



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ**  
**INSTITUTO DE CULTURA E ARTE**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JOHN KARLEY DE SOUSA AQUINO**

**A CONCEPÇÃO DE MUDANÇA RADICAL NA TEORIA CRÍTICA DE HERBERT  
MARCUSE**

**FORTALEZA**

**2022**

JOHN KARLEY DE SOUSA AQUINO

A CONCEPÇÃO DE MUDANÇA RADICAL NA TEORIA CRÍTICA DE HERBERT  
MARCUSE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Aduino Lopes da Silva Filho (UFC)

FORTALEZA

2022

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação  
Universidade Federal do Ceará  
Sistema de Bibliotecas

Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

---

A669c Aquino, John Karley de Sousa.  
A concepção de mudança radical na Teoria Crítica de Herbert Marcuse / John Karley de Sousa Aquino. –  
2022.  
151 f.

Tese (doutorado) – Universidade Federal do Ceará, Instituto de cultura e Arte, Programa de Pós-  
Graduação em Filosofia, Fortaleza, 2022.

Orientação: Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho.

1. Marcuse. 2. Revolução. 3. Mudança Radical. I. Título.

CDD 100

JOHN KARLEY DE SOUSA AQUINO

A CONCEPÇÃO DE MUDANÇA RADICAL NA TEORIA CRÍTICA DE HERBERT  
MARCUSE

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como requisito para a obtenção do título de Doutor em Filosofia. Área de concentração: Ética e Filosofia Política.

Aprovada em: 23/06/2022.

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Adauto Lopes da Silva Filho (Orientador)  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Fátima Maria Nobre Lopes  
Universidade Federal do Ceará (UFC)

---

Prof. Dr. Alberto Dias Gadanha  
Universidade Estadual do Ceará (UECE)

---

Prof. Dr. Robespierre de Oliveria  
Universidade Estadual de Maringá (UEM)

---

Prof. Dr. Anderson Alves Esteves  
Instituto Federal de São Paulo (IFSP)

Ao meu pai Júlio Romão Freitas de Aquino

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu falecido pai que, apesar da pouca educação que teve, sempre me disse para “devorar os livros” e estudar. Segui seu conselho pai e tudo que sou é devido à educação que o senhor me ensinou a valorizar.

Agradeço à minha mãe e à minha irmã por estarem ao meu lado durante todos esses anos. Agradeço principalmente à minha mãe pelo carinho e compreensão que dedicou a mim desde o início, que sempre me apoiou, apesar das dificuldades, e a quem dedico e dedicarei todas minhas conquistas.

Agradeço à minha esposa e amiga Larissa de Freitas por me apoiar nos momentos difíceis da realização desta pesquisa, mas também por dividir a vida comigo, compartilhar sonhos e realizá-los. Ao teu lado, a vida vale a pena ser vivida, minha menina.

Ao corpo docente do programa de pós-graduação em filosofia da UFC e aos funcionários da UFC que fazem com que tudo ocorra da melhor maneira possível na instituição e em especial ao atencioso secretário da pós-graduação, o camarada Sebastião Barroso.

Ao meu orientador Aduino Lopes da Silva Filho por aceitar me ajudar e orientar, mas também pela paciência em ler e corrigir atenciosamente esta tese e por ser tão humano no trato com seus orientandos.

Ao professor Robespierre de Oliveira por aceitar compor a banca examinadora, pelas indicações de leitura e pela reunião de aconselhamento após a qualificação. Toda a primeira seção do capítulo 1 foi modificada em decorrência dos conselhos e sugestões do professor.

Ao professor Anderson Alves Esteves por compor a banca examinadora e pela disponibilidade em ouvir minhas hipóteses de pesquisa. Agradeço também por estar na luta sindical por uma rede federal mais humana e de qualidade. Estamos juntos nesta luta, camarada.

A professora Fátima Maria Nobre Lopes por topar compor a banca examinadora em um momento de necessidade. Pensei em seu nome, pois vi o carinho com que contribuiu com a dissertação do camarada Ciro Augusto, do GP Marcuse/UECE.

Ao meu professor, orientador e acima de tudo amigo, Alberto Dias Gadanha, por ter me indicado Marcuse, por ter me recebido no seu grupo de estudos, me convencido sobre a importância fundamental de Hegel para minha formação e por sua dedicação e atenção às minhas dúvidas e suas valiosas indicações de leitura e seu companheirismo de sempre.

Aos meus amigos da comunidade ueceana, principalmente aos meus amigos que se tornaram irmãos no desenrolar de meu desenvolvimento acadêmico: Felipe Bezerra, Fábio Carneiro Rodrigues, Ernesto Djibril, Erison de Sousa, Virgínia Braga, Francisca Galiléia, Ciro Augusto e Joelson Matias.

Agradeço ao camarada Rodrigo Cavalcante pela disponibilidade para debater sobre “as coisas do espírito” e por compartilhar comigo o amor pela filosofia. E agradeço aos irmãos Willem e Wilker pela amizade e pelas tardes e noites de conversa toda vez que nos encontramos. Por fim, um agradecimento a minha amiga Suelen Barros, que conheci em Pacatuba, enquanto era professor municipal, e estabelecemos uma bonita amizade que foi fortalecida na luta em prol da valorização do magistério.

A vida sem amigos e familiares seria um erro e, por isso, a todos, o meu sincero obrigado!

“Então devemos dizer, de uma maneira geral,  
que *nada de grande acontece no mundo sem  
paixão*”. G. W. F. Hegel

## RESUMO

Em seus escritos, Herbert Marcuse preocupou-se em garantir uma base filosófica sólida para o marxismo, a fim de justificar o processo revolucionário e ao mesmo tempo pensar a revolução como algo mais profundo do que alterações nas bases econômicas da sociedade. Para ele, a revolução implicaria uma mudança efetiva na sociabilidade humana, impulsionaria um novo modo de ser das coisas e uma nova antropologia, com novos significados e em uma nova relação do sujeito com a realidade objetiva. Em síntese, seria o que ele define como uma *mudança radical*. Esta tese tem como objetivo explicar a noção de mudança radical que perpassa a Teoria Crítica da sociedade do filósofo Herbert Marcuse. Analisa-se a obra do pensador frankfurtiano, focando nos escritos posteriores à década de 1940, tentando identificar o conceito que está disperso em sua vasta produção bibliográfica. Conclui-se que a filosofia de Marcuse possui um compromisso com a prática e tenta constantemente encontrar alternativas ao *status quo*, pensando em táticas e estratégias que permitam à oposição radical superar o sistema capitalista, por mais sólido e estável que ele pareça estar.

**Palavras-chave:** Marcuse; revolução; mudança radical.

## ABSTRACT

In his writings, Herbert Marcuse was concerned with ensuring a solid philosophical basis for Marxism, in order to justify the revolutionary process and at the same time think of the revolution as something deeper than changes in the economic foundations of society. For him, the revolution would imply an effective change in human sociability, it would drive a new way of being of things and a new anthropology, with new meanings and in a new relationship of the subject with objective reality, in short, it would be what he defines as a *radical change*. This thesis aims to explain the notion of radical change that permeates the Critical Theory of society by the philosopher Herbert Marcuse. The work of the frankfurtian intellectual is analyzed, focusing on the writings after the 1940s, trying to identify the concept that is dispersed in his vast bibliographic production. It is concluded that Marcuse's philosophy has a commitment to practice and constantly tries to find alternatives to the status quo, thinking of tactics and strategies that allow the radical opposition to overcome the capitalist system, no matter how solid and stable it seems to be.

**Keywords:** Marcuse; revolution; radical change.

## SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	CAPÍTULO I: RECOMPOSIÇÃO DA OPOSIÇÃO RADICAL.....	17
2.1	Mudanças no caráter do trabalho e na atitude e consciência do trabalhador..	19
2.2	Ampliação e deslocamento do lugar social da negação.....	32
2.3	Os agentes catalisadores.....	41
3	CAPÍTULO II: POR UM NOVO PRINCÍPIO DE REALIDADE.....	52
3.1	Subjetividade moderna: do <i>cogito</i> à técnica como <i>configuração do mundo</i> .....	56
3.2	O <i>Ego</i> entre o Id e o Superego: pulsões e subjetividade.....	62
3.3	Sob o domínio do princípio de desempenho.....	69
3.4	Para além do princípio de desempenho.....	82
4	CAPÍTULO III: TÁTICAS E ESTRATÉGIAS DA OPOSIÇÃO RADICAL.	92
4.1	A dialética entre reforma e revolução.....	93
4.2	A estratégia da revolução cultural.....	103
4.3	Recurso tático a violência revolucionária e seus limites éticos.....	118
5	CONCLUSÃO.....	131
	REFERÊNCIAS.....	142

## 1 INTRODUÇÃO

*Precisamos da filosofia porque precisamos da revolução.*

(Roland Corbisier, *Introdução à filosofia*)

O nome de Herbert Marcuse (1898-1979), para muitos, está relacionado às pretensões juvenis radicais dos anos 1960 e às esperanças revolucionárias da época, hoje aparentemente ultrapassadas. Sua trajetória filosófica se caracterizou sempre pela preocupação com uma prática capaz de transformar a sociedade contemporânea numa sociedade emancipada. A qualidade e o conteúdo de seus textos lhe renderam, ainda na década de 60, o título de *maître à penser*<sup>1</sup> dos estudantes radicalizados na França, Alemanha e Estados Unidos.

Com a atenuação da guerra fria e o decreto ideológico do fim das ideologias<sup>2</sup>, o que significava a aceitação e a admiração, passou a lhe render hostilidades e a condenação ao ostracismo filosófico. Em contraste aos autores que sempre teriam algo a nos dizer, como os clássicos Platão, Aristóteles, Hegel ou Kant; Marcuse passou a ser considerado um filósofo com prazo de validade determinada, tornando-se anacrônico citá-lo ou insistir atualmente na leitura de suas obras,

As razões para isso parecem óbvias: alguém que durante toda a sua longa vida, lutou contra a miséria material e espiritual do capitalismo tardio, sempre defendeu o advento de uma sociedade justa e racional por meio da revolução, *só pode parecer anacrônico aos olhos deste fim de século que busca apressadamente enterrar as utopias* (LOUREIRO, 1998, p. 99-100, grifo nosso)<sup>3</sup>.

Quando a proposta de emancipação humana desapareceu do horizonte histórico com a derrota das experiências socialistas do leste europeu e o avanço acelerado do neoliberalismo por todo o globo, parece não haver mais alternativas ao *modus operandi* da vida contemporânea<sup>4</sup> e insistir no estudo de um teórico que sempre buscou apontar caminhos de superação da realidade existente parece ser não apenas um erro político, mas também um equívoco acadêmico e profissional.

Conhecido mundialmente nos anos 60, Herbert Marcuse se tornou uma das principais figuras intelectuais da época, apoiando na resistência à guerra do Vietnã e nas lutas

<sup>1</sup> Expressão francesa que podemos traduzir por “guru”.

<sup>2</sup> Sobre o que seria o “fim da utopia” vide o escrito de Russel Jacoby *The End Of Utopia: Politics and Culture in an Age of Apathy* (1999).

<sup>3</sup> O artigo é de 1998, daí a afirmação da autora de que estaria em fim de século.

<sup>4</sup> “O socialismo pode não ter morrido, mas a confiança numa sociedade nova e diferente, sim. Em vez de defender a ideia radical de uma sociedade nova, a esquerda recua inevitavelmente para ideias mais acanhadas, procurando expandir as alternativas no contexto da sociedade existente” (JACOBY, 2001, p. 30).

pelos direitos civis. Em 1968, foi eleito como a principal referência teórica do marxismo para a juventude radicalizada na Europa e nos Estados Unidos<sup>5</sup> e se tornou um dos três M<sup>6</sup> inscritos nos muros de Paris no maio de 68. Rapidamente Marcuse se converteu em um subproduto da indústria cultural e foi nesse clima que ele chegou ao Brasil através das traduções dos seus livros *Eros e Civilização* e *O Homem Unidimensional* e acabou sendo lido e interpretado como um teórico da contracultura.

A recepção de Marcuse no Brasil foi feita às pressas, com o objetivo pragmático de tentar justificar teoricamente a decisão dos grupos de esquerda radicais que defendiam a luta armada contra a ditadura, além de ter sido interpretado equivocadamente como um teórico contra cultural por certa parcela da esquerda<sup>7</sup>. Segundo Isabel Loureiro,

Marcuse teve no Brasil uma péssima recepção. Nas décadas de 1960/ 1970, época de seu grande sucesso junto aos estudantes rebeldes, acabou sendo identificado unilateralmente com a contra-cultura, o que gerou incompreensões por todos os lados. As escolas católicas, vendo nele um arauto da permissividade sexual e da liberação das drogas, proibiam a leitura de suas obras. A esquerda comunista interpretava sua crítica à cultura ocidental como irracionalista. E a academia, exclusivamente voltada na época para a exigente tarefa da leitura estrutural dos textos filosóficos não tinha tempo para se entreter com um filósofo que, no seu entender, padecia de falta de rigor (LOUREIRO, 2005, p. 7-8).

Por sua vinculação ao marxismo, por seu apoio público às lutas dos trabalhadores e trabalhadoras, apoio às minorias sociais e aos movimentos de libertação nacional, é possível compreender porque não foi fortuita sua exclusão de determinados círculos acadêmicos brasileiros, “como explicar, por exemplo, a ausência de Marcuse no volume dedicado no Brasil à Escola de Frankfurt na prestigiada coleção *Os Pensadores*?” (MAAR, 1997, pág.09). Em nossa avaliação a ausência de Marcuse não foi acidental.

A recepção brasileira da obra de Marcuse foi comprometida pelo contexto cultural adverso, em meio à repressão da ditadura militar e as traduções apressadas pelas urgências editoriais, o que inviabilizou uma leitura atenciosa e criteriosa da sua filosofia e por isso alguns leitores e críticos o leram e o interpretaram apressada e equivocadamente. Somente agora, passado o período de efervescência e quando se tornou possível exercitarmos a “paciência do conceito”, é que é possível, com a devida atenção e dedicação, lermos a obra de

<sup>5</sup> “Marcuse tornou-se o mais conhecido entre os intelectuais da Escola de Frankfurt, principalmente em virtude da enorme repercussão de seus trabalhos teóricos nas manifestações pacifistas e revoltas estudantis do final dos anos 60”. “A base teórica da nova esquerda estava no trabalho do filósofo alemão Herbert Marcuse” (ZAPPA; SOTO, 1968, p. 250-251).

