse foi extremamente atento a isto. Não à toa, como analisarei à frente, a dimensão estética (como que permeada por Freud e por Marx) ocupa lugar central na sua concepção de formação política da sensibilidade e da consciência. Antes disso, porém, é importante dizer que a condição particular dos movimentos sociais a que Marcuse se refere só é uma *virtude* quando compreendida como um *momento inicial* dos mesmos. Isso significa que, para Marcuse, tais grupos já encarnam as características indispensáveis do ponto de vista subjetivo e de sua sensibilidade, mas deveriam urgentemente aprender a disciplina necessária para a organização política com vistas a revolução.

Na conclusão de *Contra-revolução e revolta* (1972), retomando a análise que fez nos primeiros capítulos sobre a ampliação e diversificação da classe trabalhadora, sobre “Natureza e Revolução” e “Arte e Revolução”, Marcuse aponta para algumas perspectivas que solucionem esta fragilidade da *nova sensibilidade*. Segundo ele, os grupos radicais marcados por esta “segunda natureza” têm o desafio de desenvolver sua própria racionalidade.

Devem ser desenvolvidas estratégias que se adaptem ao combate à contra-revolução. O desfecho depende, em grande medida, da capacidade da jovem geração – não para “cair fora” e não para se acomodar, mas para aprender como reagrupar-se após a derrota, como desenvolver, com a nova sensibilidade, uma nova racionalidade, para suportar o longo processo de educação – o indispensável requisito prévio da transição para a ação política em grande escala.<sup>323</sup>

É fundamental, para Marcuse, ter como meta a ação política massiva e abrangente, levada à cabo por meio de uma organização popular radical. Este princípio precisa estar contido na teoria, segundo ele, caso se queira manter-se na tradição marxista, e caso se entenda a transformação radical como um processo revolucionário e não reformista. Por isso, o desafio dos movimentos com os quais Marcuse dialogava era o de se submeter à disciplina e

<sup>322</sup> *Id.*, p. 154.

<sup>323</sup> *Id.*, p. 127, 1973

organização políticas necessárias para alcançar tal fim. Marcuse afirmava esta ideia quando dizia: “a rebelião dos sentidos ter-se-á convertido numa força política somente quando for acompanhada e guiada pela rebelião da razão”.<sup>324</sup> Era isso que Marcuse dizia em suas intervenções públicas e palestras em meio aos ecos do maio francês.

Logo após escrever seu livro *Um ensaio sobre a libertação*, Marcuse foi chamado para inúmeras atividades em muitos países, escrevendo artigos e participando de debates para expor suas ideias a respeito da *nova sensibilidade*, entre outras coisas. Em auditórios cheios de estudantes e perante olhares esperançosos, Marcuse refletia a respeito do futuro e das tarefas da esquerda, consolidando um perfil de intelectual militante. Muito embora este material não possa ser apropriado como uma referência estritamente rigorosa de sua filosofia, ele é útil para que se possa entender o interesse prático do filósofo. Retomar alguns apontamentos desta época pode servir para que não se divorcie seu discurso político do seu discurso acadêmico. Em uma palestra para mais de dois mil e setecentos jovens em Nova Iorque, no mês de dezembro do ano de 1968,<sup>325</sup> Marcuse argumenta que continua acreditando no socialismo, mas não em “um socialismo de cunho stalinista ou pós-stalinista”, e sim em um de outro tipo, “aquele socialismo, sempre projetado, da liberdade individual, reprimido e desconfigurado de modo demasiado fácil”.<sup>326</sup> Infelizmente, diz Marcuse, a ideia de socialismo acabou por carregar consigo os crimes do stalinismo, dificultando o convencimento das massas. Por isso, ele se pergunta:

Como podemos enfrentar esta ideia? Uma mudança radical sem base de massa parece inimaginável. Porém, conseguir uma base de massa visando aquele socialismo da liberdade pessoal parece igualmente inimaginável, pelo menos a curto prazo. A resposta é simples: apesar disso, precisamos tentar fundar essa base de massa (...). As mesmas circunstâncias que dificultam um trabalho de persuasão democrático, impedem também a criação de um partido de massas centralizado, segundo o modelo tradicional (...). Enfrentamos a estabilização temporária do sistema capitalista, e numa fase como essa de estabilização a esquerda tem como tarefa o esclarecimento, a educação, o desenvolvimento da consciência política.<sup>327</sup>

Marcuse traz novamente ao centro do debate o principal elemento de enfrentamento do marxismo à ideologia burguesa: a necessidade da formação da *consciência* e da *organização* revolucionárias. Marcuse não era entusiasta de nenhum partido parlamentar, antes pelo contrário. Também não considerava que a vanguarda e os movimentos de juventude eram revolucionários em si mesmos, apesar da esperança renovada a partir destes. Alinhando-se

<sup>324</sup> *Ibid.*

<sup>325</sup> Esta palestra foi publicada em forma de artigo no ano de 1969, com o nome: “Não basta destruir: sobre a estratégia da esquerda”. Este artigo está traduzido no livro *A grande recusa hoje*, de Isabel Loureiro, citado na bibliografia.

<sup>326</sup> Cf., Marcuse, p. 83, 1999a.

<sup>327</sup> *Ibid.*

politicamente à *New Left*, pretendia dar voz às organizações de estudantes, de mulheres, de ambientalistas e, sobretudo, de negros e negras da periferia do país. A *New Left* foi um fenômeno político importante nos anos 60 e 70, principalmente nos EUA, Reino Unido, França e Alemanha. Sua característica era o ativismo social, a centralidade nos temas das opressões de gênero e de raça, e a contracultura (da qual os hippies são apenas um exemplo alegórico). Apesar de se impressionar com tais movimentos, Marcuse sempre apontou suas limitações e insuficiências, indicando as características das quais discordava e deixando ver uma insatisfação com a ausência de uma organização de massas capaz de realizar sua tarefa histórica. Tal insatisfação ficou evidente quando afirmou, depois das mobilizações da juventude e dos trabalhadores franceses em maio de 1968: “é por faltar um partido revolucionário que, na minha opinião, esses supostos radicais infantis, embora fracos e desnorteados, são os verdadeiros herdeiros históricos da grande tradição socialista.”<sup>328</sup>

Ou seja, o contexto histórico marcado pela cooptação e pela integração da esquerda oficial “empurrava” Marcuse a desconfiar dos partidos e de suas formas históricas de organização burocratizadas e centralizadas. Ao mesmo tempo, e, paradoxalmente, tal contexto colocava como tarefa a necessidade de modelos distintos de fazer política, nos quais se pudessem unir a novas reivindicações da juventude, mulheres etc., com a disciplina e a organização militantes. A consciência sobre a necessidade da formação política e sobre a capacidade de organizar-se eram características nas quais o filósofo insistia perante os agrupamentos com os quais dialogava. Tais características, diz ele, seriam possíveis somente quando os rebeldes conseguissem “submeter a nova sensibilidade (a libertação individual, particular) ao esforço do conceito (*die Anstrengung des Begriffs*)”<sup>329</sup>.

Só este pode proteger o movimento da indústria de divertimento e do manicômio, canalizando as suas energias para manifestações socialmente relevantes. E quanto mais o poder insano do todo parece justificar qualquer contra-ação espontânea (não interessa até que ponto seja destrutiva), mais o desespero e o desafio devem ser submetidos à disciplina e à *organização* políticas. A revolução nada é sem a sua própria racionalidade. A gargalhada libertadora dos *Yippies*, sua incapacidade de levar a sério o jogo sangrento da “justiça”, da “lei e da ordem”, pode ajudar a despedaçar o véu ideológico, mas deixa intacta a estrutura atrás do véu. Esta só pode ser derrubada por aqueles que sustentam o processo de trabalho estabelecido, que constituem a sua base humana, que reproduzem os seus lucros e benefícios. Incluem um setor cada vez mais numeroso de classes médias e da *intelligentsia* (...). Preparar o terreno para este desenvolvimento ainda faz da emancipação da *consciência* a tarefa primordial. Sem isso, toda emancipação dos sentidos, todo o ativismo radical, permanece cego, frustrado em seus intentos. A prática política ainda depende da teoria (só o “*Establishment*” pode passar sem ela!): da educação, persuasão – e da Razão.<sup>330</sup>

<sup>328</sup> *Id.*, p. 86.

<sup>329</sup> *Id.*, p. 127, 1973.

<sup>330</sup> *Id.*, p. 128.