<sup>6</sup> Em 1968, nos muros de Paris, foi inscrito pelos estudantes as letras MMM, referentes aos nomes de Marx, Mao Tsé-Tung e Marcuse.

<sup>7</sup> Sobre a recepção brasileira de Marcuse vide o ensaio de Carlos Nelson Coutinho: “Dois momentos brasileiros da Escola de Frankfurt”. In: *Cultura e Sociedade no Brasil e Marcuse no Brasil*, de Jorge Coelho Soares.

Marcuse e desfazermos determinados mal entendidos para garantir um lugar ao sol para o autor em meio à produção filosófica nacional.

Desde o início da sua trajetória, Marcuse pretendeu dar conta da realidade em sua totalidade concreta e pensou que havia encontrado na fenomenologia o que faltava no marxismo, a preocupação com o indivíduo e com a realidade particular<sup>8</sup> e por isso tentou sintetizar Marx e Heidegger, no que o mesmo chamou de “filosofia concreta”<sup>9</sup>. O projeto logo foi abandonado, primeiro pela decepção teórica (e pessoal) de Marcuse com Heidegger, mas também pela descoberta dos *Manuscritos de Paris* de Marx, que Marcuse foi o primeiro a resenhar, e com isso o jovem Marcuse encontrou no próprio Marx (mediado por Hegel) a chave interpretativa da realidade concreta<sup>10</sup>, um modo de pensar a qual ele chamou de “pensamento negativo” em contraposição ao chamado “pensamento positivo”.

O pensamento positivo seria próprio daquelas filosofias de racionalidades restritas ao que *aparece* diante de nós, que só são capazes de conceber como existente o que está posto, desconsiderando o que não aparece, mas existe. O pensamento negativo, que é nada mais nada menos do que a dialética ou momento negativo do pensar como diz Hegel<sup>11</sup>, é uma racionalidade que permite compreender que a realidade não é definitiva, mas está em *definição*, e que entende que além dos fatos existe um conjunto de possibilidades não realizadas, isto é, o que *não-é*, mas pode *vir-a-ser*. A racionalidade dialética que Marcuse advoga é um pensar que relaciona o que *é* com o que *não-é*, confrontando a realidade com suas possibilidades inerentes<sup>12</sup>. Na concepção de Marcuse, o pensamento negativo seria o único guia teórico adequado para a prática revolucionária<sup>13</sup>, pois esse tipo de racionalidade,

Pressupõe a habilidade de fazer a distinção entre essência e existência, fato e potencialidade. A mera existência poderia ser negada em favor da realização de potencialidades superiores, enquanto normas descobertas pela razão seriam usadas

<sup>8</sup> “A iniciativa do jovem Marcuse em unir fenomenologia e marxismo visava preencher as lacunas do marxismo com relação às questões éticas e ao papel do indivíduo” (OLIVEIRA, 2012b, p. 27).

<sup>9</sup> “Uma filosofia que tenha relação imediata com a existência humana, que não seja simples teoria do conhecimento em que o sujeito é entendido apenas como consciência pura, sujeito cognitivo (e era o que ocorria na filosofia neokantiana que dominava na época a universidade alemã), mas como ‘homem total’, que ama, sofre, tem carências, trabalha e sobretudo age” (LOUREIRO, 1998, p. 104).

<sup>10</sup> “Ele descobre no próprio Marx a fundamentação para a teoria marxista que tentara descobrir mediante a filosofia existencial de Heidegger” (OLIVEIRA, 2012b, p. 46).

<sup>11</sup> “A dialética é esse ultrapassar imanente, em que a unilateralidade, a limitação das determinações do entendimento é exposta como ela é, isto é, como sua negação. Todo finito é isto; supracumir-se a si mesmo. O dialético constitui, pois a alma motriz do progredir científico” (HEGEL, 2012, §81).

<sup>12</sup> “A diferença entre a realidade e a potencialidade é o ponto de partida do processo dialético a todo conceito na *Lógica* de Hegel. As coisas finitas são ‘negativas’ e esta é uma característica que as define; elas nunca são o que podem ou devem ser. Existem, pois, em um estado que não expressa plenamente, como realizada, suas potencialidades” (MARCUSE, 1978b, p. 72).

<sup>13</sup> “O mundo da experiência imediata – o mundo no qual nos encontramos vivendo – precisa ser compreendido, transformado, até subvertido para se tornar o que ele realmente é” (MARCUSE, 2015a, p. 137).

para criticar e ultrapassar formas inferiores de pensamento e organização social. Assim, compreender as possibilidades de liberdade e felicidade torna possível a negação de condições que impedem o pleno desenvolvimento e realização dos indivíduos (KELLNER, 2015, p. 12).

Por conta do pensamento dialético, Marcuse foi capaz de identificar e propor alternativas mesmo quando parecia não haver opções. Justamente por ser capaz de pensar e abordar mais de um aspecto da realidade simultaneamente, Marcuse buscou identificar tanto os aspectos positivos quanto os negativos do seu contexto. Para ele, a sociedade capitalista atual, apesar de não ser indestrutível ou significar o “fim da história”, foi capaz de conter não só a mudança social, mas também as expectativas políticas dos agentes sociais. A seu ver a sociedade industrial avançada se tornou mais organizada e estável do que aquela sociedade que Marx e Engels viveram e criticaram. Enquanto que no século XIX e início do século XX, havia mais oportunidades históricas, no decorrer do século XX e principalmente após a Segunda Guerra Mundial, a sociedade capitalista foi capaz de organizar racionalmente a irracionalidade e gerenciar sem resolver os conflitos sociais intrínsecos ao modo de produção capitalista. Segundo Marcuse, todas as tendências perversas do capitalismo previstas por Marx e Engels se concretizaram, como desemprego tecnológico, proletarização, monopólios econômicos etc., enquanto as tendências ideais para a revolução, como o acirramento da luta de classes, não ocorreram. A capacidade de estabilização do capitalismo não foi prevista por Marx, enquanto parte significativa da primeira geração de Marxistas (Karl Kautsky, August Bebel, Gueorgui Plekhanov entre outros) havia aprendido que a anarquia do mercado é incontrolável e por si só conduziria a uma catástrofe econômica que inevitavelmente implicaria no fim do capitalismo<sup>14</sup>. Para Marcuse, as coisas não saíram como previstas e o socialismo deixou de ser uma certeza histórica, apesar de continuar sendo uma possibilidade imanente ao capitalismo, mas uma possibilidade que o sistema se articula para conter e tornar inviável.

A sociedade industrial avançada, na avaliação de Marcuse, se tornou uma sociedade administrada, com uma economia organizada e parcialmente planejada, com um aparato técnico administrativo capaz de dar conta de vários pormenores da vida dos indivíduos e impedir mesmo a possibilidade de uma revolução ser imaginada, pois estaríamos em estado de *contrarrevolução preventiva*, parecendo significar que não há escolha, a não ser

---

<sup>14</sup> Segundo Paul Sweezy, Marx afirmou que, “numa certa fase, as relações de produção capitalista cessarão de estimular o desenvolvimento das forças de produção e, ao invés disso, se tornarão grilhões impedindo a maior expansão dessas forças. Isso assinalará o início do período revolucionário durante o qual a classe trabalhadora, oprimida e disciplinada por sua situação especial na sociedade, derrubará as relações de produção existentes e estabelecerá em lugar delas outras, socialistas, mais elevadas. Além disso, segundo Marx, este não é um processo de que pode acontecer – mas que deve acontecer (...)” (SWEETZY, 1976, p. 218).

se conformar com o que existe. Uma leitura superficial da obra de maturidade de Marcuse pode dar a impressão de que ele abandonou a dialética e se rendeu ao domínio dos fatos, mas o que ele nos adverte é que a mudança social se tornou mais difícil (na verdade, difícilíssima), mas não impossível. Mesmo quando ele admite que os coveiros do capitalismo (o proletariado) não parecem mais dispostos a cumprir sua missão histórica e que a maioria das formas de oposição são integradas ao *Status quo*, em nenhum momento da sua obra se rende aos “horizontes de expectativa neoliberal, *there is no alternative*” (SANTOS, 2009, p. 13). Mesmo naquele que é considerado pelos leitores menos atentos como o seu livro mais “pessimista”, *O Homem Unidimensional*,

Marcuse continua a apontar para essas forças e possibilidades e a reconhecer o potencial libertador escondido no sistema social opressivo, especialmente na tecnologia, que poderia ser usada para diminuir o trabalho alienado e produzir uma vida melhor para todos. Marcuse sempre salienta a libertação e seu pensamento é animado por uma visão utópica de que a vida poderia ser como é na arte e nos sonhos somente com o advento de uma *revolução* que elimine suas características repressivas (KELLNER, 2015, p. 26).

A leitura atenta e paciente da obra de Marcuse revela que ele segue uma lógica dialética consistente na exposição dos seus argumentos, de modo que seu aparente pessimismo é o que lhe permite vislumbrar as estruturas sólidas de dominação e repressão e a partir disso ser capaz de enxergar as fissuras existentes nessa estrutura aparentemente impermeável e inabalável, quer dizer, “devemos compreender este pessimismo proposto por Marcuse de uma perspectiva dialética, que, partindo da compreensão crítica da realidade possa encontrar e propor caminhos e possibilidades alternativas” (SILVEIRA, 2014, p. 02, rodapé 2). Ao descrever em tons sombrios o *Establishment*, Marcuse não pretende desencorajar a oposição, mas realizar uma descrição sincera do aparato de dominação existente, permitindo um reconhecimento da sua força, mas também revelar os pontos frágeis desse todo social repressivo, mostrando que ele não é impenetrável e que apesar de toda solidez possui poucos pontos vulneráveis que podemos atacar comprometendo sua estabilidade e funcionamento.

Pesquisar um autor como Marcuse remete a uma dificuldade adicional em comparação a pesquisar um autor sistemático como Hegel, Kant ou Aristóteles. Enquanto quem pesquisa Hegel ou Kant sabe exatamente onde encontrar determinado conceito ou categoria em uma obra específica sobre o assunto, com uma seção e capítulo dedicado exclusivamente ao referido tópico, quando se pesquisa um autor ensaísta como Marcuse, se encontra os temas dispersos em sua vasta produção bibliográfica. É preciso esmiuçar toda sua bibliografia em busca de rastros sobre o assunto, sair juntando os fragmentos do tema e por

fim “montar” o assunto que estava despedaçado em vários livros, artigos, ensaios e palestras do autor. Quando o tema da pesquisa é, por exemplo, o conceito de amizade em Aristóteles, o pesquisador sabe que terá como referência principal (senão única) a *Ética a Nicômaco*, por sua vez uma pesquisa sobre qualquer assunto em Marcuse está espalhada por toda sua obra: ora explicitamente ora apenas sendo insinuado, cabendo ao pesquisador explicar muita coisa que Marcuse deixou subentendido.

Analisando a obra de Marcuse, verificamos a existência de um tema que perpassa a obra do autor da juventude até a maturidade: a noção de revolução enquanto *mudança radical* (*radical change* ou *radical transformation*). Marcuse estava preocupado em garantir uma base filosófica sólida para o marxismo para que fosse possível justificar o processo revolucionário ao mesmo tempo em que pensava a revolução como algo mais profundo do que alterações nas bases econômicas da sociedade. Para ele, a revolução implicaria em uma verdadeira mudança na essência da realidade e do ser humano, impulsionaria um novo modo de ser das coisas, com novos significados e em uma nova relação do sujeito com a realidade objetiva, em síntese, inauguraria de fato um *novo mundo* em todos os sentidos superior ao capitalista. Segundo Silva Filho,

A teoria de Marcuse estabelece elos importantes entre a concepção da história em Marx, a desumanização do homem na sociedade capitalista e a possibilidade de emancipação humana. Nesse sentido, Marcuse tenta compreender e articular a teoria crítica no contexto do materialismo histórico. Toma como pano de fundo a dimensão econômica da sociedade capitalista, porém releva a importância das categorias superestruturais como dimensões ontológicas mediadoras e geradoras da transformação, como por exemplo, as formas culturais, a ideologia, a educação etc. (SILVA FILHO, 2011, p. 3-4).

Partindo das considerações aqui expostas, elegemos como **objeto de pesquisa** a noção de mudança radical na teoria crítica de Herbert Marcuse, tendo como **objetivo geral** explicar a noção de mudança radical que perpassa a teoria crítica do filósofo Herbert Marcuse em relação à sociedade industrial avançada. Analisamos a obra do pensador frankfurtiano, focando nos escritos posteriores a década de 1940, tentando identificar o conceito que está disperso em sua vasta produção bibliográfica, demonstrando que a filosofia de Marcuse possui um compromisso sério com a prática e tenta constantemente encontrar alternativas ao *Status quo*, pensando em táticas e estratégias que permitam à oposição radical superar o sistema capitalista, por mais sólido e estável que ele pareça estar.

Como **objetivos específicos** que nos possibilitem alcançar nosso objetivo geral, pretendemos o que se segue. (1) Abordar quais são as forças de oposição que existem na sociedade atual capazes de transformá-la, quais suas perspectivas e como o capitalismo se

articula para contê-las e manter a coesão e consenso necessário para sua perpetuação; (2) debater a proposta de Marcuse acerca da possibilidade de um novo princípio de realidade como parte de uma “nova subjetividade” que não só *quer*, mas *deseja* a revolução através da interpretação filosófica que ele faz da psicanálise freudiana. Veremos como a noção de subjetividade se desenvolveu no discurso filosófico da modernidade e que via Heidegger e Husserl influenciaram na noção de *a priori* histórico de Marcuse; (3) mostrar como Marcuse relacionou teoria e prática debatendo questões de estratégia e táticas, dialogando com os novos agentes sociais que identificaram na sua filosofia a abordagem capaz de guiar e fundamentar suas atitudes radicais. Com isso, mostraremos a estratégia revolucionária sugerida por Marcuse em um contexto de estabilidade capitalista e de contrarrevolução permanente. Cada objetivo específico será tratado detalhadamente em cada capítulo da presente tese.