#### 4.5 A dimensão estética

É precisamente neste contexto, quando a crítica de Marcuse aos movimentos sociais se deixa ver como uma preocupação com os limites e as potencialidades da *nova sensibilidade* que considero importante refletir a respeito da *dimensão estética* em seu pensamento. Primeiramente, gostaria de compreendê-la como pertencente ao âmbito de uma educação integral – política e cultural – que possui a emancipação da sensibilidade e da consciência como finalidade última. Em segundo lugar, a dimensão estética pode ser concebida como um atributo (ou uma qualidade) da própria natureza humana, cuja vocação essencial é a de ser a expressão do poder de *Eros* em sua condição única de criar um *ethos* da gratificação. Enxergar o problema desta maneira possibilita circunscrever a estética de Marcuse à política, à questão da liberdade e à questão da emancipação individual e social.<sup>331</sup>

Não por acaso, como resposta à sua pergunta em *Contra-revolução e revolta* sobre o porquê de enfatizar “as necessidades estéticas”, advém imediatamente a defesa do movimento feminista, exemplificado no *Women’s Liberation Movement*. Segundo Marcuse, o feminismo tornara-se uma força radical ao expressar “a ascendência de *Eros* sobre a agressão, em homens e mulheres; e isso significaria, em uma civilização dominada pelo homem, a *feminização do macho*”.<sup>332</sup> A luta das mulheres por uma outra sociedade seria “mais ampla e de maior alcance” do que as demais, porque apesar das imposições e coerções sociais sobre o corpo e a moralidade masculina e feminina:

existe um contraste *natural*: é a mulher que “encarna”, num sentido literal, a promessa de paz, de alegria, do fim da violência. Ternura, receptividade, sensualidade, tornaram-se características (ou características mutiladas) do seu corpo – de sua humanidade (...). Que essa imagem (e realidade) da mulher tenha sido determinada por uma sociedade agressiva, dominada pelo homem, não significa que essa determinação deva ser rejeitada, que a libertação das mulheres deva superar a “natureza” feminina. Essa igualação de macho e fêmea seria regressiva: seria uma nova forma de aceitação feminina de um princípio masculino. Também aqui o processo histórico é dialético; a sociedade patriarcal criou uma imagem feminina, uma contra-força feminina, que poderá vir a ser ainda um dos coveiros da sociedade patriarcal. Igualmente, neste sentido, a mulher sustenta a promessa de libertação. É a mulher quem, no quadro de *Delacroix*, segura a bandeira da revolução, lidera o povo sobre as barricadas. Ela não usa uniforme algum; tem o seio desnudo e seu belo

<sup>331</sup> Me parece que o essencial na reflexão estética de Marcuse é a questão política; sobre como a arte pode ajudar a transformar o mundo, e sobre como ela representa uma “promessa de felicidade”. Este motivo tem se demonstrado ser a preocupação central de Marcuse ao longo da sua vida. Ele não elabora uma teoria estética tal como Adorno, nem acredita em uma utopia estética, na qual a arte poderia formar, por sua força mesma, um novo sujeito histórico. Quando reivindica uma educação estética, Marcuse está olhando para as dificuldades que os movimentos sociais de mudança radical têm no diálogo cotidiano de convencimento e persuasão do povo, e, por isso, esteve sempre interessado na investigação sobre a formação de uma nova sensibilidade que pudesse partir da própria experiência de luta política coletiva, na relação uns com os outros, no diálogo fraterno, na solidariedade.

<sup>332</sup> Marcuse, p. 77, 1973.

rosto não revela traço algum de violência. Mas tem um rifle na mão – pois ainda é preciso combater pelo fim da violência...<sup>333</sup>

Novamente a esperança de libertação, a negação do patriarcalismo (e do próprio capitalismo) que é incorporado nas relações entre homens e mulheres, está ancorada na “segunda natureza” da mulher, naquilo que foi feito dela, na dimensão que é ao mesmo tempo “orgânica” e histórica, e que, de acordo com a qual, o corpo e a consciência feminina representam a força de oposição que pode implodir internamente o sistema. À tal elaboração sobre o valor da luta das mulheres – e sobre o valor da sua própria existência – subjaz a defesa de uma nova ideia de socialismo: o “socialismo feminista”. Esta defesa apareceu de modo mais completo em uma palestra ministrada por Marcuse em 1974, que foi transcrita posteriormente com o nome de “Marxismo e feminismo”.<sup>334</sup> Na ocasião, Marcuse falava aos estudantes da *Stanford University*, na Califórnia, sobre uma “específica forma de socialismo”,<sup>335</sup> que seria capaz de incorporar a dimensão estética da luta política, e que teria o movimento feminista como a sua principal força. Esta força seria oriunda da sua capacidade de criar um novo “princípio de realidade”, diametralmente oposto ao “princípio desempenho”. Marcuse só chegou à esta conclusão depois de inúmeras discussões com ativistas e filósofas feministas, das quais, talvez, a militante comunista Angela Davis seja a que ganhou maior proeminência.

O “socialismo feminista”, como imagem de uma sociedade qualitativamente diferente, se deixa ver como produto da hegemonização de determinadas características e formas de relação das mulheres entre si e com os homens, que lhes foram impostas pelo desenvolvimento do capitalismo, mas que poderiam servir de base para a reconstrução de uma sociedade profundamente diferente, na qual a forma de dominação masculina, sempre baseada na brutalidade, no desempenho, no individualismo, na ausência de cuidado e na imposição pela força, desse lugar a outros valores e comportamentos.

O socialismo, como um modo de vida qualitativamente diferente, não poderia apenas usar as forças produtivas para a redução do trabalho alienado e do tempo de trabalho, mas também para fazer da vida um fim em si mesmo, para o desenvolvimento dos sentidos e do intelecto para a pacificação da agressividade, o gozo do ser, para a emancipação dos sentidos e do intelecto da racionalidade da dominação: receptividade criativa *versus* produtividade repressiva.

As mulheres seriam a contra-força ao capitalismo e ao seu princípio de rendimento. O peculiar, na análise de Marcuse, é que esta condição singular do ser feminino que o habilita a

---

<sup>333</sup> *Id.*, p. 79.

<sup>334</sup> *Id.*, p., 1974.

<sup>335</sup> *Id.*, p. 281.

construir outra sociedade está radicada na *natureza*, ou, mais propriamente, na dimensão estética da sua natureza.

O termo “estético”, para Marcuse, remete ao duplo significado de “relativo aos sentidos” e de “relativo à arte”.<sup>336</sup> Esta definição foi apresentada por Marcuse pela primeira vez em *Eros e Civilização* (1955), quando o filósofo reconstrói filosoficamente a história da estética, refletindo sobre as contribuições de Kant, Baumgarten e Schiller, entre outros. Porém, a reflexão sobre a estética não surgiu somente em 1955. Durante toda a sua vida o tema da estética esteve presente, sendo entendido como pertencente à sensibilidade, à sensualidade, ao prazer, à política, à educação e – do que tratarei a partir de agora – à arte.

#### 4.6 A dialética da afirmação e da negação na arte

Gostaria de começar a reflexão sobre onexo entre natureza e revolução, agora na esfera da arte, apresentando algumas das críticas de Habermas. Em um texto chamado “Arte e revolução em Herbert Marcuse” (1973), no qual analisa o livro *Contra-revolução e revolta*, Habermas comenta que Marcuse acaba por revogar suas posições anteriores:

Se até agora Marcuse criticara o caráter afirmativo da ‘bela ilusão’ como elemento ideológico da arte burguesa, vê agora na força afirmativa de um universo simbólico desprendido da vida a fonte da negação do existente.<sup>337</sup>

Em outra parte, lê-se o que é central: a *novidade* de Marcuse seria a força com que este denuncia a tensão entre arte e revolução, ao afirmar que “mesmo num novo universo social a arte, a política e a vida devem permanecer diferenciadas *entre si*”.<sup>338</sup> Tal observação de Habermas sobre a “novidade” no pensamento de Marcuse faz jus à sua interpretação sobre os anos 30, segundo a qual Marcuse teria defendido a “*Aufhebung* da arte na vida”.<sup>339</sup> Acredito que quando se toma as reflexões de Marcuse como um todo, tal interpretação sobre uma “reviravolta” em seu pensamento pode ser formulada de maneira diversa: como uma questão de *ênfase*. Por isso, escolhi rever as posições de Marcuse em relação a arte intercalando suas ideias de juventude com as da maturidade.

Em 1922, Marcuse escreve sua dissertação de doutoramento acerca da moderna literatura alemã, sob o título *O romance-de-artista alemão*, só publicada em 1978. Neste trabalho já aparecem aspectos fundamentais de uma tensão presente em sua teoria estética que aparentemente não é considerada na crítica de Habermas, mas que diz respeito à aparente

<sup>336</sup> Ver capítulo IX de *Eros e Civilização*.

<sup>337</sup> Habermas, p. 134, 1980.

<sup>338</sup> *Id.*, p. 138.

<sup>339</sup> *Id.*, p. 264, 1975.

contradição expressa na defesa de uma “sociedade como obra de arte”, por um lado, e na defesa do “estranhamento entre a arte e a vida”, por outro.

Ao indizível abre-se o reino inteiro da realidade como mundo pleno, e, com isso, cresce para ele a tarefa, aqui, ao chão do real, de formar sua existência a partir do interior, de fazer de sua vida arte. Na formação deste caminho e desta tarefa, o romance de artista deve tornar-se romance de formação: não se trata mais de justificar o artístico como forma de vida. Ao contrário, trata-se meramente de fazer do artista um ser humano harmônico, para o qual cada atividade é apenas simbólica, encontrando na vida real desdobramento e realização, de modo que esta vida mesma torne-se arte, beleza, ideia.<sup>340</sup>

A inevitável tensão em meio à qual a estética de Marcuse está submetida pode ser antevista na citação acima. Segundo ele, a arte proporcionaria um afastamento da vida que, por sua vez, permitiria a visão e o sentimento de uma nova forma de existência. Ao mesmo tempo, a arte forneceria a sensação *imediate* de felicidade e prazer – fruição que se desdobra em pacificação (ou resignação). Isto quer dizer que a arte possui um aspecto negativo e outro afirmativo: ela é ambivalente. A arte mantém uma tensão localizada precisamente entre a aceitação provocada pelo isolamento do sujeito que faz a experiência e contempla o belo, de um lado, e a luta por um mundo melhor oriunda da “promessa de felicidade” que a arte evoca, do outro. A tensão desta posição encontra-se no lugar onde a arte pode tanto formar o sujeito para a transformação social quanto para a subserviência. Assim, Marcuse não oscila entre um polo e outro, mantendo a ambivalência política como essência da arte.

Diversamente ao escrito de 1922, o ensaio de 1937 chamado “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, muito influenciado pelo pensamento de Max Horkheimer acerca do “falso idealismo” da arte nos tempos modernos, enfatiza que o caráter afirmativo da arte incentiva uma postura conformista.

Cultura afirmativa é aquela cultura pertencente à época burguesa que no curso de seu próprio desenvolvimento levaria a distinguir e elevar o mundo espiritual-anímico, nos termos de uma esfera de valores autônoma, em relação a civilização. Seu traço decisivo é a afirmação de um mundo mais valioso, universalmente obrigatório, incondicionalmente confirmado, eternamente melhor, que é essencialmente diferente do mundo de fato, da luta diária pela existência, mas que qualquer indivíduo pode realizar para si “a partir do interior”, sem transformar aquela realidade de fato.<sup>341</sup>

Apesar de o próprio Marcuse admitir, em conversa com Habermas em 1977, que se tivesse que escrever novamente seu artigo dos anos 30 atenuaria o caráter afirmativo da arte,<sup>342</sup> este aspecto continua presente no seu conceito de arte até a maturidade. A visão de Marcuse em 1937 era de que a arte burguesa tinha, acima de tudo, um caráter ideológico,

<sup>340</sup> Bretas, p. 45, 2013. *Apud* Marcuse, *Schriften*, p. 1-9. Springe: Zu Klampen, 2004.

<sup>341</sup> *Id.*, p. 96, 2006a.

<sup>342</sup> Habermas, p. 267, 1975.

apesar de não ser *mera* ideologia. É o seu julgamento sobre tal traço constitutivo da arte que sofre alterações de ênfase entre 1937 e 1977.

Segundo o filósofo, a arte contém a promessa e a recordação daquilo que poderia e deveria existir. A verdade da obra de arte burguesa consiste na acusação de que o próprio ideal burguês e a própria felicidade burguesa, sempre projetados para o futuro, não podem ser concretizados o não ser por meio do desaparecimento do mundo tal qual ele se encontra. Tal interpretação se baseia numa análise que diferencia a cultura intelectual (arte, filosofia, teoria) burguesa de sua cultura material (valores sociais, práticas, modos de vida).

Marcuse explica que o idealismo burguês – e não só o burguês – é muito mais progressista do que o positivismo. Este último, ao combater as ideias metafísicas, não só anularia todo seu conteúdo como também afirmaria a ordem existente na ideia de progresso. Ao contrário, o “caráter afirmativo” da cultura burguesa seria antes uma expressão do aprisionamento desta cultura em uma sociedade de classes, mas, ainda assim, se manteria como um elemento crítico. A possibilidade da conquista da felicidade somente no interior dos indivíduos, abandonando-se todo o exterior, seria o produto deste aprisionamento. Devido à necessária luta contra uma sociedade opressiva, em defesa da felicidade terrena, da necessidade da satisfação material e da preocupação com a vida real, a doutrina que surge em oposição à filosofia burguesa é a filosofia materialista, investindo esforços contra toda a cultura idealista, e não reconhecendo nela seu elemento emancipador. Para o indivíduo burguês, segundo a filosofia materialista, basta uma igualdade e uma liberdade abstrata e não material: a “cultura afirmativa” seria a resposta da burguesia para a não-concretização de seus valores universais no mundo real. Deste modo, permanecer na mera abstração tornar-se-ia parte das condições do próprio domínio: “assim, a exigência se converte em postulado, e seu objeto, em uma ideia. A destinação do homem a quem se nega a satisfação universal no mundo material é hipostasiada como ideal”.<sup>343</sup>

Marcuse retomaria ao tema da cultura afirmativa em *Um ensaio sobre a libertação* (1969): “a revolta contra a razão repressiva, ao libertar as virtualidades do estético dentro da nova sensibilidade, promoveu também transformações essenciais no valor e na função da arte, afetando-lhe o caráter afirmativo”.<sup>344</sup> A força histórica dos movimentos sociais de protesto que adquiriu estatuto teórico no conceito de nova sensibilidade modificou, na tensão própria à dialética da arte, seu caráter afirmativo. Mas foi somente em 1972, no capítulo sobre “Arte e

---

<sup>343</sup> *Id.*, p. 98, 2006a.

<sup>344</sup> *Id.*, p. 38, 1969a.

revolução” de *Contra-revolução e revolta*, que a concepção do filósofo tornar-se-ia como que plena de si mesma.

A forma estética responde à angústia do indivíduo burguês isolado celebrando a humanidade universal, à privação física exaltando a beleza da alma, à servidão externa elevando o valor da liberdade interior. Mas esta afirmação tem a sua própria dialética. Não existe obra que não evoque, em sua própria estrutura, as palavras, as imagens, a música de uma outra realidade, de uma outra ordem repelida pela ordem existente e, entretanto, viva na memória e na antecipação, viva no que acontece aos homens e mulheres, e na rebelião contra isso.<sup>345</sup>

Esta tese já estava presente em 1937. À época, Marcuse não estava analisando somente a arte burguesa, mas a divergência entre dois conceitos de cultura: “existe um conceito de cultura que (...) expressa o entrelaçamento do espírito com o processo histórico da sociedade”;<sup>346</sup> e outro em que “o mundo espiritual é retirado do todo social e por essa via a cultura é elevada a um (falso) coletivo e a uma (falsa) universalidade”.<sup>347</sup> É este último conceito de cultura que será designado como “cultura afirmativa”. Mas, mesmo ele contém a recordação daquilo que poderia existir.

Na medida em que a grande arte burguesa configuraria o sofrimento e o lamento como eternas forças do mundo, romperia continuamente no coração dos homens a injustificada resignação do cotidiano; na medida em que pintaria a beleza dos homens e das coisas e uma felicidade extraterrena nas cores brilhantes deste mundo, junto com a falsa consolação e a falsa benção também aprofundaria o anseio autêntico na raiz da vida burguesa. Quando a dor e o lamento, a penúria e a solidão são alçados por ela a forças metafísicas, quando situa os indivíduos por cima das mediações sociais confrontando-se entre si e com os deuses em pura imediatez anímica, nesse exagero se encontra a verdade superior: que um mundo como esse não pode ser modificado por meio disso ou daquilo, mas unicamente mediante o seu desaparecimento. (...) Assim, a arte nutriu a crença de que toda a história constitui até hoje apenas a obscura e trágica pré-história da existência vindoura.<sup>348</sup>

Esta passagem de 1937 enfatiza o potencial rebelde da arte, seu poder de romper no interior de homens e mulheres o feitiço do *establishment* e projetar um futuro melhor na terra. Entretanto, em 1937, apesar de algumas passagens semelhantes à essa nas quais Marcuse vê com bons olhos o caráter afirmativo da arte na medida em que ela pode evocar a “força crítico-revolucionária do ideal, que justamente em sua irrealidade conserva vivos os melhores anseios dos homens em meio a uma má realidade”,<sup>349</sup> tal tese não desponta como a mais forte. A cultura burguesa não se referira tanto a um “mundo melhor” quanto a um mundo “mais nobre”, e, portanto, resultaria menos no inconformismo perante ele do que na adaptação e acomodação. Ainda assim, num desenvolvimento dialético, Marcuse defende que a arte burguesa, mesmo não compreendendo “as verdades da humanidade como grito de

<sup>345</sup> *Id.*, p. 93, 1973.