A filosofia de Marcuse se revela atual e importante para todos e todas que acreditam que uma vida melhor é possível e que o capitalismo com todas suas injustiças e perversidades não é peremptório, mas que assim como tudo que é obra da ação humana é passível de ser desfeito por quem o fez, isto é, por nós mesmos. Sua teoria crítica é uma mensagem de esperança em meio a um contexto que se esforça por limitar nossa imaginação e pensamento e nos fixar em uma realidade que se pretende eterna e imutável, mas não é.

## 2 CAPÍTULO I: RECOMPOSIÇÃO DA OPOSIÇÃO RADICAL

*Um mundo como este não pode ser modificado por meio disso ou daquilo, mas unicamente mediante o seu desaparecimento.*  
(Herbert Marcuse, *Sobre o caráter afirmativo da cultura*)

Para Marx a história não acontece independentemente da ação e consciência humana, ela é resultado da ação dos sujeitos coletivos, mas tais sujeitos não atuam como bem entendem e muito menos nas condições ideais, “os homens fazem sua própria história, mas não o fazem como querem, nem a fazem sob as circunstâncias de sua escolha e sim sob aquelas com que se defrontam diretamente” (MARX; ENGELS, S/D, p. 203). Para Marx e Engels, a história se desenvolve através de uma dinâmica social caracterizada pela luta de classes, em que as classes e grupos sociais antagônicos se enfrentam visando fazer valer seus interesses e impor sua vontade e seus projetos societários ao conjunto da sociedade, “até hoje a história de todas as sociedades que existem até nossos dias tem sido a história das *lutas de classes*” (MARX; ENGELS, S/D, p. 21, grifo nosso).

O conflito social não foi inventado e nem é incentivado pelo marxismo, mas apenas foi identificado e explicado, sendo a luta de classes um “fato social”, para falar como Durkheim, algo que existe e acontece independente do nosso querer ou opinião pessoal (DURKHEIM, 1974, p. 04-05). Marx diz que a descoberta da luta de classes não foi mérito dele, mas dos historiadores e economistas burgueses que o antecederam, admitindo que seu acerto foi o de perceber que este conflito é determinado pelas condições materiais de existência, isto é, pelo modo de produção subjacente as relações intersubjetivas. Diz ele,

No que se refere a mim, não me cabe o mérito de haver descoberto nem a existência das classes, nem a luta entre elas. *Muito antes de mim, historiadores burgueses já haviam descrito o desenvolvimento histórico dessa luta entre as classes e economistas burgueses haviam indicado sua anatomia econômica.* O que eu trouxe de novo foi: 1) *demonstrar que a existência das classes está ligada somente a determinadas fases de desenvolvimento da produção;* 2) que a luta de classes conduz, necessariamente, à ditadura do proletariado; 3) que essa ditadura nada mais é que a transição para a abolição de todas as classes e para uma sociedade sem classes (MARX, 1963, p. 253-54, grifo nosso).

De um lado temos uma classe social responsável por produzir a riqueza social com seu trabalho e de outro uma classe social que vive da exploração do trabalho da primeira, ou seja, uma classe dominante e uma classe dominada, “homem livre e escravo, patrício e plebeu, barão e servo, mestre de corporação e companheiro, numa palavra, *opressores e oprimidos*, em constante oposição” (MARX; ENGELS, S/D, p. 22). Em todas as sociedades

em que a desigualdade social existiu, ocorreu essa luta de classes. Ora tal conflito é explícito e desemboca em tentativas de resolução violenta, como nas revoltas de escravo da antiguidade e nas revoluções burguesas modernas, ora tal conflito é menos intenso e perceptível, mas continua latente e prestes a se manifestar<sup>15</sup>.

A classe social de um sujeito é uma condição objetiva e é determinada pela posição que ele ocupa no processo produtivo. No caso do modo de produção capitalista, encontramos duas grandes classes sociais que polarizam a sociedade<sup>16</sup>, de um lado os proprietários dos meios de produção, a **burguesia**, e de outro uma massa de indivíduos que privados de tudo, não possuem nada para oferecer no mercado a não ser sua força de trabalho em troca de um salário, o **proletariado**<sup>17</sup>. Entre estes dois grandes sujeitos coletivos da sociedade capitalista orbitam um conjunto de grupos sociais que não são burgueses nem proletários, mas camponeses, classes médias, o lumpemproletariado, etc., além do fato de haver frações de classe que exprimem contradições existentes no interior de cada classe social particular.

A partir do momento em que as classes sociais tomam consciência de si<sup>18</sup>, coisa que a classe dominante geralmente faz primeiro que a classe dominada, elas se organizam politicamente ou para manter seus privilégios e sua dominação política e econômica, como é o caso das classes dominantes de todas as épocas, ou elas se organizam para diminuir o fardo da exploração, conquistar direitos ou derrotar e suplantam seus exploradores, estabelecendo uma nova forma de sociabilidade que atenda seus interesses e expectativas. Foi o que a burguesia fez quando teve oportunidade e desalojou a aristocracia agrária do poder e criou uma sociedade a sua imagem e semelhança<sup>19</sup>.

As duas grandes classes sociais que polarizam a sociedade atual tentam cada qual ao seu modo cooptar os setores intermediários e convencê-los a somar forças com ela e constituir seja uma força social de contenção, seja uma força social de oposição, gerando uma

---

<sup>15</sup> “Tem vivido numa guerra ininterrupta, ora franca, ora disfarçada; uma guerra que terminou sempre, ou por uma transformação revolucionária da sociedade inteira, ou pela destruição das suas classes em luta” (MARX; ENGELS, S/D, p. 22).

<sup>16</sup> “A sociedade divide-se cada vez mais em dois vastos campos opostos, em duas grandes classes sociais diametralmente opostas: a burguesia e o proletariado” (MARX; ENGELS, S/D, p. 22).

<sup>17</sup> Em uma nota de rodapé para a edição inglesa de 1888 do *Manifesto comunista*, Engels define sucintamente a burguesia e o proletariado nos seguintes termos, cito, “por burguesia compreende-se a classe dos capitalistas modernos, proprietários dos meios de produção social, que empregam o trabalho assalariado. Por proletários, compreende-se a classe dos trabalhadores assalariados modernos que, privados de meios de produção próprios, se veem obrigados a vender sua força de trabalho para poder existir” (MARX; ENGELS, S/D, p. 21, rodapé 1).

<sup>18</sup> Tornam-se uma “classe para si mesma” (MARX, 2009, p. 190).

<sup>19</sup> “Na história da burguesia, devemos distinguir duas fases: aquela durante a qual a burguesia se constituiu em classe, sob o regime da feudalidade e da monarquia absoluta, e aquela em que, já constituída em classe, derrubou a feudalidade e a monarquia para fazer da sociedade uma sociedade burguesa” (MARX, 2009, p. 190).

“ambiguidade fundamental”, a saber, “a de que a sociedade industrial avançada é capaz de conter a mudança qualitativa” e “a de que existem forças e tendências que podem romper essa contenção e implodir a sociedade” (MARCUSE, 2015a, p. 35). As forças sociais dispostas a preservar o *Status quo* constituem setores sociais conservadores que atuam como forças de contenção cujo objetivo é dificultar e impedir a mudança social qualitativa. Por sua vez as forças sociais empenhadas em mudar a sociedade, “as forças que se *opõem* ao sistema” (MARCUSE, 2015a, p. 33), são chamadas por Marcuse de forças de oposição, e podem tanto ser moderadas quanto radicais. A oposição moderada não tem interesse em suplantar o capitalismo, mas em melhorar sua condição no interior do sistema, reformando-o ao invés de destruí-lo, “desempenham o papel de partidos de oposição legal, ‘condenados’ a ser não-radical” (MARCUSE, 2015a, p. 57). É uma oposição que admite que o estado de coisas existente não seja o melhor possível, mas que prefere manter as coisas como estão, melhorando o que pode, ao invés de arriscar uma alteração substancial imprevisível. A oposição radical<sup>20</sup>, por sua vez, é uma oposição sem nenhum interesse em preservar o *Status quo*, seu empenho é o de demolir o capitalismo, superando-o. Seu objetivo é o que Marcuse define como uma “mudança social radical”.

Para Marcuse, as mudanças estruturais ocorridas no modo de produção capitalista no decorrer do século XX acarretaram em uma *recomposição da oposição* que não é mais a mesma existente na época em que Marx e Engels desenvolveram suas concepções materialistas. **Neste capítulo** abordaremos quais são as forças de oposição existente no interior da sociedade atual e quais suas perspectivas, mas também como o sistema capitalista desenvolvido se articula para contê-la e garantir a coesão e consenso social necessário para se perpetuar.

## 2.1 Mudanças no caráter do trabalho e na atitude e consciência do trabalhador

Segundo Marcuse, na sociedade industrial avançada ocorreu uma alteração substancial tanto no ser quanto na consciência social da classe trabalhadora e, além disso, alguns prognósticos decisivos de Marx e Engels não se concretizaram. Ambos acreditavam que a tendência era que a luta de classes se acirrasse devido à proletarização crescente da sociedade, a pauperização e pela constante substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto

---

<sup>20</sup> Vide Marcuse (1973, p. 53-55), em que ele utiliza com frequência o termo, mas também em *Um ensaio para a libertação* (1977). Em ambos os textos, Marcuse parece tratar como sinônima oposição radical e nova esquerda, como também sugere Anderson (2019, p. 21).

(maquinário) que ocasionaria não só o desemprego como a queda tendencial na taxa de lucro. Ocorre que apesar da crescente mecanização da produção industrial, ampliação do número de assalariados e o aumento da desigualdade social, não ocorreu a esperada radicalização da classe trabalhadora, assim como a luta de classes ao invés de se acirrar, acabou arrefecendo. As crises foram em certa medida administradas e o proletariado passou por uma transformação sociopolítica decisiva<sup>21</sup> nas regiões mais desenvolvidas do capitalismo<sup>22</sup>. Os fatores descritos por Marcuse como causas dessa mudança no perfil da classe trabalhadora são os seguintes: (1) A mecanização da produção; (2) Acréscimo do número de trabalhadores empregados no setor terciário; (3) A integração social e cultural da classe trabalhadora ao *Status quo*; e (4) Atenuação do caráter negativo dos trabalhadores no interior do capitalismo<sup>23</sup>.

A mecanização da produção industrial acarretou a diminuição da quantidade de força de trabalho humano empregada no setor secundário, pois uma parcela do trabalho anteriormente feito por mão-de-obra humana passou a ser substituído por máquinas. Para Marcuse, tal fato tem importância decisiva para a teoria e a prática marxista, pois apesar de Marx não restringir o conceito de trabalho ao de trabalho fabril, para ele, o proletariado industrial era a classe (ou pelo menos a parcela majoritária da classe) protagonista do processo de mudança social<sup>24</sup>. Quando a teoria marxista foi originalmente elaborada no século XIX, a industrialização ainda era incipiente e as indústrias ainda estavam se expandindo e progredindo para além dos grandes centros capitalistas localizados principalmente na Inglaterra e em menor grau na França. Mesmo no final do século XIX, quando outros países, como a Alemanha e Estados Unidos, haviam se convertido em potências industriais, a maior

---

<sup>21</sup> “As classes trabalhadoras nas áreas avançadas da civilização industrial estão sofrendo uma transformação decisiva” (MARCUSE, 2015a, p. 59).

<sup>22</sup> E, atualmente, como prognosticou Marcuse, a tendência é que as características anteriormente existentes no capitalismo das sociedades avançadas se generalizem entre as sociedades periféricas do sistema. Na época, Marcuse disse que “há amplas áreas em que as tendências descritas não prevalecem”, mas retificou que “não prevalecem *ainda*” (MARCUSE, 2015a, p. 37, grifo do autor), pois a propensão era que tais características sociais se espalhassem para “regiões do mundo menos desenvolvidas e até mesmo pré-industriais” (MARCUSE, 2015a, p. 37).

<sup>23</sup> Marcuse destaca e enumera estes quatro fatores das páginas 59 a 67 de *O Homem Unidimensional* (2015a).

<sup>24</sup> Por conta da importância atribuída por Marx e Engels ao proletariado industrial na direção do processo revolucionário e na construção do socialismo, quando ocorre o decréscimo da quantidade de trabalhadores empregados no setor secundário, alguns autores passaram a defender que a teoria marxista estaria obsoleta, pois a realidade não seria mais compreensível por seus conceitos e categorias analíticas e, conseqüentemente, seu projeto político havia se tornado inviável ou pelo menos deveria ser revisado. É o caso dos teóricos do fim do trabalho ou da sociedade pós-industrial, como André Gorz, Daniel Bell, Jürgen Habermas, Maurizio Lazzarato e Antonio Negri, para citar os mais conhecidos. Os autores citados defendem, cada um a sua maneira, o fim da centralidade do trabalho e o advento de sociedades pós-industriais. Para maiores detalhes, indicamos Santos (2013, p. 21-34) e Antunes (2006, p. 81-101). Segundo Marcuse, a noção de sociedade pós-industrial “é altamente e completamente ideológica e equivale a uma falsificação dos fatos. O conceito ideológico de uma sociedade pós-industrial serve para mascarar e ocultar a estrutura de poder real que governa o estágio atual do capitalismo” (MARCUSE, 2015b, 14).

parte da população ainda vivia e trabalhava no campo<sup>25</sup>, e nas cidades apesar de muito trabalho nas fábricas já ser feito por máquinas, o dispêndio de energia humana na produção de mercadorias ainda era considerável. Neste cenário em que a quantidade de operários fabris crescia vertiginosamente, desempenhava jornadas de trabalho estonteantes e se organizava em sindicatos e partidos, parecia evidente para Marx e Engels que esta classe social é que desempenharia o papel de sujeito revolucionário na superação do capitalismo. Com a mecanização, não só a quantidade de operários fabris decresce como sua importância política tende a diminuir, obrigando a teoria marxista a se atualizar. Diz Marcuse, cito,

Esta evolução tem grande impacto sobre o conceito marxista de trabalhador (proletário). Para Marx, o proletário é, *primordialmente, o trabalhador braçal que gasta e esgota sua energia física no processo de trabalhar, até mesmo se trabalha com máquinas*. A compra e o uso dessa energia física, em condições sub-humanas, para a apropriação privada da mais-valia, traziam consigo os revoltantes aspectos desumanos da exploração; a noção marxista denuncia a dor física e a miséria do trabalho. Este é o elemento material, tangível da escravidão e alienação salarial – a dimensão psicológica e biológica do capitalismo clássico (MARCUSE, 1969a, p. 42, grifo nosso).