<sup>346</sup> *Id.*, p. 95, 2006a.

<sup>347</sup> *Ibid.*

<sup>348</sup> *Id.*, p. 99.

<sup>349</sup> *Id.*, p. 102.

combate”,<sup>350</sup> deixava manifestar, num movimento paradoxal, a denúncia de si mesma e de sua própria afirmação.

A liberdade da alma foi utilizada para desculpar a miséria, martírio e servidão. Ela serviu para submeter ideologicamente a existência à economia do capitalismo. Porém, apreendida corretamente, a liberdade da alma não aponta para a participação do homem num além eterno, onde, por fim, tudo se resolve quando o indivíduo já não usufrui nada. (...) O homem não vive apenas de pão: uma verdade como esta não se esgota pela falsa interpretação de que o alimento espiritual é um substituto suficiente para a falta de pão.<sup>351</sup>

É como se na força da arte afirmativa sempre fosse possível a renovação de um prenúncio perigoso e inconveniente: um mundo mais bonito pode ser, ao menos, sonhado e idealizado.

#### 4.7 A *Aufhebung* da arte na vida

Quanto à segunda crítica citada de Habermas, a questão da “*Aufhebung* da arte na vida” (ou de uma suposta “dessublimação total da cultura”),<sup>352</sup> pode-se dizer que tal posição não corresponde à eliminação da forma estética na realidade da experiência humana, ou à sua superação. O programa de uma “superação” da arte, nestes termos, não foi intenção de Marcuse. Para o filósofo, a distância entre arte e realidade, a permanência da arte e sua autonomia perante as formas sociais sempre foram prevaletentes. Porém, é verdade que ao final dos anos 60 e no começo dos anos 70, em torno de seu *Um ensaio sobre a libertação*, Marcuse escreve artigos como “A sociedade como obra de arte” (1967), “Arte na sociedade unidimensional” (1967), e “Arte como uma forma de realidade” (1970), que delineiam sua intenção de projetar a imagem de uma sociedade desenhada pela imaginação estética do homem.

Não haverá algo na dimensão estética que tenha uma afinidade essencial com a liberdade não só na sua expressão cultural sublimada (artística), mas também na sua expressão política, existencial, dessublimada, de modo que o estético possa tornar-se uma *gesellschaftliche Produktivkraft* (força social de produção): fator na técnica de produção, horizonte sobre o qual as necessidades materiais e intelectuais se desenvolvem?<sup>353</sup>

O estético, neste sentido, designa a qualidade de um processo criativo após a revolução; fonte produtiva da própria realidade. No entanto, mesmo com toda sua convicção e esperança nos movimentos com os quais dialogava, Marcuse argumenta que esta noção não

<sup>350</sup> *Id.*, p. 103.

<sup>351</sup> *Id.*, p. 109.

<sup>352</sup> Habermas, p. 264, 1975

<sup>353</sup> Marcuse, p. 26, 1969a.

deixa de ser herdeira de um conceito utópico do socialismo, no qual a ciência, a técnica e a arte unir-se-iam na conformação do ambiente humano.

A consciência libertada fomentaria o desenvolvimento de uma ciência e de uma técnica livres para descobrir e realizar as possibilidades das coisas e dos homens para a proteção e o gozo da vida no jogo com as possibilidades da forma e da matéria para o alcance desse fim. A técnica tenderia então a tornar-se arte, e esta, a forma da realidade: a oposição entre imaginação e razão, faculdades superiores e inferiores, pensamento poético e científico, seria inválida. Apareceria um novo princípio de realidade, sob o qual uma nova sensibilidade e uma inteligência científica dessublimada unir-se-iam para um *ethos* estético. O conceito “estético”, nos seus dois significados, de “relativo aos sentidos” e “relativo à arte”, pode servir para designar a qualidade de um processo criativo num mundo da liberdade. Assumindo os traços característicos da arte, a técnica traduziria a sensibilidade subjetiva em forma objetiva, em realidade.<sup>354</sup>

Tal ideia utópica, que atinge seu ápice em 1969, se mantém em consonância com as teses de Marcuse em 1964, em seu *O homem unidimensional*: “o alcance histórico da ciência e da tecnologia tornou possível a tradução de valores em tarefas técnicas – a materialização de valores”.<sup>355</sup> Neste horizonte de interpretação, a potência inventiva que é inerente à experiência artística, a “habilidade de ‘projetar’ a existência, de definir possibilidades ainda não realizadas poderia, então, ser visualizada como *validando-se e funcionando na transformação científico-tecnológica do mundo*”.<sup>356</sup> A imaginação criativa seria a fonte de uma nova realidade desenhada em prol da satisfação humana.

Dizendo que “em condições mais favoráveis, pode-se prever um universo comum à arte e à realidade, mas, nesse universo comum, a arte conservaria sua transcendência”,<sup>357</sup> Marcuse defende que o fim da arte seria imaginável quando os sujeitos não fossem mais “capazes de distinguir entre verdadeiro e falso, bom e mau, belo e feio, presente e futuro. Isso seria o estado de perfeito barbarismo no auge da civilização – e tal estado é, de fato, uma possibilidade histórica”.<sup>358</sup>

A aparente contradição de Marcuse denota mais um *temor* do que uma hipótese. O que Marcuse está dizendo, ao meu ver, é que o modelo de progresso social reproduzido pelo capitalismo, que fabrica um mundo no qual a mercadoria é a forma dominante da vida em todas as suas dimensões, pode levar a um estado de barbárie social integral no qual os próprios sujeitos simplesmente não tenham mais a capacidade de distinguir qualitativamente, verdadeiramente, as mercadorias entre si. Nesta possível catástrofe social, não está em jogo “a unidade entre sujeito e objeto” – a especulada superação da arte na vida – e sim o

<sup>354</sup> *Id.*, p. 24.

<sup>355</sup> *Id.*, p. 220, 2015.

<sup>356</sup> *Id.*, p. 226.

<sup>357</sup> *Id.*, p. 118.

<sup>358</sup> *Ibid.*

aniquilamento e embotamento total da sensibilidade e da consciência: a completa desumanização e *fetichização*. Por esta razão, afirma Marcuse, o destino da arte continua vinculado ao da revolução: a barbárie social e humana, a ascensão da estupidez e da brutalidade total, sempre possíveis de serem imaginadas e temidas, devem ser reprimidas pela prática política radical, pela revolução.

A abolição da forma estética, a noção de que a arte podia se tornar uma parte componente da práxis revolucionária (e pré-revolucionária) até que, sob o socialismo plenamente desenvolvido, fosse adequadamente traduzida em realidade (ou absorvida pela ciência) – essa noção é falsa e opressiva: significaria o fim da arte. (...) Falei da “arte como uma forma de realidade” numa sociedade livre. A frase é ambígua. Tinha o propósito de indicar um aspecto essencial da libertação, notadamente a transformação radical do universo técnico e natural de acordo com a sensibilidade (e racionalidade) emancipada do homem. Ainda sustento este ponto de vista. Mas o objetivo é permanente; quer dizer, seja qual for a sua forma, a arte nunca poderá eliminar a tensão entre arte e realidade. A eliminação desta tensão seria a impossível unidade final do sujeito e objeto: a versão materialista do idealismo absoluto.<sup>359</sup>

#### 4.8 A permanência da arte

Somente em 1977, com a obra *A permanência da arte. Contra uma determinada estética marxista. Um ensaio*,<sup>360</sup> o quebra-cabeças sobre uma “teoria da arte” em Marcuse pôde ser completado. Tal ensaio é o primeiro dedicado completamente ao assunto, e pode ser entendido como uma crítica a certa “estética marxista” que, segundo Marcuse, vulgarizou o próprio pensamento de Marx e Engels a respeito da arte. O texto de Marcuse é um manifesto em defesa da forma estética e da transcendência artística, uma defesa da autonomia insuperável da arte perante as relações sociais. O potencial subversivo da arte, de acordo com o que Marcuse elabora neste ensaio, não estaria na função política diretamente vinculada às tarefas revolucionárias de certo momento histórico, mas sim encerrada na própria forma estética.

O que está em jogo no esforço de Marcuse em *A permanência da arte* é a tentativa de compreender em quais aspectos e atributos da arte se encontra a sua qualidade revolucionária. O filósofo explica que a arte pode ser revolucionária, por um lado, se apresenta uma mudança radical no estilo e na técnica.<sup>361</sup> Por outro lado, esta qualidade relativa a uma determinada posição no interior da história da arte não ajuda a refletir a respeito de sua “autenticidade e verdade”.<sup>362</sup> Em sentido filosófico, para Marcuse, a autenticidade da obra aparece na medida

<sup>359</sup> *Id.*, p. 107, 1973.