Em uma sociedade não capitalista a substituição da mão-de-obra humana por máquinas poderia ser um fenômeno positivo, pois implicaria na diminuição do tempo de trabalho socialmente necessário, liberando os indivíduos para a execução de outras atividades menos cansativas e mais criativas. O próprio Aristóteles reconhecia que se caso os instrumentos trabalhassem por conta própria, sem necessidade do manuseio humano, que até mesmo a escravidão poderia deixar de existir<sup>26</sup>. No entanto, em uma sociedade capitalista o que poderia ser benéfico torna-se o seu oposto, tendo efeitos nocivos para a classe trabalhadora. Quando surge uma nova máquina industrial capaz de realizar o trabalho de vinte operários, ao invés dessas pessoas serem liberadas do trabalho e poderem usufruir do seu tempo livre, o que sucede é elas serem substituídas por máquinas e ficarem desempregadas. Em suma, no contexto capitalista a mecanização do trabalho manual não é vantajosa para os trabalhadores, mas por outro lado a burguesia não pode mecanizar toda a produção e se desfazer do proletariado, pois o capital necessita do trabalho vivo como um vampiro precisa de sangue<sup>27</sup>, afinal é dele que deriva não só a mais-valia, mas também o mercado consumidor

<sup>25</sup> Vide o capítulo 12 - “A cidade, a indústria, classe trabalhadora” da obra *A Era do Capital*, de Hobsbawm (1988b), principalmente das páginas 217 a 220.

<sup>26</sup> “Pois se cada instrumento pudesse realizar seu trabalho obedecendo ou antecipando a vontade de outros, como as estátuas feitas por Dédalo ou os tripodes giratórios de Hefesto, os quais, diz o poeta, ‘sozinhos entravam na assembleia dos deuses’, se, da mesma maneira, a lançadeira do tear tecesse sozinha e a palheta tocasse a lira, os manufatureiros não precisariam de trabalhadores, nem os senhores precisariam de escravos” (ARISTÓTELES, 2004, p. 149).

<sup>27</sup> “O capital é trabalho morto, que, como um vampiro, vive apenas da sucção de trabalho vivo, e vive tanto mais quanto mais trabalho vivo suga” (MARX, 2013, p. 307).

de suas mercadorias. Daí o capitalismo ter que sustar o próprio progresso tecnológico que ele incita, afinal a existência de assalariados é vital para a continuidade desse sistema econômico.

A mecanização do trabalho tem como consequência uma maior exigência em relação ao trabalho realizado, pois diante da constante ameaça de desemprego os ainda empregados devem se provar constantemente úteis para a empresa, deste modo evitando a demissão. Por conseguinte o aumento extraordinário do exército industrial de reserva e a ameaça permanente do desemprego tem um efeito perverso na consciência do trabalhador, uma vez que “na presente situação, os *traços negativos da automação são predominantes: aceleração do trabalho, desemprego tecnológico, fortalecimento da posição da direção, crescente impotência e resignação por parte dos trabalhadores*” (MARCUSE, 2015a, p. 63, grifo nosso).

Como dissemos o capital não pode prescindir do trabalho e diante do decréscimo do número de trabalhadores empregados na indústria, é preciso realocar a mão-de-obra substituída por máquinas para novos postos de trabalho. Mas por qual motivo o capital precisa do trabalho vivo? Não seria melhor para o capitalismo que cada vez mais máquinas substituíssem o trabalho humano, com isso diminuindo os gastos com a folha de pagamento? Aparentemente sim, mas como o modo de produção capitalista é contraditório, nem tudo que parece é. Na teoria marxista o lucro da burguesia é determinado pelo capital total e a taxa de mais-valia, sendo o capital total a soma do capital constante (maquinário, matéria prima, conserto de máquinas, manutenção etc.) com o capital variável (os gastos efetuados com salários) e a mais-valia a diferença entre o trabalho necessário e o trabalho não pago realizado pelo trabalhador assalariado. Com o progresso tecnológico e a crescente mecanização do trabalho ocorre o aumento do percentual de capital constante em relação ao capital variável e este último tende a diminuir e com isso a mais-valia extraída diminui e consequentemente os lucros,

A tendência progressiva da taxa geral de lucro a cair é, portanto, apenas uma expressão peculiar ao modo de produção capitalista para o desenvolvimento progressivo da força produtiva social de trabalho. [...] Como *a massa de trabalho vivo empregado diminui sempre em relação à massa de trabalho objetivado*, posta por ele em movimento, isto é, o meio de produção consumido produtivamente, assim também a parte desse trabalho vivo que não é paga e que se objetiva em mais-valia tem de estar numa proporção sempre decrescente em relação ao volume de valor do capital global empregado. Essa relação da massa de mais-valia com o valor do capital global empregado constitui, porém, a taxa de lucro, que precisa, por isso, cair continuamente (MARX, 1985-86, p. 164, grifo nosso)<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> Diz Santos (2013, p. 124): “Com Marx, compreendemos que a parte variável do capital se torna cada vez menor quando comparada à parte constante”.

Para Marx a queda tendencial da taxa de lucro é uma “lei” do capitalismo derivada de suas próprias contradições internas, mas que não funciona como uma lei natural inexorável, podendo ser contrabalançada pelos capitalistas através das,

Famosas contra tendências, especialmente o impulso para intensificar ainda mais a produtividade do trabalho. Também a busca por novos locais e regiões para investir, uma ampla política imperialista e, mais uma vez, benefícios, benefícios temporários, a serem pagos pelos conflitos crescentes entre as potências imperialistas e pelas crises e depressões econômicas recorrentes (MARCUSE, 2015b, p. 38)<sup>29</sup>.

Esta seria a explicação clássica da teoria marxista, mas que para Marcuse já estaria em certa medida saturada e insuficiente para explicar as condições do capitalismo tardio e por isso ele defende a existência de uma contra tendência inédita que está atalhando a queda tendencial da taxa de lucro e concedendo uma sobrevida ao modo de produção capitalista, a saber, a ampliação da produção de serviços e do número de trabalhadores empregados no setor terciário<sup>30</sup>. Diz ele, “tenho plena consciência de que o conceito de serviços, ou o famoso setor terciário de produção, está aberto a críticas. (...) mas acredito que ele pode ser e até deve ser utilizado, para perceber a mudança que está acontecendo” (MARCUSE, 2015b, p. 39)<sup>31</sup>.

Com a mecanização do setor secundário, outros postos de trabalho precisam ser abertos para empregar a mão-de-obra desempregada da indústria e com isso cresce o número de trabalhadores administrativos e prestadores de serviço no processo produtivo paralelo ao declínio do emprego no setor secundário. O capital cria novas formas de trabalho no setor de serviços e na parte administrativa para atender novas demandas e aumentar “o número de trabalhadores fora das frentes de produção” (MARCUSE, 2015a, p. 61), ocasionando uma modificação na composição da classe trabalhadora<sup>32</sup>.

Marcuse afirma que as modificações no mundo do trabalho não implicam na

<sup>29</sup> “There are famous counter-tendencies, especially the drive to further intensify the productivity of labor. Then the search for new dimensions and regions of investment, an extensive imperialist policy, and again, benefits, temporary benefits, to be paid for by the increasing conflicts between the imperialist powers and by recurring economic crises and depressions” [Texto original].

<sup>30</sup> Vide Marcuse (2015b, p. 39; 2015a, p. 61; 1973, p. 19).

<sup>31</sup> “I’m fully aware of the fact that the concept of services, or famous tertiary sector of production, is open to criticism. (...) but i still believe that it can be used and even must be used, in order to understand the change that has been taking place” [Texto original].

<sup>32</sup> “O caráter cada vez mais tecnológico da produção tende a reduzir a distância entre o trabalho mental e físico e se expressa no crescimento proporcional da força de trabalho de colarinho branco em comparação com a de colarinho azul” (“The increasingly technological character of production, which tends to reduce the gap between mental and physical labor and which is expressed in proportional growth of the white collar labor force compared with the blue collar labor force”) (MARCUSE, 2015b, p. 39).

criação de uma suposta “nova classe trabalhadora”<sup>33</sup> ou em um “adeus ao trabalho”, mas constitui a proletarização de parcelas crescentes da população que antes não estavam submetidas ao trabalho assalariado, como é o caso dos profissionais liberais de classe média<sup>34</sup>. Os antigos profissionais liberais como o contador, engenheiro, advogado ou o médico, detinham seus próprios meios de subsistência, mas agora são trabalhadores assalariados de escritórios, clínicas e construtoras, deixando de trabalhar para si e “tornando-se servidoras do capital, ocupadas na criação da mais-valia, ao mesmo tempo em que permanecem separados do controle dos meios de produção” (MARCUSE, 1973, p. 18). Em outras palavras, o que ocorre não é o surgimento de uma nova classe trabalhadora ou o fim da sociedade centrada no trabalho, mas que a “classe trabalhadora de hoje está  *muito mais ampliada*” (MARCUSE, 1973, p. 19, grifo nosso). do que no tempo de Marx e Engels. Não é só o semianalfabeto que desempenha trabalho manual na construção civil ou na indústria que é proletarizado, mas atualmente o trabalhador intelectual com um bom nível de escolaridade (mesmo superior) também está sujeito à exploração capitalista.

Na medida em que a ciência se tornou uma força produtiva indispensável para o modo de produção capitalista, os cientistas também foram obrigados a se submeter à lógica do capital e vender sua força de trabalho em troca de um salário ao serem separados dos meios de produção. Por mais bem pago que os técnicos e cientistas sejam, sua condição socioeconômica é de assalariado e objetivamente compõem a classe trabalhadora, ampliando as parcelas da população que engrossam o proletariado, confirmando o diagnóstico de Marx e Engels da crescente proletarização da sociedade.

O setor terciário sempre foi parte do modo de produção capitalista, mas ocupava um papel marginal comparado ao setor secundário e ao setor primário. Os trabalhos neste setor da economia visam complementar a produção industrial e agrícola, tornando o ciclo produtivo viável ao transportar as mercadorias, divulgá-las, gerenciar a produção, manter a comunicação entre as cadeias produtivas, em síntese, é todo um conjunto de atividades indispensáveis para o funcionamento do capitalismo, mas que não são necessariamente produtivas, sendo contabilizada como gastos e não como um trabalho produtivo, como é o caso do trabalho no setor secundário. Para Marx, apesar do trabalho no setor de serviços ser

<sup>33</sup> Segundo Marcuse, “o conceito de uma nova classe trabalhadora é altamente ideológico” (“the concept of the new working class is highly ideological”) (MARCUSE, 2015b, p. 46).

<sup>34</sup> “O que está realmente acontecendo neste estágio do desenvolvimento capitalista não é o surgimento de uma nova classe trabalhadora, mas uma vasta ampliação da classe trabalhadora, uma ampliação até estratos das classes médias que, em estágios anteriores do capitalismo, haviam sido independentes” (“What is actually happenig at this stage of capitalist development is not the emergence of a new working class but a vast extension of the working class, an extension of the working class to strata of the middle classes wich at previous stages of capitalism have been independente”) (MARCUSE, 2015b, p. 46).

indispensável no capitalismo e poder ser explorado como qualquer trabalho assalariado, a quantidade de mão-de-obra empregada nesse setor era diminuta e considerada improdutivo, de maneira que no seu entendimento “deve-se pôr de lado esses trabalhos e trata-los somente a propósito do trabalho assalariado que não é simultaneamente produtivo” (MARX, 2004, p. 116). Todavia, a realidade mudou e o que era válido na época de Marx, não o é necessariamente nos dias de hoje. Nesse sentido é que Marcuse supõe que para evitar a implosão do sistema pela queda tendencial da taxa de lucros, que no capitalismo tardio a mão de obra empregada no setor de serviços não só foi aumentada, mas também que os trabalhadores deste setor da economia atualmente são produtivos, isto é, produtores de mais-valia.

No interior da teoria marxista não existe consenso acerca do tipo de trabalho existente no setor terciário, pois não há uma definição clara no texto de Marx que afirme que a produção de serviços é trabalho improdutivo ou é trabalho produtivo, havendo ambiguidade na sua perspectiva sobre o tema. Por conta disso existem interpretes que defendem que é possível definir o funcionário do setor de serviços como produtor de mais-valia diante da ampliação deste setor da economia e do número de pessoas empregadas nele<sup>35</sup>, mas também existem aqueles que mesmo admitindo a diminuição da participação do setor secundário no conjunto da economia e o decréscimo da quantidade de mão-de-obra empregada nele, não aceitam os argumentos de que o trabalho imaterial realizado no setor terciário seja caracterizado como produtivo<sup>36</sup>. Marcuse está entre os que admitem a tese de que com as

---

<sup>35</sup> É o caso de Santos (2013, p. 109) que argumenta que o caráter produtivo de um trabalho não depende da “fisicidade do seu resultado”. Para ele, o trabalho imaterial realizado no setor terciário não é improdutivo por não ser manual e material e que o fato de Marx não haver dado destaque ao produtor de serviços não permite a interdição da atribuição do caráter produtivo ao setor. Segundo ele, Marx não diz que o trabalho imaterial que produz serviços é improdutivo, mas que, naquele contexto (século XIX), o papel diminuto do setor na economia capitalista permitia deixá-lo de lado e focar no trabalho manual e material realizado na indústria, ou seja, era algo conjectural e não um aspecto necessário do modo de produção capitalista. Diz ele, “dadas as *configurações conjecturais de seu tempo*, no *Capítulo VI inédito de o Capital*, Marx afirmou que as atividades imateriais deveriam ser colocadas de lado na análise quando o conjunto da produção capitalista é considerado. Comparada à produção material, a *produção imaterial era insignificante no período em que viveu o autor*. Apesar disso, sua teoria, há cerca de um século e meio percebeu a *possibilidade de o trabalho imaterial produzir mais-valia*” (SANTOS, 2013, p. 108, grifo nosso).