<sup>360</sup> Em alemão: *Die Permanenz der Kunst. Wider eine bestimmte marxistische Ästhetik. Ein Essay.*

<sup>361</sup> *Id.*, p. 10, 2007b.

<sup>362</sup> *Ibid.*

em que esta contribui para a revolução *histórica*, isto é, são revolucionárias aquelas obras que “subvertem as formas dominantes da percepção e da compreensão, apresentam uma acusação à realidade existente e deixam aparecer a imagem da libertação”.<sup>363</sup>

A tese que Marcuse defende agora, recordando as elaborações mais dialéticas de Marx e Engels sobre estética, denuncia o modo como as interpretações ortodoxas de base marxista formam um esquema rígido acerca da relação base-superestrutura, sobrevalorizando o caráter ideológico da arte, de classe, e identificando toda arte burguesa como não-revolucionária, reificando a dimensão subjetiva e desprezando o potencial subversivo da imaginação.<sup>364</sup> No interesse desta crítica, Marcuse defende que a arte não forma necessariamente uma falsa consciência, mas uma *contra-consciência*.<sup>365</sup> A “ilusão” da arte teria uma “função cognitiva”.<sup>366</sup>

Em uma nota de rodapé bastante importante Marcuse concorda com a tese de Hans-Dietrich Sander, afirmando que a “maior parte da estética marxista é não só uma grosseira vulgarização, mas a inversão total das opiniões de Marx e de Engels”.<sup>367</sup> Tal conclusão que Marcuse resgata de Sander demonstra seu descontentamento com a teoria estética marxista e sua intenção de reformulá-la. No entanto, nesta reformulação, Marcuse muda o eixo central da teoria. Ele está mais interessado em investigar os critérios para o ajuizamento de uma obra como “boa, bela e verdadeira”, do que em saber em que medida determinada obra de arte está relacionada com dada realidade social.<sup>368</sup>

Relembrando que, para Marx, “a obra de arte é *de alguma forma* condicionada pelas relações de produção, pela posição de classe e assim por diante”,<sup>369</sup> Marcuse argumenta que,

---

<sup>363</sup> *Ibid.*

<sup>364</sup> *Id.*, p. 16.

<sup>365</sup> *Id.*, p. 19.

<sup>366</sup> *Id.*, p. 49.

<sup>367</sup> *Id.*, p. 21.

<sup>368</sup> Em *Contra-revolução e revolta* (1972), no capítulo “Arte e revolução”, Marcuse considera que talvez possa existir uma escala, ou um grau, no qual se possa medir o quanto o conteúdo de classe e as relações sociais se manifestam mais ou menos na obra de arte, sobretudo na literatura. À época, ele não desenvolve tal raciocínio. Já em 1977, cinco anos mais tarde, o filósofo chega novamente perto da questão quando descreve as diversas maneiras pelas quais as relações sociais se mantêm presentes no mundo autônomo da obra. Diz ele: “primeiramente como ‘matéria prima’ para a representação estética que, passada ou presente, se transforma nesta apresentação. Esta é a historicidade do material conceitual, linguístico e sensível que a tradição transmite aos artistas e com a qual ou contra a qual têm de trabalhar; em segundo lugar, como campo de possibilidades concretamente disponíveis de luta e libertação; em terceiro lugar, como a posição específica da arte na divisão social do trabalho, especificamente na separação do trabalho intelectual e manual, mediante a qual a atividade artística e, em grande medida, também a recepção da arte se tornam privilégio de uma ‘elite’ afastada do processo material de produção. O caráter de classe da arte consiste apenas nestas limitações objetivas da sua autonomia.” (Marcuse, p. 25, 2007b).

<sup>369</sup> *Id.*, p. 23.

em primeiro lugar, deve-se investigar este *de alguma forma*, para depois indagar o que é realmente fundamental: “quais são as qualidades da arte que transcendem o conteúdo e a forma social específica e dão à arte a sua universalidade?”<sup>370</sup> Esta é, da maneira que vejo, a pergunta central do ensaio de Marcuse, cuja resposta exige necessariamente a defesa do caráter trans-histórico da arte, de sua autonomia e transcendência crítica. O próprio Marx, nas poucas passagens que refletiu sobre a arte, defendera que a arte grega continuava proporcionando um tipo de “prazer artístico” que a fazia sobreviver “como norma e modelo inalcançável”.<sup>371</sup>

Na arte, é sabido que determinadas épocas de florescimento não guardam nenhuma relação com o desenvolvimento geral da sociedade, nem, portanto, com o da base material, que é, por assim dizer, a ossatura de sua organização.<sup>372</sup>

Mas a solução dada por Marx a este problema é a de que a arte grega somente proporciona prazer, é boa e grande, porque faz lembrar a “infância histórica da humanidade”.

Um homem não pode voltar a ser criança sem tornar-se infantil. Mas não o deleita a ingenuidade da criança, e não tem ele próprio novamente que aspirar a reproduzir a sua verdade em um nível superior? (...) Por que a infância histórica da humanidade, ali onde revela-se de modo mais belo, não deveria exercer um eterno encanto como um estágio que não volta jamais?<sup>373</sup>

A beleza da arte estaria (no que se refere à arte grega, pelo menos) na lembrança da verdade que ela evoca: na rememoração de uma realidade ultrapassada, mas bela.

Já Marcuse percorre um caminho próprio de argumentação. Por um lado, a obra de arte reflete a condição do artista e de sua época, sua cultura e posição social, revelando, assim, determinada relação de classe. Por outro lado, a “forma estética” responde a certas qualidades constantes do intelecto, da sensibilidade e da imaginação que (e aqui está o fundamental) estão enraizadas na *natureza*.

O tecido inexorável de alegria e de tristeza, celebração e desespero, Eros e Tánatos, não pode dissolver-se em problemas de luta de classes. A história também se radica na natureza. E a teoria marxista de nenhum modo se justifica por ignorar o metabolismo entre o ser humano e a natureza, e por denunciar a insistência neste solo natural da sociedade como uma concepção ideológica regressiva.

Esta tese havia sido exposta, ainda que de modo peculiar, em 1972: “a estrutura ontológica da arte é *histórica*, mas a história é a história de *todas* as classes”. A história, tanto a da classe dominante como a da classe dominada, tanto a dos senhores como a dos escravos, de homens e de mulheres etc., se realiza *também* em um solo “natural”, que expressa a base universal e os aspectos em comum de uma humanidade nas suas diferentes formas de relação

<sup>370</sup> *Ibid.*

<sup>371</sup> Marx, p. 63, 2013.

<sup>372</sup> *Ibid.*

<sup>373</sup> *Ibid.*

com a natureza. A luta entre a vida e a morte, e entre o bem e o mal; a reconciliação e a despedida dos amantes; a resistência e o enfrentamento aos poderes terrestres e celestiais; “aquilo que chamamos sorte ou destino”, enfim, são aspectos considerados universais para Marcuse, por conseguirem atravessar a existência social. Tais aspectos, assim, não podem ser reduzidos em termos de um contexto social e histórico específico. Antes, pertencem à história da humanidade. A superação destes aspectos, afirma Marcuse, não ocorreria mesmo em uma sociedade livre: “em toda a sua idealidade, a arte testemunha a verdade do materialismo dialético – a insuperabilidade da oposição entre sujeito e objeto, homem e natureza, indivíduo e indivíduo”.<sup>374</sup> O caráter histórico da arte estaria, de acordo com Marcuse, carregado de significação universal. Em uma palavra: a luta de classes *nem sempre* é responsável pelo fato de os amantes não continuarem juntos.<sup>375</sup>

De qualquer modo é importante notar que, inexoravelmente, a arte compartilha seus elementos (sons, palavras, cores) com o mundo existente e familiar. Se assim não fosse ela seria completamente incompreensível. Porém, justamente “esta limitação da autonomia estética é a condição sob a qual a arte pode tornar-se um fator social”,<sup>376</sup> na medida em que as palavras, tons e cores são mediatizados pela forma estética, criando uma nova realidade.

Não é só a poesia e o drama, mas também o romance realista, que deve transformar a realidade, a qual constitui o seu material, de forma a deixar que ela se manifeste na sua essência ordenada pela arte. Qualquer realidade histórica pode transformar-se no “palco” de tal mimese. A única exigência é que deve ser estilizada, submetida à “formação” estética.<sup>377</sup>

Este aspecto, que em 1937 aparecia apenas como um elemento secundário, agora é o fator decisivo. A defesa de Marcuse da forma estética entra em confronto direto contra todas as tentativas de abolir a forma estética a partir da “arte na vida”, aproximando os objetos artísticos do mundo cotidiano e da vivência familiar de cada um. Para Marcuse, quando se quebra a ilusão provocada pela arte, quebra-se igualmente sua capacidade de comunicar outros valores, imagens e mensagens que neguem os da realidade estabelecida. No entanto, apesar de “o mundo significado na arte” não ser o mesmo da realidade concreta, ele não é um mundo “de mera fantasia, ilusão, e assim por diante”; ele é “irreal”, e nessa irrealidade da ilusão contém tudo que existe na realidade, “ações, pensamentos, sentimentos e sonhos de homens e mulheres, as suas potencialidades e as das coisas”.<sup>378</sup>

---

<sup>374</sup> *Id.*, p. 34.