<sup>36</sup> É o caso de Antunes (1999). Na sua perspectiva, apesar da classe trabalhadora (o proletariado) não poder ser limitada aos trabalhadores produtivos, são estes os protagonistas da classe, tendo “um papel de *centralidade no interior da classe trabalhadora*, encontrando no proletariado *industrial* o seu *núcleo principal*” (p. 102, grifo nosso). Mesmo advogando uma noção ampliada de classe trabalhadora, visando incluir todos os tipos de trabalhadores, sejam eles assalariados ou informais, para ele, o único trabalho produtivo é o que ocorre no setor primário e principalmente secundário. Nesse sentido, sua definição de trabalhador enquanto “classe que vive do trabalho” engloba os trabalhadores produtivos (principais) e o “também os trabalhadores improdutivos, aqueles cujas formas de trabalho são utilizadas como *serviços*, seja para uso público ou capitalista, e que não se constituem como elemento vivo do processo de valorização do capital e de criação de mais-valia. São aqueles em que, segundo Marx, o trabalho é consumido como valor de uso e não como trabalho que cria valor de troca. O trabalho improdutivo abrange um amplo leque de assalariados, desde aqueles inseridos no setor de serviços,

mudanças no mundo do trabalho ocorridas no capitalismo desenvolvido que o trabalho realizado no setor terciário seja considerado produtivo.

Quais os argumentos de Marcuse para justificar sua tese? Primeiro ele reafirma a contradição que o capitalismo engendra ao mecanizar cada vez mais a produção industrial, conforme o esquema marxista clássico, diz ele,

A mudança tecnológica tende a eliminar a máquina enquanto instrumento individual de produção, como ‘unidade absoluta’, parece *cancelar a noção marxiana de ‘composição orgânica do capital’ e, com ela, a teoria da criação da mais-valia*. De acordo com Marx, a máquina nunca cria valor, mas meramente transfere seu próprio valor para o produto, enquanto *a mais-valia permanece sendo o resultado da exploração do trabalho vivo*. (...) Hoje a automação parece *alterar qualitativamente a relação entre o trabalho morto e o trabalho vivo* (MARCUSE, 2015a, p. 62, grifo nosso).

A crescente mecanização do setor secundário põs para o sistema capitalista um problema a ser resolvido, porquanto se apenas o trabalho vivo produz valor, como o capitalismo irá se sustentar com a mecanização e a crescente substituição do trabalho vivo pelo trabalho morto na indústria? Para Marcuse é preciso admitir que “na dinâmica interna do capitalismo avançado o conceito de trabalho produtivo é necessariamente ampliado e, concomitantemente, o da própria classe trabalhadora” (MARCUSE, 1973, p. 18). Na sua concepção o capitalismo deve ser entendido como um sistema econômico que se baseia na exploração do trabalho enquanto tal e não apenas na exploração do trabalho material e que todo e qualquer tipo de trabalho é passível de extração de mais-valia, conquanto que seja submetido à lógica do capital e é por isso que “o processo de realização do capital atrai camadas cada vez mais extensas da população para a sua órbita – excede os limites da classe trabalhadora operária” (MARCUSE, 1973, p. 20-21).

Para que um trabalho seja considerado produtivo, argumenta Marcuse, é necessário que ele produza mais-valia, independentemente do tipo de trabalho que está sendo feito, se é manual ou intelectual, se o resultado é uma produção material ou imaterial, pois ele considera produtivo todo e qualquer trabalho que enriqueça o explorador do trabalho alheio. Ou seja, o trabalho produtivo não se restringe ao que resulta em um produto palpável, como um prédio ou um automóvel, mas qualquer um que gere lucro para o capitalista, pois o valor não é uma coisa, mas uma *relação social* e nesse sentido não possui necessariamente uma expressão empírica, como fala Marx,

Em direta oposição à palpável e rude objetividade dos corpos de mercadorias, não se

---

bancos, comércio, turismo, serviços públicos etc., até aqueles que realizam atividades nas fábricas, mas *não criam diretamente valor*” (p. 102, grifo nosso).

encerra nenhum átomo de matéria natural na objetividade de seu valor. Podemos virar e revirar uma mercadoria como queiramos, como coisa de valor ela permanece imperceptível. Recordemo-nos, entretanto, que *mercadorias apenas possuem objetividade de valor na medida em que elas sejam expressões da mesma unidade social de trabalho humano, pois sua objetividade de valor é puramente social e*, então, é evidente que ela pode aparecer apenas numa relação social de mercadoria para mercadoria (MARX, 1985, p. 53, grifo nosso).

Para que a hipótese de Marcuse de que o trabalho no setor terciário é produtivo seja considerada válida, precisamos retomar ao texto de Marx e verificar que em nenhum momento ele restringe o trabalho produtivo ao que é executado manualmente e que resulta em um objeto material, como uma peça de automóvel ou uma vestimenta. Segundo Marx, “O fato de que o mais-valor tem de se expressar em um produto material é concepção rudimentar que ainda figura em Adam Smith” (MARX, 2011, p. 259). Tendo isso em mente, Marcuse afirma nas *Conferências de Paris de 1974* que existem duas concepções de trabalho produtivo: a de Adam Smith e a de Marx. Para o primeiro, diz Marcuse, “trabalho produtivo é somente o trabalho despendido na fabricação de bens materiais (...). Qualquer outro trabalho, Adam Smith chama de improdutivo. De acordo com essa concepção, é óbvio que todo o trabalho gasto na produção de serviços seria trabalho improdutivo” (MARCUSE, 2015b, p. 39)<sup>37</sup>. Por sua vez, a concepção marxista de trabalho produtivo seria menos restritiva, abrangendo o trabalho intelectual e imaterial excluído da definição smithiana, envolvendo “todo trabalho que produz mais-valia e é apropriado pelo capitalista, *independente* da atividade que está sendo feita” (MARCUSE, 2015b, p. 39, grifo nosso)<sup>38</sup>.

Para o marxismo, valor não é algo empírico, mas uma relação social e por isso ele resulta de relações de exploração entre uma classe proprietária dos meios de produção que “compra” a força de trabalho de outra classe em troca de um salário e esta classe que trabalha para outra e produz mercadorias que serão vendidas no mercado e aumentam a riqueza do seu empregador<sup>39</sup>. Conclusão, “os atores são trabalhadores produtivos *não porque produzem o espetáculo, mas porque aumentam a riqueza de seu empregador*. Todavia, para essa relação, é absolutamente *indiferente* o tipo de trabalho que é realizado (...)” (MARX, 2011, p. 259). Em síntese, no capitalismo o que importa é que a mercadoria produzida, independente de qual tipo for, seja vendível e gere retorno para o explorador e apropriador do trabalho alheio<sup>40</sup>.

<sup>37</sup> “That labor which is spent in manufacturing material goods (...). All other labor Adam Smith calls non-productive. According to this concept, of course, all labor spent in producing services would be non-productive labor” [Texto original].

<sup>38</sup> “Means all labor which yields surplus value appropriated by the capitalist in productive labor regardless in what activity it is being spent”. Tradução levemente modificada.

<sup>39</sup> “O valor depende da organização social do trabalho em um modo de produção determinado: o modo de produção especificamente capitalista” (SANTOS, 2011, p. 51).

<sup>40</sup> Pois, “enquanto a mercadoria não é vendida, a mais-valia não se realiza” (SANTOS, 2013, p. 127).

Segundo Marcuse, para que o trabalho no setor terciário se torne efetivamente produtivo, o capitalismo avançado promove a demanda constante por bens supérfluos, além de produzir mercadorias com uma qualidade pior e uma durabilidade cada vez menor. Nos primórdios do capitalismo, como percebeu Max Weber, o ascetismo puritano desempenhou um papel relevante ao incentivar a poupança, a parcimônia e a condenação da ostentação, estimulando uma cultura da contenção de gastos que fazia com que o consumo fosse muitas vezes limitado ao estritamente necessário, por conta disso se priorizava a compra de mercadorias duradouras para adiar ao máximo o gasto com a compra de outra. Além do mais, o mercado consumidor era bastante restrito e voltado para as classes dominantes ou para as classes médias, sendo pouca a produção voltada para atender as mínimas demandas de uma classe trabalhadora pobre. Tal quadro se alterou profundamente no decorrer do século XX, quando amplas camadas da classe trabalhadora foram incluídas como consumidoras em um mercado que começa a ofertar não apenas bens indispensáveis, mas bens frívolos e desnecessários, pois “o modo estabelecido de produção só pode se sustentar pelo constante aumento da massa de bens e serviços supérfluos” (MARCUSE, 1973, p. 27) <sup>41</sup>. Segundo Marcuse, a promoção de um estilo de vida consumista foi um dos meios encontrados pelo capitalismo para gerar empregos em setores da economia que produzem mercadorias desnecessárias para satisfazer demandas supérfluas<sup>42</sup>. Diz Marcuse,

A crescente produtividade do trabalho, acompanhada de um uso decrescente da força de trabalho humano empregada na produção de mercadorias, *requer a expansão do mercado interno*, que é a contraparte do imperialismo externo. O modo de produção estabelecido só se sustenta pelo *constante aumento da massa de bens e serviços supérfluos* que estão além da satisfação das necessidades materiais vitais (a satisfação dessas necessidades requer uma quantidade cada vez menor de tempo de trabalho), o que significa *aumentar a população consumidora* (massa de poder de compra) capaz de adquirir esses bens (MARCUSE, 1972c, p. 18-19, grifo nosso).

A oferta de luxos, comodidades e prazeres frívolos na forma de mercadorias garante não apenas o fortalecimento da dinâmica interna do capitalismo desenvolvido, mas também gera uma dominação e exploração mais confortável para parcelas consideráveis da classe trabalhadora. A inserção do proletariado no mercado consumidor permitiu que esta classe experimentasse um pouco dos prazeres oferecidas pelo capitalismo<sup>43</sup>. A quantidade de

<sup>41</sup> Vide Marcuse (2015b, p. 55).

<sup>42</sup> Nesse sentido, diz Marcuse, “o ascetismo mundano”, tão importante no desenvolvimento do capitalismo, torna-se inconveniente, pois “não se coaduna com a sociedade de consumo” (MARCUSE, 1972c, p. 18-19).

<sup>43</sup> “Na esfera do consumo, a sociedade americana atualmente tem conseguido satisfazer as necessidades materiais e culturais. Em outras palavras, ao satisfazer as necessidades que vão além das meras necessidades de subsistência de grande parte, talvez da maioria, da população, a produtividade crescente das indústrias de serviços produz cada vez mais confortos, luxos e serviços como férias organizadas, viagens e assim por diante” (“In the sphere of consumption american society today has succeeded in satisfyng material and cultural needs. In

quinhilarias tecnológicas e apetrechos que facilitam a vida nas grandes cidades não são um privilégio exclusivo das classes médias e da burguesia, sendo em parte acessíveis a uma classe trabalhadora ansiosa em consumir o mesmo (ou pelo menos algo parecido) que os estratos sociais superiores<sup>44</sup>. O consumo ostentatório, que outrora caracterizou a classe média que tentava copiar o estilo de vida burguês, se popularizou e muitos trabalhadores colaboram com o modo de produção capitalista ao se empenhar no trabalho para conseguir comprar mercadorias que muitas vezes eles não precisam apenas para ostentar socialmente<sup>45</sup>. O consumismo e o *consumo ostentário*<sup>46</sup> criam a “necessidade de comprar as mercadorias que devem ser lucrativamente vendidas e o desejo de trabalhar para a sua produção e promoção” (MARCUSE, 1969a, p. 51), mas também permitem ao proletariado se integrar ao *status quo*<sup>47</sup>.

Segundo Marcuse, as “mudanças no caráter do trabalho e dos instrumentos de produção mudam a atitude e a consciência do trabalhador que se torna manifesta na amplamente discutida ‘*integração social e cultural*’ da classe trabalhadora” (MARCUSE, 2015a, p. 63, grifo nosso).

A hipótese da integração da classe trabalhadora à sociedade capitalista foi bastante criticada e causou mal-entendidos entre os marxistas mais ortodoxos, mas Marcuse tentou contra argumentar em defesa da sua tese em mais de uma ocasião. Em *A obsolescência do Marxismo*, ele afirma que desde o final do século XIX já era visível em alguns setores da classe trabalhadora a existência de uma tendência a adaptar-se e conformar-se ao capitalismo, o que implicou em uma postura política cada vez mais reformista (e mesmo conservadora) e menos combativa, sobretudo entre a classe trabalhadora inglesa, como já havia sido notado por Engels<sup>48</sup>. Tal fato precisava ser explicado pelos marxistas e uma das mais conhecidas

---

other words, in satisfying the needs beyond the mere subsistence needs for a large part, perhaps for the majority, of the population, the increasing productivity of the service industries churns out more and more comforts, luxuries, and services like organized vacations, traveling, and so on and so on”) (MARCUSE, 2015b, p. 22-23).

<sup>44</sup> “O progresso técnico e a vasta produção de ‘artigos supérfluos’ criam e recriam, a par do mundo do trabalho alienado (na publicidade e na exibição gritante da riqueza de mercadorias), as imagens de um mundo de felicidade, satisfação, deleite e conforto que deixou de parecer um privilégio exclusivo das elites e estar, pelo contrário, ao alcance das massas” (MARCUSE, 1973, p. 28).

<sup>45</sup> “O aparato produtivo e os bens e serviços que ele produz ‘vendem’ ou impõem um sistema social como um todo” (MARCUSE, 2015a, p. 49).

<sup>46</sup> Consumo ostentatório no sentido definido por Veblen (1983, p. 35), como “consumo conspicuo”, o “consumo como prova de riqueza”.