<sup>375</sup> Cf., Marcuse, p. 30, 2007b.

<sup>376</sup> *Id.*, p. 44.

<sup>377</sup> *Id.*, p. 46.

<sup>378</sup> *Id.*, p. 53.

Para Marcuse, a arte autêntica está comprometida com a forma estética e, nesta medida, se distancia da realidade imediata, sendo capaz de transformar a percepção dos sujeitos. A forma estética aparece como um universo fechado e antagônico à realidade no qual o sofrimento, a dor, o amor, o ciúme, o crime e a salvação, os “conteúdos” da obra, são estilizados, ganhando um caráter universal no qual as contradições podem ser – e são – resolvidas. A catarse da forma estética revela a condição humana em sua história universal.

Em meio a sua crítica contra as formas dessublimadas da anti-arte, Marcuse reivindica a relevância política presente no distanciamento entre arte e vida. A arte é revolucionária na medida em que transcende a realidade existente *na* forma estética: enquanto é ilusão e cria ilusões. A denúncia e o potencial negativo da arte, assim, estão encerrados na ideia de “promessa de felicidade”: “essa promessa é, também, uma qualidade da forma estética ou, mais precisamente, do belo como uma qualidade da forma estética”.<sup>379</sup>

#### 4.9 A ideia do belo

Tal dialética imanente à arte encontra na ideia de *belo* talvez uma das sínteses mais vivas da filosofia de Marcuse. Mesmo correndo o risco de parecer “conservador”, Marcuse associa este conceito à arte revolucionária. O *belo* pertence, segundo ele, “ao domínio de *Eros*”,<sup>380</sup> e por isso “representa o princípio de prazer”.<sup>381</sup> Tal associação com o prazer, Marcuse deve a Freud. O próprio havia afirmado, em *O mal-estar na civilização* (1930), que o enigma da beleza tinha uma ligação inescapável com a sexualidade. “Embora a ciência estética investigue as condições sob as quais as coisas são sentidas como belas, tem sido incapaz de fornecer qualquer explicação a respeito da natureza e da origem da beleza”, disse Freud. Apesar de também ele ter sido incapaz de fornecer uma explicação mais acabada sobre a beleza, Freud observa que esta somente poderia ter sua “derivação do campo sexual”.<sup>382</sup> Marcuse leva em consideração esta ideia quando afirma:

A substância sensível do Belo é preservada na sublimação estética. A autonomia da arte e o seu potencial político manifestam-se no poder cognitivo e emancipatório desta sensibilidade. Não é, portanto, surpreendente que, historicamente, o ataque à arte autônoma se una à denúncia da sensibilidade em nome da moralidade e da religião.<sup>383</sup>

<sup>379</sup> *Id.*, p. 47.

<sup>380</sup> *Id.*, p. 59.

<sup>381</sup> *Ibid.*

<sup>382</sup> Freud, p. 75, 2010.

<sup>383</sup> Marcuse, p. 62, 2007b.

Dizendo isso de outro modo, em 1937, Marcuse indicava a potência do belo enraizado na sensibilidade e no corpo:

A proibição de conduzir o corpo ao mercado não apenas como instrumento de trabalho, mas também como instrumento de fruição, constitui uma das raízes sociais e psíquicas básicas da ideologia patriarcal-burguesa. (...) Onde o corpo se tornou inteiramente objeto, coisa bela, ele possibilita imaginar uma nova felicidade. Na subordinação extrema à reificação, o homem triunfa sobre a reificação. A qualidade artística do corpo belo, ainda hoje presente unicamente no circo, nos cabarés e em shows, essa beleza e frivolidade lúdicas, anuncia a alegria da libertação do ideal que o homem pode atingir quando a humanidade, convertida verdadeiramente em sujeito, dominar a matéria.<sup>384</sup>

Mas, enquanto a beleza encontra na liberdade do corpo e da sensibilidade humana o seu potencial político e emancipador, no lado da obra de arte, ela está contida na forma estética. Para Marcuse, a forma estética – sobretudo na literatura – teria a capacidade de realizar uma espécie de catarse crítica. Personagens, diálogos, cenas e ações, quando submetidos à estilização do romance, da poesia, da prosa etc., mesmo representando o ódio, a morte e a maldade, conseguem eternizar o horror do horror: enraízam a imagem da crueldade e da fealdade na imaginação em forma de denúncia, perpetuando a lembrança do que não pode mais se repetir. Na ideia do *belo* subjaz a aparência de uma outra realidade, que somente enquanto aparência pode atingir sua função emancipadora e catártica: “a formação estética segue a lei do belo e a dialética da afirmação e da negação, da consolação e da tristeza, é a dialética do belo”.<sup>385</sup> No fundo, toda a dialética da arte e toda a sua ambivalência política são explicadas como pertencentes à ideia do belo.

(...) a representação do fascismo torna-se possível na literatura porque a palavra, não silenciada nem apagada pela imagem, medeia o conhecimento e conduz à denúncia. Mas, a mimese cognitiva só pode atingir os protagonistas e seus acompanhantes – não o sistema que incorporam, nem o horror do conjunto, que estão para além do poder castigador da mimese catártica. Assim, a estilização petrifica os senhores do terror em monumentos que sobrevivem – blocos de memória que não se renderão ao esquecimento.<sup>386</sup>

A afirmação de que a “estilização petrifica os senhores do terror em monumentos” remete à imagem mítica grega da deusa Medusa, que transformava em pedra todos os que, atraídos pela sua beleza, olhavam-na nos olhos. Tal recurso simbólico é usado frequentemente por Marcuse para, por assim dizer, dar também ao conceito a sua beleza. Em *Um ensaio sobre a libertação* (1969), o filósofo afirma que “a beleza tem o poder de opor resistência à agressão: proíbe e imobiliza o agressor. A bela medusa petrifica aquele que a defronta”.<sup>387</sup> Em *Eros e Civilização* (1955), encontra nos símbolos míticos de Orfeu e Narciso a imagem de

<sup>384</sup> *Id.*, p. 115, 2006.

<sup>385</sup> *Id.*, p. 59, 2007b.

<sup>386</sup> *Id.*, p. 60.

<sup>387</sup> *Id.*, p. 26, 1969a.

uma sociedade da fruição, trazendo a obra de Rilke, *Sonetos a Orfeu*, para apresentar sob a forma da poesia a figura do homem livre do trabalho alienado, que faz da vida arte, canto e beleza.

Talvez a passagem mais significativa de Marcuse sobre a valor da beleza como símbolo da liberdade, e como atributo da forma estética que expressaria a verdade da arte e sua força de subversão, esteja em *Um ensaio sobre a libertação*, nesta longa citação:

Tem-se interpretado o belo como “valor” a um tempo ético e cognitivo: o *kalokagathon*; o belo como uma manifestação sensitiva da Ideia, como se o caminho da Verdade passasse pelo reino da Beleza. Ora, o que significam estas metáforas? A raiz do estético está na sensibilidade. O que é belo começa por ser sensorial: apela para os sentidos; é agradável, objeto de impulsos não sublimados. (...) Na forma estética, o conteúdo (a matéria) surge elaborado para se obter uma condição em que as forças imediatas, indomadas, da matéria, do “material”, sejam dominadas, “ordenadas”. A forma é a negação, a vitória sobre a desordem, a violência, o sofrimento, mesmo quando veicula desordem, violência, sofrimento. Este triunfo da arte consegue-se sujeitando o conteúdo à ordem estética, que é autônoma nas suas exigências. O trabalho da arte estabelece os seus próprios limites e fins, é *sinngebend* ao relacionar os elementos uns aos outros de acordo com sua própria lei: a “forma” da tragédia, do romance, da sonata, do quatro... O conteúdo surge por isso transformado: ganha um significado (um sentido) que o transcende – e essa ordem transcendente é a manifestação do belo como a verdade da arte.

Perguntado por Habermas sobre a relação entre arte e marxismo, Marcuse responde:

A relação entre a estética e a teoria de Marx, para resumir a coisa em duas palavras, eu a entenderia da seguinte forma: a arte preserva o que não chegou a florescer, o que ficou esquecido na ideia de socialismo (...) A promessa é arrancada da realidade estabelecida. Conjura a dominação do poder, a aparência (*Schein*) da libertação. Mas só a aparência; naturalmente, a realização desta promessa não está dentro das possibilidades da arte.<sup>388</sup>

---

<sup>388</sup> Habermas, p. 267, 1975.