<sup>47</sup> “(...) O trabalhador e seu chefe se divertem com o mesmo programa de televisão e visitam os mesmos lugares de lazer e descanso, (...) a datilógrafa está tão atraente quanto a filha do patrão, (...) o negro possui um Cadillac, (...) leem o mesmo jornal”, ou seja, compartilham desejos e aspirações. Porém, o fato do trabalhador está integrado ao *status quo* não significa o fim da contradição entre as classes, mas a assimilação da oposição proletária pelo capitalismo desenvolvido, de modo que “as necessidades e satisfações, que servem para a preservação do *Establishment* são partilhadas por toda a população subjacente” (MARCUSE, 2015a, p. 47).

<sup>48</sup> “É indiscutível que sua situação melhorou muito desde 1848; prova-o o fato de, há quinze anos, seus patrões estarem satisfeitos com eles e eles, com seus patrões. Constituem uma aristocracia na classe operária – conquistaram uma posição relativamente cômoda e consideram-na definitiva” (ENGELS, 2010, p. 354).

explicações para este fenômeno é a de Lênin que afirma que o reformismo no interior da classe trabalhadora decorre da influência política da chamada “aristocracia operária”. Para Lênin a aristocracia operária é resultante do suborno que a classe dominante oferece aos dirigentes políticos dos trabalhadores para que eles traíam os interesses da sua classe. Diz Lênin,

Essa camada de operários *aburguesados* ou de “aristocracia operária”, inteiramente pequenos burgueses pelo seu gênero de vida, pelos seus vencimentos e por toda a sua concepção do mundo, constitui o principal apoio da II Internacional e, hoje em dia, o principal apoio social (não militar) da burguesia. Porque *são verdadeiros agentes da burguesia no seio do movimento operário*, lugar-tenentes operários da classe dos capitalistas (*labor lieutenants of the capitalist class*), verdadeiros veículos do reformismo (LÊNIN, 2012, p. 148, grifo nosso).

Marcuse afirma que a noção de aristocracia operária dá a entender que a integração social da classe trabalhadora ao capitalismo seria de interesse apenas de um setor diminuto da mesma, o dos dirigentes da classe, e não das bases da classe trabalhadora, denotando que “a integração da classe trabalhadora no sistema capitalista interessa efetivamente apenas a alguns grupos privilegiados dos trabalhadores, os pertencentes à burocracia sindical e os que controlam os aparelhos do partido, enquanto os quadros (sic) não são submetidos a essa integração” (MARCUSE, 1972a, p. 196). Tal explicação pode ter sido válida no contexto histórico de Engels e Lênin, pois de fato no início do século XX a integração social da classe trabalhadora era de interesse fundamental dos “dirigentes” e não das “bases”, porém, atualmente segundo Marcuse, a integração social via cooptação material e cultural se generalizou de modo que ele considera essa hipótese explicativa superada, pois “a integração não continua absolutamente limitada à pequena aristocracia operária, mas se estende também aos quadros (sic)” (MARCUSE, 1972a, p. 196).

O capitalismo avançado conseguiu garantir para uma grande parte dos trabalhadores das sociedades mais desenvolvidas certo nível de conforto material o que os tornou interessados na perpetuação do sistema. Em outras palavras: o capitalismo integrou o proletariado através da entrega eficiente das mercadorias e da elevação do seu padrão de vida. Com efeito, a exploração econômica continua existindo, assim como a desigualdade social e a necessidade de realizar um trabalho alienado durante a maior parte da vida, mas em comparação com as condições de vida do assalariado do século XIX, as condições atuais são consideravelmente melhores<sup>49</sup>. A sociedade capitalista avançada descrita por Marcuse é “uma

<sup>49</sup> “Em outras palavras, este certamente não é um fenômeno meramente ideológico. Ele tem, (...), uma forte base material” (“In other words, it is certainly not merely and ideological phenomenon. It has, (...), a strong material base”) (MARCUSE, 2015b, p. 22). Segundo Paulino (2010, p. 63, grifo do autor), “o surgimento do reformismo,

sociedade que reduziu – e em suas mais avançadas áreas eliminou – a irracionalidade mais primitiva de estágios anteriores, que prolonga e melhora a vida com mais regularidade do que antes” (MARCUSE, 2015a, p. 107).

A mecanização da produção industrial, apesar de provocar desemprego tecnológico, gerou a oferta de trabalhos intelectuais menos cansativos do que o trabalho braçal desempenhado por extensas jornadas de trabalho diárias. Certo, apesar da redução da jornada de trabalho e da diminuição do cansaço ocasionado por um trabalho manual mais pesado, o trabalho alienado “permanece como uma ocupação para toda a vida, uma escravidão exaustiva, imbecilizante e desumana – sempre mais exaustiva por conta do aumento da velocidade do trabalho” (MARCUSE, 2015a, p. 60), mas ainda assim é uma rotina de trabalho menos extenuante do que a do operário fabril com uma carga horária diária de 10 a 12 horas, pois “o proletariado dos estágios anteriores do capitalismo era, na verdade, a *besta de carga*, que proporcionava pelo trabalho de seu corpo as necessidades e luxos da vida enquanto vivia na imundície e na miséria” (MARCUSE, 2015a, p. 60, grifo nosso). A exploração da qual este trabalhador era vítima era facilmente perceptível, não só pela rotina de trabalho, mas também pelo difícil acesso que ele tinha aos bens de consumo, pois ele não era tido como um potencial comprador de mercadorias, mas apenas como um “burro de carga”, o que não é o caso do prestador de serviços numa empresa de telemarketing ou de um almoxarife de um depósito que no final do mês pode usar seu salário para se divertir nos lazeres e entretenimentos administrados proporcionados pelo capitalismo ou comprando utensílios tecnológicos, como um celular novo<sup>50</sup>. Em contraste com o trabalhador fabril do tempo de Marx, “o trabalhador organizado nos setores mais avançados da sociedade tecnológica” experimente sua exploração “*menos perceptivelmente*” (MARCUSE, 2015a, p. 60, grifo nosso). e de maneira mais confortável. Diz Marcuse,

É um bom estilo de vida – muito melhor do que antes – e enquanto um bom estilo de vida, ele age contra a mudança qualitativa. Surge assim um padrão de *pensamento e comportamento unidimensional*, no qual as ideias, aspirações e objetivos que, por seu conteúdo transcendem o universo estabelecido do discurso e da ação, são ou repelidos ou reduzidos aos termos deste universo (MARCUSE, 2015a, p. 50, grifo do autor).

Por conta de todas as mudanças objetivas citadas é que ele é integrado ao *status*

---

que funcionou como um colchão para os conflitos sociais e arrefeceu o impulso revolucionário na Europa, não foi somente a *causa* da acomodação do proletariado, mas também *consequência* de um fenômeno objetivo mais amplo de assimilação de camadas da classe trabalhadora pelo capitalismo através de concessões materiais”.

<sup>50</sup> “O capitalismo organizado representa uma sociedade em que são produzidos sempre mais bens e serviços consumidos pelos que estão integrados, em que, para amplas camadas, o trabalho se torna fisicamente mais leve e a vida mais confortável!” (MARCUSE, 1999, p. 49-50).

*quo* e sua oposição ao sistema diminui consideravelmente<sup>51</sup>, ocorrendo o “predomínio da consciência não-revolucionária<sup>52</sup>” entre a classe trabalhadora e conseqüentemente “o enfraquecimento da posição negativa da classe trabalhadora” (MARCUSE, 2015a, p. 65).

## 2.2 Ampliação e deslocamento do lugar social da negação

Na sociedade desenvolvida existe uma contradição entre suas *possibilidades* e suas realizações, entre o que ela pode ser e entre o que ela realmente é<sup>53</sup>. Essa sociedade que poderia reduzir o tempo de trabalho socialmente necessário, expandir o tempo livre, investir em ciência e tecnologia visando melhorar a nossa saúde e garantir o básico para todos, é a mesma sociedade do desemprego estrutural, que distribui desigualmente o que é produzido, que não garante o mínimo essencial para a maioria e que perpetua a luta pela existência reprimindo as pulsões vitais enquanto libera agressividade. Portanto, é uma sociedade contraditória que investe em novas formas de controle e integração para conservar e manter a dominação e exploração e todas suas conseqüências negativas, como assédio sexual e moral, cansaço, opressões, neuroses e pobreza relativa. Para Marcuse, tal sociedade é um barril de pólvora perigoso prestes a explodir<sup>54</sup>. Cito,

As evidentes contradições entre as possibilidades libertadoras da transformação tecnológica do mundo, a vida despreocupada e livre, por um lado, e a intensificação da luta pela existência, por outro lado, gera entre a população básica uma agressividade difusa, que se não se canaliza no sentido de odiar e combater o alegado inimigo nacional, toma qualquer outro alvo: brancos ou negros, nativos ou estrangeiros, judeus ou cristão, ricos ou pobres. É a agressividade característica de que tem uma experiência truncada (...) (MARCUSE, 1977, p. 73).

A sociedade desenvolvida luta com todos os meios disponíveis contra suas próprias potencialidades. Suas elites política, econômica e militar resistem consciente e inconscientemente contra o “potencial libertador da sociedade avançada”, potencial que é

<sup>51</sup> Segundo Santos (2009, p. 14), “a integração pelo consumo da classe trabalhadora, a suavização do trabalho e a elevação generalizada do padrão de vida” acarretou a “adesão política ao Establishment”.

<sup>52</sup> “Ou melhor, *anti-revolucionária*” (MARCUSE, 1973, p. 15, grifo nosso).

<sup>53</sup> “A contradição entre as possibilidades libertadoras criadas pelo próprio capitalismo e sua simultânea supressão pelo modo de produção capitalista” (“The contradiction between the liberating possibilities created by capitalism itself and their suppression at the same time by the capitalist mode of production”) (MARCUSE, 2015b, 54).

<sup>54</sup> “A contradição entre a obsolescência cada vez mais óbvia do trabalho alienado em tempo integral estimulada pelo próprio modo de produção capitalista e a necessidade cada vez maior de trabalho alienado por causa do modo de produção capitalista - que é igual a exploração - essa contradição é um novo tipo de contradição segundo o qual o próprio capitalismo cava sua própria sepultura; isto é, cria necessariamente as causas da sua própria abolição” (“This contradiction between the ever more obvious obsolescence of full-time alienated labor suggested by the capitalist mode of production itself and the ever greater need for alienated labor because of the capitalist mode of production - which equals exploitation - this contradiction is a new form of the marxian contradiction according to which capitalism itself digs its own grave; that is to say, creates the needs as well as the forces its own abolition”). (MARCUSE, 2015b, p. 55).

“recalcado (e adiado)” (MARCUSE, 1977, p. 73). São essas elites que através do suborno material, confortos adicionais e promessas de prosperidade para todos, conseguiram integrar parcela considerável da classe trabalhadora ao *Status quo*. Não só a classe trabalhadora se integrou ao sistema, como suas organizações e representantes também se adequaram às regras do jogo assumindo posições cada vez mais reformistas, lutando dentro da ordem não para subvertê-la, mas para expandir seus benefícios, tornando-a menos excludente<sup>55</sup>. Segundo Marcuse, a moderação no discurso e prática das organizações de esquerda não decorrem apenas de fatores subjetivos, como crise de direção, traição de classe ou burocratização das direções políticas e sindicais dos trabalhadores, mas refletem as mudanças objetivas ocorridas no mundo do trabalho e nas relações entre as classes, de maneira que se os partidos e sindicatos de oposição “tem aceitado trabalhar dentro da estrutura do sistema estabelecido, não é meramente por razões táticas e como estratégia de curto prazo, mas porque sua base social foi enfraquecida e seus objetivos foram alterados pela transformação do sistema capitalista” (MARCUSE, 2015a, p. 56). Sua luta é por inclusão e não por transformação. Não que as lutas por reformas sejam um problema, o problema é se limitar a reivindicar apenas reformas pontuais que pouco ou em quase nada alteram as relações estruturais de exploração e dominação.

Foi nesse contexto de integração da classe trabalhadora e dos seus representantes tradicionais (os PCs e Sociais-democratas) ao sistema que surgiu uma “*nova esquerda*”<sup>56</sup> que era crítica não só do modo de produção, mas do próprio modo de vida capitalista, contrária ao estilo de vida burguês. A nova esquerda batalhava não só contra o modelo econômico, mas contra os valores, costumes e cultura da sociedade repressiva. A oposição da nova esquerda ao capitalismo era uma *oposição radical*.

A nova esquerda presenciou o destino da experiência soviética que apesar das mudanças no modelo econômico, manteve diversas práticas e hábitos da sociedade anterior, reproduzindo hierarquias e opressões em diversas relações sociais, como as relações desiguais

<sup>55</sup> “Eles dão testemunho da tendência geral ao aderirem a um programa mínimo que deixa de lado a tomada revolucionária do poder e agirem de acordo com as regras do jogo parlamentar” (MARCUSE, 2015a, p. 56).

<sup>56</sup> A definição do que seria a “nova esquerda” é complexa e não é o objetivo deste capítulo, mas nos sentimos na obrigação de pelo menos garantir uma definição mínima do que seria isso. A nova esquerda surge em contraposição ao que se entendia como a esquerda tradicional da época (anos 60), que eram os PCs e os partidos sociais democratas. Enquanto a esquerda tradicional se vinculava majoritariamente ao movimento trabalhista, secundarizando todas as pautas que não fossem relativas ao mundo do trabalho, a nova esquerda surge ligada aos novos agentes sociais como as mulheres, os negros, LGBTs etc. Ela se opõe ao comodismo da esquerda oficial e reivindica não só a luta contra a exploração econômica, mas a luta contra as diversas formas de dominação, contemplando o que hoje se convencionou chamar de “pautas identitárias” (um termo bastante controverso). Além de Marcuse, destacam-se como expoentes da nova esquerda autores como Adorno, Thompson, Foucault, Sartre, Simone Beauvoir, autores díspares, mas que tinham em comum a indisposição com a esquerda oficial e seus métodos.

de gênero, etnia e gerações, e comprometeu a transição socialista. A experiência russa infelizmente havia falhado em construir uma sociedade verdadeiramente humana, livre da exploração e da dominação, não só por fatores exógenos, mas por conta de fatores endógenos.