## CONCLUSÃO

A filosofia de Marcuse estabelece umnexo entre natureza e revolução que não pode ser plenamente compreendido sem que se volte às raízes teóricas de seu pensamento. Por isso dediquei a primeira parte deste trabalho à análise da filosofia de Marx e da psicanálise de Freud, investigando o modo pelo qual Marcuse incorpora as ideias destes pensadores. Com isso quero dizer que o marxismo e a psicanálise (com ênfase na teoria das pulsões) foram indispensáveis para Marcuse.

Sua definição sobre o conceito de trabalho, como uma forma de autoprodução da essência humana, que afirma e realiza homens e mulheres através do *medium* dialético da sensibilidade, talvez seja a mais fundamental das concepções que advêm do jovem Marx. Ao contrário de Adorno e Horkheimer, que recuaram perante a ideia de superação do trabalho alienado com base numa concepção ontológica e positiva de trabalho, Marcuse reafirma, tal como fez o jovem Marx, um conceito de trabalho como *movimento de apropriação* que dá forma ao sujeito e ao objeto; cria a natureza interna e externa. Isso indica que, para Marcuse, a ontologia marxista revela o caráter político e a potência subversiva da sensibilidade humana, onde a reflexão a respeito de uma sociedade como obra de arte se deixa ver na ideia de que o homem é o único ser capaz de formar coisas de acordo com as leis da beleza. Tais noções, de certo modo, antecipam já nos anos 30 teses que somente viriam à tona nos anos 60. O mesmo se pode dizer sobre a formulação do jovem Marx do conceito de natureza como *meios de vida*, ou seja, a natureza entendida como objeto essencial da carência humana, de onde se garante a subsistência do corpo e para onde se direciona a ação criadora advinda do agir consciente e intencional. A expressão *apropriação humana da natureza* está no centro desta formulação, pois sintetiza o processo de trabalho no qual homens e mulheres se reconhecem em seu objeto, forjando ao mesmo tempo a sua própria natureza.

Assim, o vínculo entre natureza e revolução é selado de tal maneira que a efetiva emancipação humana pela revolução social exige igualmente a *emancipação* da natureza. Esta emancipação, humana e externa, só ganha contornos práticos a partir das ideias de uma “nova ciência”, de uma “nova técnica” e de uma “nova sensibilidade”. As consequências práticas de tais ideias não são nada triviais, pois a libertação da natureza pela revolução social, indissociável de mudanças profundas nas dimensões pulsionais, psicológicas, políticas, estruturais e estéticas da experiência humana, se deixa ver como exigência de uma nova concepção de razão, ou de uma nova racionalidade.

Busquei demonstrar que a defesa feita por Marcuse de uma *nova técnica* e de uma *nova ciência* é bem menos fantasiosa do que supõem os seus críticos, já que o fazer técnico e a manipulação da natureza estão combinados com um novo tipo de relação humana com o mundo da qual emerge uma nova racionalidade. Como que buscando algum tipo de síntese, Marcuse encontra na afirmação do filósofo e matemático Alfred North Whitehead, de que a função da razão é “promover a arte da vida”,<sup>389</sup> uma forma afirmativa de defender outra ideia de razão. A “arte da vida”, segundo o próprio Whitehead, “consistiria em: *primeiro*, estar vivo; *segundo*, em estar vivo em condições satisfatórias; e *terceiro*, em conquistar um aumento de satisfação.”<sup>390</sup> viver melhor. Para Whitehead, a razão é um *fator na experiência* que direciona a ação no sentido da conquista daquilo que a imaginação já realizou. A razão, portanto, seria responsável pela orientação das forças humanas para a realização do que já foi alcançado, formulado, somente no âmbito da fantasia: um tipo de agir que visa formar o mundo de acordo com o imperativo estético e com o desejo. Marcuse também chega a esta conclusão, mas por outras vias.

Através da crítica à lógica formal e à ciência proveniente desta lógica, Marcuse defende a valor e a validade da lógica dialética para a construção de um projeto científico e tecnológico distinto. Tal lógica dialética é incorporada na afirmação contida em *O homem unidimensional* de que a racionalidade estética, capaz de “projetar a existência, de definir possibilidades ainda não realizadas poderia, então, ser visualizada como validando-se e funcionando na transformação científico-tecnológica do mundo”.<sup>391</sup> A nova racionalidade defendida por Marcuse se assenta na ideia fundamental de que a racionalidade *da* dominação, em um processo histórico, separou a razão da ciência e da arte, antes unidas. Em uma nova sociedade, o pensamento metafísico (assim como o artístico, a fantasia, os valores, o “mundo das ideias”) poderia, então, tornar-se físico: a sociedade tecnológica é a única que dá a possibilidade de pacificação da existência, de promoção da arte da vida.

É importante notar que a defesa de Marcuse consiste em uma confiança na capacidade humana de dispor e organizar a existência social. Tal capacidade, por sua vez, precisaria estar enraizada de tal maneira em homens e mulheres que, natural e organicamente, estes comprometer-se-iam com o viver, o viver bem e o viver melhor, revelando assim um tipo de “aliança” entre razão, natureza e arte. De certo modo, a concretização desta aliança é o corolário da existência de uma base pulsional e social radicalmente diferente, advinda de um

---

<sup>389</sup> Whitehead, p. 03, 1988. A obra foi escrita em 1929.

<sup>390</sup> Cf., *Id.*, p. 05.

<sup>391</sup> Marcuse, p. 226, 2013.

processo revolucionário que já modificou a estrutura societária a ponto dos sujeitos estarem libertos do trabalho alienado, com tempo livre, capacidade e vontade de projetar um mundo mais bonito e menos cruel para todas e todos. Como se lembrasse da velha proposição de Marx de que o capitalismo é ainda a pré-história da humanidade, Marcuse tem convicção de que a “consumação da realidade tecnológica não seria apenas o pré-requisito, mas também a razão para transcender a realidade tecnológica”. Em outras palavras, redirecionada para outros fins, a realidade tecnológica poderia promover uma sociedade “essencialmente humana – nomeadamente: existência em tempo livre sobre a base de necessidades vitais satisfeitas”.<sup>392</sup>

---

<sup>392</sup> *Id.*, p. 219.

## REFERÊNCIAS

### Obras de Herbert Marcuse

- MARCUSE, Herbert. "Preface". In: DUNAYEVSKAYA, Raya. *Marxism and freedom*. Nova Iorque: Bookman Associates, 1957.
- \_\_\_\_\_. "The concept of essence". In: *Negations: essays in critical theory*. Boston: Beacon Press, 1968.
- \_\_\_\_\_. *An essay on liberation*. Boston: Bacon Press, 1969a.
- \_\_\_\_\_. "Teoria das pulsões e liberdade". In: *Marcuse polémico*. Lisboa: Editorial Presença, 1969b.
- \_\_\_\_\_. *Marxismo soviético – uma análise crítica*. São Paulo: Saga, 1969c.
- \_\_\_\_\_. *La sociedad carnívora*. Buenos Aires: Editorial Galerna, 1969d.
- \_\_\_\_\_. *Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972.
- \_\_\_\_\_. *Contra-revolução e revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.
- \_\_\_\_\_. "Marxism and Feminism". *Women's Studies: An Interdisciplinary Journal*, Vol. 2, nº 3, 1974, p. 279-288.
- \_\_\_\_\_. *Um ensaio para a libertação*. Amadora: Livraria Bertrand, 1977.
- \_\_\_\_\_. *Razão e revolução – Hegel e o advento da teoria social*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e sociedade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e sociedade*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Tecnologia, guerra e fascismo – Coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora da UNESP, 1999.
- \_\_\_\_\_. "Ecologia e crítica na sociedade moderna". In: LOUREIRO, Isabel. *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999a.
- \_\_\_\_\_. "A noção de progresso à luz da psicanálise". In: *Cultura e Psicanálise*. São Paulo: Paz e Terra, 2001a, p. 112-139.
- \_\_\_\_\_. *Towards a critical theory of society* (Collected papers of Herbert Marcuse. Vol. 2). New York: Routledge, 2001b.
- \_\_\_\_\_. "A sociedade como obra de arte" (1967). In: *Novos Estudos – CEBRAP*. São Paulo, nº 60, 2001c, p. 45-52.
- \_\_\_\_\_. *The New Left and the 1960s* (Collected papers of Herbert Marcuse. Vol. 3). New York: Routledge, 2005.

- \_\_\_\_\_. *Cultura e sociedade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e sociedade*. Vol. 2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2006a.
- \_\_\_\_\_. *Art and liberation* (Collected papers of Herbert Marcuse. Vol. 4). New York: Routledge, 2007a.
- \_\_\_\_\_. *A dimensão estética*. Lisboa: Edições 70, 2007b.
- \_\_\_\_\_. “Heidegger’s politics: An interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson”. In: *The essential Marcuse: selected writings of philosopher and social critic Herbert Marcuse*. Boston: Beacon Press, 2007c.
- \_\_\_\_\_. “On Science and Phenomenology”. In: *Philosophy, psychoanalysis and emancipation* (Collected papers of Herbert Marcuse. Vol. 5). New York: Routledge, 2011a. p. 145-155.
- \_\_\_\_\_. “The Responsibility of Science”. In: *Philosophy, psychoanalysis and emancipation* (Collected papers of Herbert Marcuse. Vol. 5). New York: Routledge, 2011b. p. 155-160.
- \_\_\_\_\_. “From Ontology to Technology”. In: *Philosophy, psychoanalysis and emancipation* (Collected papers of Herbert Marcuse. Vol. 5). New York: Routledge, 2011c. p. 132-140.
- \_\_\_\_\_. *Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Rio de Janeiro: LTC, 2013.
- \_\_\_\_\_. “Re-examination of the Concept of Revolution”. In: *Marxism, revolution and utopia* (Collected papers of Herbert Marcuse. Vol. 6). New York: Routledge, 2014a.
- \_\_\_\_\_. “Protosocialism and Late Capitalism: Toward a Theoretical Synthesis Based on Bahro’s Analysis”. In: *Marxism, revolution and utopia* (Collected papers of Herbert Marcuse. Vol. 6). New York: Routledge, 2014b.
- \_\_\_\_\_. *O Homem unidimensional – estudos da ideologia da sociedade industrial avançada*. São Paulo: Edipro, 2015.

### **Bibliografia complementar**

- ABROMEIT, John. “Heideggerianismo de esquerda ou marxismo fenomenológico? Reconsiderando a teoria crítica da tecnologia de Herbert Marcuse”. *Caderno CRH*. Salvador. Vol. 24, 2011.
- \_\_\_\_\_. & WOLIN, Richard. *Heideggerian marxism*. Lincoln: University of Nebraska Press, 2005.
- ADORNO, Theodor W., HORKHEIMER, Max. *Dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- BARBOSA, Ricardo Corrêa. *Dialética da reconciliação – estudo sobre Habermas e Adorno*. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.
- \_\_\_\_\_. “Marcuse e a crítica estética da modernidade – uma nova educação estética?”. In: *Terceira Margem*, nº 23, 2010, p. 165-191.
- BRETAS, Alécia Cruz. *Do romance de Artista à permanência da arte: Marcuse e as aporias da modernidade estética*. São Paulo: Annablume, 2013.

CARNEIRO, Silvio Ricardo Gomes. *O discurso ontológico e a teoria crítica de Herbert Marcuse – Gênese da filosofia da psicanálise*. São Paulo: 2008. 249 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

DUARTE, Rodrigo A. de Paiva. *Marx e a natureza em 'O Capital'*. São Paulo: Edições Loyola, 1986.

DUARTE, André de M. *Heidegger e a técnica*, 2009. Disponível em: [https://works.bepress.com/andre\\_duarte/14/](https://works.bepress.com/andre_duarte/14/).

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Acaso e repetição em psicanálise – uma introdução à teoria das pulsões*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.

\_\_\_\_\_. *Introdução a metapsicologia freudiana 3*. Rio de Janeiro: Zahar, 1995.

\_\_\_\_\_. *Introdução a metapsicologia freudiana 2*. Rio de Janeiro: Zahar, 1999.

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

FREUD, Sigmund. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud – E.B.S – Volumes: IV (1972), V (1972), XI (1996), XIV (1974), XVIII (1976), XXI (1974), XXII (1976), XXIII (1975), Rio de Janeiro: Imago.

\_\_\_\_\_. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: L&PM Pocket, 2010.

HABERMAS, Jürgen. (org.) *Respostas a Marcuse*. Barcelona: Editorial Anagrama: 1969.

\_\_\_\_\_. *Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

\_\_\_\_\_. *Perfiles filosófico-políticos*. Madrid: Taurus, 1975.

\_\_\_\_\_. *Técnica e ciência como “ideologia”*. São Paulo: Editora UNESP, 2014.

\_\_\_\_\_. *Habermas – Sociologia*. B. Freitag e S. P. Rouanet (org.). São Paulo: Ática, 1980.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Vol. I e II. Petrópolis: Editora Vozes, 1992.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito*. Lisboa: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, Martin. “A questão da técnica”. *Revista Scientiae Studia*. São Paulo: Vol. 5. N. 3, 2007, p. 375-398. Disponível em <http://www.revistas.usp.br/ss/article/download/11117/12885>.

HEISENBERG, Werner. *A Imagem da Natureza na Física Moderna*. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1981.

HUSSAK, Pedro., VIEIRA, Vladimir. *Educação estética: de Schiller a Marcuse*. Rio de Janeiro: Editoras NAU / EDUR, 2011.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Porto Alegre: EDIPCRS, 2008.

JAMESON, Fredric. *O Marxismo tardio – Adorno, ou a persistência da dialética*. São Paulo: Editora Boitempo, 1997.

JAY, Martin. *A imaginação dialética*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANGUSSU, Imaculada. “Sobre a alteridade do artista em relação ao mundo que o cerca, segundo Herbert Marcuse”. In: *Revista Kriterion*. Belo Horizonte, nº 112, Dez/2005.

\_\_\_\_\_. *Leis da Liberdade – A relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KANT, Immanuel. “Resposta à pergunta: que é esclarecimento?”. In *Textos Seletos*, Petrópolis, Editora Vozes, 3ª edição, 2005, p. 63-71.

KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. Berkeley: University of California Press, 1984.

\_\_\_\_\_. “Marcuse, art, and liberation”. In: Marcuse, H. *Art and liberation* (Collected papers of Herbert Marcuse. Vol. 4). New York: Routledge, 2007.

KLEIN, Stefan Fornos. *Sobre a dominação e emancipação na teoria crítica de Herbert Marcuse*. São Paulo: 2006. 115 f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

LACAN, Jacques. *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1964.

LAPLANCHE, Jean. *A Sublimação*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

\_\_\_\_\_. *Vida e Morte em Psicanálise*. Porto Alegre: Editora Artes Médicas, 1985.

\_\_\_\_\_. *La Revolution Copernicienne Inachavée*. Paris: Aubier-Montigne, 1992.

LEBRUN, Gerard. “Sobre a tecnofobia”. In: A. Novaes (org.), *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LOMBARDI, Miguel C. *Herbert Marcuse o la filosofia de la negación total*. Buenos Aires: Sílabo, 1970.

LOUREIRO, Isabel. “Herbert Marcuse – a relação entre teoria e prática”. In: I. Loureiro & R. Musse (org.), *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. “Herbert Marcuse, crítico do capitalismo tardio: reificação e unidimensionalidade” In: J. Almeida & W. Bader (Org.), *Pensamento alemão no século XX*. Grandes protagonistas e recepção das obras no Brasil. Vol. I. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

\_\_\_\_\_. (org.). *Herbert Marcuse: a grande recusa hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

LUKÁCS, György. *O jovem Marx e outros escritos de filosofia*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2009.

MAGEE, Brian. *Man of ideas: Some creators of contemporary philosophy*. London: BBC, 1978.

MARX, Karl. *Manuscritos Econômico-Filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2009.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MÉSZÁROS, István. *O poder da ideologia*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MEZAN, Renato. *Freud: a trama dos conceitos*. São Paulo: Perspectiva, 1982.

PISANI, Marília Mello. *MARCUSE E FREUD: uma interpretação polêmica – um estudo de Eros e Civilização*. São Paulo: 2003, 124 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Educação e Ciências Humanas, Universidade Federal de São Carlos.

ROUANET, Sérgio Paulo. *Teoria Crítica e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1998.

\_\_\_\_\_. *As razões do iluminismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

SCHMIDT, Alfred. *El concepto de naturaleza en Marx*. Madrid: Siglo XXI Editores, S.A, 1976.

SETHNESS-CASTRO, Javier. *Eros and Revolution: The Critical Philosophy of Herbert Marcuse*. Boston: Brill, 2016.

SILVEIRA, Luís Gustavo. *Alienação artística – Marcuse e a ambivalência política da arte*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

WHITEHEAD, Alfred North. *A função da razão*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1988.

WIGGERSHAUS, Rolf. *A Escola de Frankfurt. História, desenvolvimento teórico, significação política*. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

WOLIN, Richard. *Heidegger's Children – Hannah Arendt, Karl Lowith, Hans Jonas, and Herbert Marcuse*. New Jersey: Princeton University Press, 2001.