A nova esquerda questionou não apenas o modelo econômico, mas o próprio estilo de vida ao debater as práticas cotidianas onde a repressão é reproduzida de modo imperceptível nas conversas, em casa, no escritório, na fábrica etc. Para a nova esquerda o lema “o pessoal é político” realmente era mais do que adequado<sup>57</sup>.

Segundo Marcuse, nos anos 60 surgiram nas sociedades desenvolvidas novos agentes sociais ao lado do proletariado e com demandas políticas mais radicais que as da esquerda tradicional, focada mais nas questões econômicas que na agenda dos “costumes” e no reconhecimento de direitos.

A nova esquerda e seus novos agentes sociais pautavam não apenas uma revolução no sentido “clássico” de alterações nas relações de produção e novos arranjos políticos e institucionais, mas demandava uma *mudança radical*, uma revolução total da existência social, “muito diferente da revolução nas primeiras fases da história, esta oposição é dirigida contra a totalidade da sociedade bem funcionante e próspera – um protesto contra a sua forma – a utilidade de homens e coisas – contra a imposição de falsos valores e de uma falsa moralidade” (MARCUSE, 1977, p. 73). As alterações demandadas por esta nova esquerda eram consideradas superestruturais pela esquerda tradicional, mudanças que ocorreriam apenas *após* as alterações estruturais. Ou seja, seriam demandas *secundárias* a serem feitas *depois* da revolução. A nova esquerda, por sua vez, pois estas pautas em primeiro plano, numa luta imediata por um novo modo de viver.

Segundo Marcuse, a concepção clássica de revolução consistiria em um processo, ou seja, a revolução não se esgotava na “tomada do palácio de inverno”<sup>58</sup>, mas seria um período histórico entre o fim do capitalismo, estabelecimento da ditadura do proletariado e o estágio inicial do socialismo, período em que as antigas classes dominantes tentariam fazer uma contrarrevolução e sabotariam o novo governo socialista tentando restaurar o estágio anterior (MARCUSE, 2014a, p. 199). O protagonista desse período seria a classe trabalhadora, o sujeito revolucionário da sociedade capitalista, que politicamente organizado através de ações de massas socializaria os meios de produção e se apropriaria do aparato estatal, fazendo do Estado o seu instrumento de classe contra as forças sociais que ainda

<sup>57</sup> “O pessoal é político” era o lema *Women’s Liberation Movement* nos Estados Unidos dos anos 60.

<sup>58</sup> Alusão ao dia 07 de novembro de 1917 (25 de outubro, segundo o calendário juliano) quando os bolcheviques tomaram de assalto o Palácio de Inverno, que na época era a sede do governo provisório russo. A tomada do Palácio marca o início da Revolução de Outubro na Rússia, de caráter socialista.

resistissem ao novo estado de coisas.

Para Marcuse as alterações nas relações de classe, a coesão e o consenso alcançado pelo *Status quo* e o aparecimento de novos sujeitos sociais obrigava a teoria marxista a revisar a noção de revolução. Além disso, as experiências socialistas no século XX colocaram novos problemas para os revolucionários.

Marx e Engels pensavam o socialismo em escala internacional, afinal se o capitalismo é um sistema de nível planetário sua superação também deveria ocorrer em nível mundial. Porém, a experiência russa consolidou a ideia de “socialismo num só país”, pondo o problema da coexistência (pacífica ou não) da sociedade socialista com sociedades capitalistas<sup>59</sup>. Diante dos acordos entre os países socialistas e os países capitalistas, das práticas intervencionistas da URSS no leste europeu e da rígida moralidade soviética<sup>60</sup>, Marcuse questionava se socialismo era realmente o que existia na Rússia da época, uma economia planificada e um governo de partido único e com um estilo de vida vitoriano de rígida moralidade burguesa ou seria algo mais? Interessava a Marcuse saber qual “a diferença qualitativa do socialismo como *negação determinada* do capitalismo” (MARCUSE, 2014a, p. 200, grifo nosso).

Para Marcuse a revolução é uma *mudança radical* na sociabilidade humana, alterando não apenas as estruturas econômicas e institucionais, mas consistindo de mudanças no estilo de vida, no comportamento e mentalidade dos indivíduos, “seria uma revolução não apenas nas instituições políticas e econômicas, não apenas uma revolução na estrutura de classes, mas também uma total transformação e subversão de valores em todas as esferas e dimensões da cultura material e intelectual” (MARCUSE, 2015b, p. 59)<sup>61</sup>. Todas as dimensões da vida humana seriam alteradas visando à abolição não só da exploração econômica, mas também da dominação.

<sup>59</sup> Segundo Marcuse, a construção do socialismo em um só país “sempre se conservou dependente dos acontecimentos mundiais: o isolamento inicial da revolução bolchevista, o confinamento do socialismo às áreas atrasadas e a reconsolidação do capitalismo numa escala intercontinental são responsabilizadas pelas contradições internas e externas que assolam a sociedade soviética” (MARCUSE, 1969c, p. 91). As dificuldades e as deficiências da realidade russa fizeram, segundo Marcuse, com que o protagonismo da consolidação do socialismo mudasse do proletariado para o Partido e o “papel diretor desempenhado pelo Estado” (MARCUSE, 1969c, p. 91).

<sup>60</sup> No seu livro *Marxismo soviético: uma análise crítica*, Marcuse afirma que “ao se fazer a enumeração dos mais altos valores morais propostos pela filosofia ética soviética, é difícil encontrar-se uma única ideia moral – ou síndrome de ideia morais – que não seja comum a ética ocidental” (MARCUSE, 1969c, p. 209). A moral soviética, por conta do seu ideal stakhanovista da produção pela produção, é em todos os sentidos uma ética do trabalho muito próxima a ética protestante tematizada por Weber (MARCUSE, 1969c, p. 211). O princípio de realidade que orientava a subjetividade soviética seria o mesmo da sociedade capitalista, a saber, o princípio de desempenho. Sobre o conceito de princípio de realidade e de desempenho vide o próximo capítulo, seção 2.3.

<sup>61</sup> “It would be a revolution not only in the political and economic institutions, not only a revolution in class structure, but also a total transformation and subversion of values in all spheres and dimensions of the material and intellectual cultures” [Texto original].

As mudanças na composição da classe trabalhadora, o reformismo de suas direções partidárias e sindicais, assim como o conforto material conquistado, acabaram por integrar a classe trabalhadora ao sistema, tornando-a politicamente passiva (MARCUSE, 1977, p. 77) e com isso, “mesmo sem perder o *papel histórico* como *força básica da transformação* a classe trabalhadora, no período de estabilização, assume também ela uma função estabilizante” (MARCUSE, 1977, p. 78, grifo nosso), ou seja, conservadora,

Este é o aspecto sócio-psicológico do acontecimento político que marca o período contemporâneo: o desaparecimento das forças históricas que, na fase anterior da sociedade industrial, pareceu representar a possibilidade de novas formas de existência (MARCUSE, 2015a, p. 48).

A revolução e a construção do socialismo continuam sendo a missão histórica do proletariado, pois essa classe social possui qualidade e quantidade que podem comprometer o sistema e “a transformação radical de um sistema social ainda depende da classe que constitui a base humana do processo de produção (...), esta base humana é a classe operária” (MARCUSE, 1977, p. 76). São os trabalhadores que continuam produzindo a riqueza e compõem a maioria da população e por estes motivos constituem a única força material capaz de transformar a sociedade capitalista. São eles que continuam sendo temidos, agradados e manipulados, pois são a ameaça potencial objetiva ao sistema e a classe dominante.

O problema é que a classe trabalhadora que objetivamente é capaz de fazer a revolução está subjetivamente comprometida com o *Status quo*, interessada mais em participar dos benefícios que o capitalismo tem a lhe oferecer do que em superá-lo<sup>62</sup>. E há motivos para o compromisso com o capital<sup>63</sup>, como já pontuamos. Por conta disso a revolução deve ser redefinida levando em conta a nova configuração social e política da sociedade capitalista, como a *ampliação e deslocamento do lugar social da negação* (SCHÜTZ, 2012, p. 196).

Marcuse é um pensador dialético como Hegel e Marx e por conta disso a negação é uma categoria central na sua teoria. Em cada sociedade, pensada como totalidade ou sistema<sup>64</sup>, existiria uma “negação interna” que agiria como força entrópica que vai

<sup>62</sup> “A classe trabalhadora é revolucionária (objetivamente, mas não subjetivamente)” (“The working class is revolutionary (objectively, but not subjectively)”) (MARCUSE, 2015b, p. 61).

<sup>63</sup> “A integração da maior parte da classe trabalhadora na sociedade capitalista não é um fenômeno superficial; tem suas raízes na própria infraestrutura na economia política do capitalismo de monopólio: os benefícios são conferidos à classe trabalhadora metropolitana graças aos lucros excedentes, à exploração colonial, ao orçamento militar e às gigantescas subvenções governamentais. *Dizer que essa classe tem muito mais a perder do que seus grilhões pode ser uma afirmação vulgar, mas também é correta*” (MARCUSE, 1973, p. 15, grifo nosso).

<sup>64</sup> Sistema no sentido hegeliano de um “todo articulado composto de numerosas partes” (INWOOD, 1997, p. 64). A sociedade seria um sistema social em que cada “parte” está relacionada reciprocamente com todas as outras

desestabilizando e comprometendo o sistema *por dentro*. O lugar social da negação se encontraria naqueles grupos ou classes sociais que não possuiriam nenhum interesse em preservar as coisas como estão, que mais têm a ganhar do que perder com a abolição da sociedade existente e que não suportam as coisas como estão. O lugar social da negação está naqueles agentes cujos interesses transcendem o que o sistema está disposto a conceder, que querem justamente o que *Status quo* não pode dar. Diz Marcuse,

O conceito marxista de revolução baseava-se na existência de uma classe que não só é empobrecida e desumanizada, mas que é também isenta de qualquer interesse adquirido no sistema capitalista, representando por isso uma nova força histórica com necessidades e aspirações qualitativamente diferentes. Em termos hegelianos, essa classe é a ‘negação determinada’ do sistema capitalista e das necessidades e satisfações constituídas (MARCUSE, 1972a, p. 195).

Marx considerava que apenas o sujeito cuja existência constituía a “negação viva” dessa sociedade poderia ser o agente de transformação social e como analisava a dinâmica social pela ótica da luta de classe. Para ele, a negação determinada de uma dada sociedade consistiria em uma classe social, aquela à qual os benefícios da sociedade existente são negados e que nada tem a perder com a destruição da ordem social estabelecida.

Como o ser social é radicalmente histórico, a negação social também é, “acontece a partir de um lugar social específico em contextos sociais e históricos específicos” (SCHÜTZ, 2012, p. 190). Na época de Marx e Engels a negação social do capitalismo estava nas fábricas, era o operário fabril das sociedades industriais mais desenvolvidas da época, como França, Inglaterra e Alemanha.

O que torna a classe trabalhadora *objetivamente* o sujeito revolucionário são três características imanentes a sua condição social: “1. Só ela pode paralisar o processo de produção; 2. Constitui a maioria da população; e 3. A sua própria existência é a negação do ser humano” (MARCUSE, 1977, p. 45). Na época de Marx o operário fabril, o trabalhador do setor secundário, possuía as três características e estava se organizando politicamente em sindicatos e partidos de modo independente, com pautas próprias e com um projeto societário alternativo, de forma que não restavam dúvidas de que o lugar social da negação era a fábrica e seus trabalhadores. Os trabalhadores constituem, segundo Marcuse, a *negação interna* do sistema. São as “forças negadoras que rompem e levam a uma nova etapa as contradições que se desdobram em um sistema (e) se desenvolvem no interior desse sistema” (MARCUSE, 1972b, p. 162). São forças entrópicas, que surgem e se desenvolvem funcionalmente *dentro*

---

em que “partes não podem ser adicionadas ou subtraídas sem prejudicar o sistema” (INWOOD, 1997, p. 64). É uma concepção orgânica do ser que é de origem hegeliana e do qual Marcuse é legatário.

do sistema social.

O fenômeno da integração nos obrigaria, segundo Marcuse, a repensar a negação social no interior das sociedades desenvolvidas. Já que a negação interna do capitalismo, o proletariado, está integrada ao sistema, não seria importante buscar *negações externas* ao sistema, isto é, forças sociais que não são tão fortes quanto à negação interna, mas que são capazes de comprometer e desestabilizar a sociedade? Tais forças seriam agentes sociais cujos interesses não são (ou não estão sendo) atendíveis pela sociedade existente e que e quando tem seus interesses negados expõem toda a *irracionalidade* do capitalismo e seu aspecto mais repressivo, “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 de enfrentar cães, pedras, bombas, cadeia, campos de concentração e mesmo a morte” (MARCUSE, 2015a, p. 240).

Por negação externa, Marcuse se refere não a algum elemento que venha de fora no sentido espacial do termo<sup>65</sup>, mas grupos sociais excluídos e oprimidos que não tem suas demandas atendidas e seus direitos reconhecidos por motivos externos ao capitalismo e que poderiam ser incluídos, mas acabam não sendo, “isto é, externo no sentido de forças sociais que representam necessidades e objetivos que estão reprimidos no todo antagônico existente, não podendo desdobrar-se” (MARCUSE, 1972b, p. 164). São forças sociais que não são integráveis ao sistema por diversos fatores (históricos, culturais, etc.) e enfrentam resistência da própria negação interna (trabalhadores). A negação externa são *corpos estranhos* ao organismo social como um todo e não enfrentam oposição apenas das forças *sintrópicas* (interessadas em manter a ordem), mas também da entropia do sistema.

A negação externa são os “grupos não diretamente resultantes das contradições internas do sistema e que, mesmo assim, poderiam fornecer aportes significativos” (SCHÜTZ, 2018, p. 142) para a revolução. São “potenciais lugares sociais da negação” (SCHÜTZ, 2012, p. 196).

Enquanto nas sociedades subdesenvolvidas ou em desenvolvimento da periferia do capitalismo, o potencial revolucionário da classe trabalhadora (do campo e da cidade) ainda existe (ou existia na época de Marcuse), nos países centrais esta oposição estava não só enfraquecida, mas também dividida. A oposição permitida apesar da retórica revolucionária tinha (como ainda hoje tem) uma prática reformista de respeito às “regras do jogo”. A moderação dos “comunistas” e sociais-democratas refletia a integração da sua base, a classe

---

<sup>65</sup> “O Externo de que falo *não deve ser entendido mecanicamente em sentido espacial* e sim como a diferença qualitativa que vai além das contradições existentes no interior do todo-parte antagônico” (MARCUSE, 1972b, p. 164, grifo nosso).

trabalhadora, ao *Status quo* e os limites da negação interna.

A negação externa, por sua vez, compunha uma *oposição radical* ao sistema. Era uma oposição composta pelos novos sujeitos sociais surgidos na esteira das lutas e mobilizações dos anos 60 e rejeitavam não só o modelo econômico capitalista, mas os valores dessa sociedade. A oposição radical rejeitava a moral, os costumes e o estilo de vida da sociedade capitalista (MARCUSE, 2014a, p. 202), “sua oposição atinge o sistema de *fora para dentro* e, portanto, não é bloqueada pelo sistema; é uma força elementar que viola as regras do jogo e, ao fazer, revela-o como um jogo viciado” (MARCUSE, 2015a, p. 240).

Entretanto, a oposição radical possuía sérias limitações objetivas. Primeiro que (1) nenhum dos novos agentes sociais “constitui a ‘base humana’ do processo social de produção – uma condição decisiva para Marx do agente histórico da revolução” (MARCUSE, 2014a, p. 202), (2) não compõe a maioria da população<sup>66</sup> e (3) sofrem a oposição dos próprios trabalhadores que tendem a não compreender suas reivindicações ou simplesmente se horrorizam com seu comportamento não convencional. Além dos problemas citados, a oposição radical devido sua composição heterogênea tem sérias dificuldades para se articular e organizar, diferentemente da oposição permitida que já possui organizações sindicais e partidárias consolidadas.

A negação externa ao sistema, distintamente da negação interna, não é capaz de destruir o sistema por dentro, sua função é mais desestabilizadora do que transformadora. Em suma, a oposição radical por si só é incapaz de levar a frente um processo revolucionário ou efetuar qualquer mudança estrutural e “só pode se tornar um agente se *amparada pela classe trabalhadora*” (MARCUSE, 2014a, p. 203, grifo nosso). Ou seja, os novos sujeitos sociais surgidos nos anos 60 *não são*, para Marcuse, substitutos da classe trabalhadora<sup>67</sup>. Diz ele, “eu nunca disse que a classe trabalhadora pode ser substituída por qualquer outra classe na

---

<sup>66</sup> São minorias no sentido sociológico do termo, não sendo um conceito exclusivamente numérico. Algumas minorias são de fato minorias no sentido quantitativo, como os LGBTs ou os negros nos Estados Unidos, outras como as mulheres são numericamente maioria, mas compõem sociologicamente uma minoria. Nesse sentido, minoria no sentido sociológico são os grupos sociais excluídos e por estarem fora dos “padrões” dominantes e que tiveram experiências de marginalização e opressão por serem quem são. Nessa definição, encaixam-se os negros, os LGBTs, as mulheres, deficientes etc. (SILVEIRA; FREITAS, 2017, p. 100). Adotamos uma definição minimalista do conceito. Para uma crítica ao conceito de minorias vide *O que são minorias?*, de Nildo Viana (Revista Posição, 2016).

<sup>67</sup> É comum a acusação de que Marcuse teria dito que o proletariado não seria mais o sujeito revolucionário e que outros agentes sociais o teriam substituído, assumindo o papel histórico da classe trabalhadora. Se por má-fé ou desconhecimento, o certo é que entre setores da esquerda se criou um senso comum de que para Marcuse os novos agentes sociais é que seriam capazes de fazer a revolução negligenciada pelos trabalhadores. Sobre tal mal-entendido, diz Marcuse: “(...) entre as muitas acusações que me foram dirigidas, duas se destacam especificamente. Primeira acusação: eu teria afirmado que, hoje, a oposição estudantil é capaz de fazer, por si só a revolução. Segundo: eu teria afirmado que os chamados hippies da América, ou os *beatnik* etc., constituem a nova classe revolucionária. Jamais pensei em afirmar coisas dessa espécie” (MARCUSE, 1969b, p. 23).

transição do capitalismo para o socialismo. Nunca disse que, por exemplo, os estudantes pudessem substituí-la” (MARCUSE, 2015b, p. 08).

Apesar dos novos agentes sociais que compõem a oposição radical não serem substitutos da classe trabalhadora, possuem uma importante característica que, segundo Marcuse, é essencial para se constituir em sujeito revolucionário, a saber, “é uma classe social livre, ou seja, não contaminada pelas necessidades e interesses exploradores do homem no capitalismo, que é objeto de necessidades e valores essencialmente diferentes, ‘humanistas’” (MARCUSE, 2014a, p. 203).

A oposição radical é composta por minorias sociais secular e milenarmente perseguidas, como as mulheres e os homossexuais, são vítimas não apenas da exploração econômica, mas da opressão. Não só sua força de trabalho é explorada, mas sua existência é marginalizada e oprimida por serem quem são. São 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 (MARCUSE, 2015a, p. 240).

Seus valores e necessidades transcendem o capitalismo, mas também o socialismo<sup>68</sup>. Exigem não apenas a mudança do modelo econômico de uma economia de mercado para uma economia planificada, pretendendo mais do que a abolição da propriedade privada dos meios de produção, pois desejam “a ruptura com o *continuum* de dominação” (MARCUSE, 2014a, p. 204). Revolução para as minorias oprimidas que integram a oposição radical significa socialismo como uma *mudança radical*,

Socialismo como uma nova forma e modo de vida, não apenas como desenvolvimento das forças produtivas, mas também como redirecionamento do progresso em direção ao fim da luta competitiva pela existência, não apenas a

---

<sup>68</sup> O tema é complexo e não é o foco desta seção, mas devido sua relevância consideramos pertinente fazer algumas reflexões e indicações. Como Angela Davis (2016) afirma, o racismo não era algo exclusivo das elites brancas dos Estados Unidos, mas estava presente também no movimento dos trabalhadores e trabalhadoras entre as feministas brancas. Ou seja, o racismo perpassava todas as classes, do mesmo modo que o machismo que era compartilhado por burgueses e proletários, de modo que tanto o homem das classes dominantes quanto o das classes dominadas, negro ou branco, tiravam proveito do machismo decorrente da cultura patriarcal. No caso do machismo, por exemplo, essa opressão de gênero antecede ao capitalismo, de modo que “não há dúvidas sobre o fato de que as opressões decorrentes do patriarcado antecedem o capitalismo. A questão aqui empreendida é a do reconhecimento de que essas opressões sobreviveram à sua emergência e tornaram-se necessárias às relações sociais capitalistas” (BARROSO, 2018, p. 456). O racismo é decorrente da escravidão moderna que está no nascedouro da sociedade capitalista e, apesar do fim da escravidão negra, o preconceito racial persiste e, como o machismo, perpassa as diversas classes sociais. Na URSS, como veremos mais adiante, a abolição da propriedade privada e a tentativa de construir o socialismo não significou o fim do machismo e da cultura patriarcal. Em suma, as opressões podem perdurar após o fim da forma societária na qual se originaram, não sendo extintas de imediato após a mudança na base econômica, como pode pressupor certo materialismo vulgar. Para um melhor entendimento da discussão, sugerimos o artigo “Gênero, classe e raça: Interseccionalidade e consubstancialidade das relações sociais”, de Helena Hirata.

abolição da pobreza e do trabalho, mas também a reconstrução do ambiente social e natural como um universo belo e pacífico: *total transvaloração dos valores, transformação das necessidades e objetivos* (MARCUSE, 2014a, p. 204-05).

A oposição radical opera como “agentes catalisadores” que não substituem a classe trabalhadora, mas são capazes de mobilizá-los para a revolução, afrouxando a coesão (MARCUSE, 2014a, p. 204) do sistema. As pautas da “nova esquerda”, como a oposição radical se autodenominou, podem ser atendidas sem comprometer estruturalmente o sistema, mas comprometeria as relações de dominação zelosamente preservadas, como as de gênero e raça. As reivindicações dos novos agentes sociais geram tensões capazes de despertar a consciência da classe trabalhadora que está entorpecida devido à integração, desestabilizando o *Establishment* como aconteceu no maio francês de 68,

Os eventos de maio e junho na França mostraram até que ponto essas tensões na sociedade estabelecida podem afrouxar o controle da integração capitalista e sindical e promover a aliança entre grupos da classe trabalhadora e a intelectualidade militante (MARCUSE, 2014a, p. 204).

Os novos agentes sociais são capazes de acelerar o desenvolvimento subjetivo da classe trabalhadora através de uma “desintegração difusa, aparentemente ‘espontânea’, do sistema e o afrouxamento geral de sua coesão” (MARCUSE, 2014a, p. 204). Por conta disso Marcuse os chamou de *agentes catalisadores*.

### 2.3 Os agentes catalisadores

Catálise e catalisador são conceitos oriundos da química que Marcuse utiliza para explicar a relação entre os novos agentes sociais e a classe trabalhadora. Catálise é uma reação química e consiste numa modificação, geralmente aumento, da velocidade de uma reação química pela presença de uma determinada substância. A substância que causa a catálise é o catalisador. Em suma, o catalisador não causa um processo, ele o *acelera*.

Como vimos e é bastante sabido, uma das questões que perpassou o trabalho de maturidade de Marcuse foi a tentativa de articular as condições subjetivas da revolução, isto é, pensar a questão do sujeito revolucionário. Sem dúvida, enquanto marxista Marcuse sabe que nenhuma revolução pode ser levada a cabo sem o protagonismo da classe trabalhadora<sup>69</sup>, porém esta classe se encontra integrada ao sistema, consistindo mais em uma oposição permitida e potencial do que sendo uma oposição real, ou seja, são uma ameaça latente mais

<sup>69</sup> “Nenhum grupo específico pode substituir a classe trabalhadora como sujeito e agente da mudança social radical” (“No specific group can substitute, can replace, the working class as the subject and agente of radical social change”) (MARCUSE, 2015b, p. 58).

do que efetiva.

Diante desse quadro Marcuse busca alternativas, novas formas de oposição ao *Status quo* e é nesse sentido que os novos agentes sociais que protagonizaram as lutas sociais nos países centrais do capitalismo aparecem como um novo lugar social da negação. Segundo Douglas Kellner, com o protagonismo dos novos sujeitos sociais nas sociedades desenvolvidas dos anos 60, Marcuse alterará o ânimo da sua teoria social de um tímido pessimismo, para um otimismo implícito em relação às convulsões sociais causadas no centro do capitalismo pelos agentes catalisadores. Para Marcuse, possibilidades existiam, o que faltava eram sujeitos sociais dispostos a realizá-las. Ele vislumbrou nos novos agentes sociais a esperança de novamente se colocar em pauta a revolução no centro do sistema após décadas de domínio e compromisso reformista. Diz Kellner,

Após décadas de profundo pessimismo político, ligados às derrotas devastadoras da esquerda, Marcuse viu suas esperanças da revolução socialista revivida no radicalismo da nova esquerda. Consequentemente encontra-se uma mudança no tom de seus escritos de meados da década de 1960, que vai de um pessimismo estoico a uma perspectiva mais otimista e utópica. Nesse sentido, a nova esquerda rejuvenesceu Marcuse, intensificando e radicalizando seu pensamento. Na nova esquerda, Marcuse encontrou referentes concretos para suas categorias de contradição, negação e grande recusa (KELLNER, 1984, p. 300).

A recusa dos novos agentes sociais em aceitar as regras do jogo e por questionar não apenas o modelo econômico capitalista, mas seus hábitos e sua cultura repressiva, pondo em xeque o próprio modelo de vida enquanto tal, despertou em Marcuse a perspectiva de uma oposição comprometida com sua noção de *mudança radical* (KLEIN, 2006, p. 62).

Os novos agentes sociais consistiam de grupos *outsiders*, minorias com necessidades e valores conflitantes com os da sociedade existente, alguns desses grupos eram desprivilegiados mesmo em relação aos trabalhadores, sofrendo uma dupla repressão: não só a econômica, mas também a de gênero, de raça ou de orientação sexual. Eram “portadores de necessidades vitais que o tardo-capitalismo, apesar de altamente desenvolvido, não pode e não quer satisfazer” (MARCUSE, 1969b, p. 53). Eles demandavam o direito ao prazer, a novas formas de relacionamento, defendiam a diversidade sexual e o direito de viver em paz independentemente da cor da sua pele. Os novos agentes sociais recusavam “o estilo de vida que proclamava a felicidade como infindável acúmulo de bens de consumo” (KLEIN, 2006, p. 62), pautando uma vida sem medo, de amor livre e de tolerância concreta, o que transcendia o *economicismo* reformista da oposição permitida. Socialismo era para estes agentes sociais que compuseram nova esquerda significava mais do que um novo modo de produção, mas expressava um novo modo de vida e foi essa perspectiva que animou a

filosofia de Marcuse.

De todo modo, é importante repetir que os novos agentes sociais não são substitutos da classe trabalhadora, ou seja, não é o novo sujeito revolucionário<sup>70</sup>. Como falamos eles constituem *grupos catalisadores* e como na reação química, os catalisadores sociais não causam o processo, mas o aceleram. O processo revolucionário continua sendo prerrogativa da classe trabalhadora, podendo os catalisadores sociais apenas acelerar esse processo, funcionando como antecipadores<sup>71</sup>. Segundo Ivo, cito,

Na teoria crítica de Herbert Marcuse, o conceito “catalisador” significa as *tendências de desintegração* existentes na sociedade unidimensional, que podem *romper* a consciência administrada da classe trabalhadora. São forças *quantitativamente menores* de oposição à civilização estabelecida, que podem incentivar o ressurgimento do pensamento e comportamento radical, crítico e negativo das forças quantitativamente maiores (classe trabalhadora) de oposição ao *Status quo*. São grupos de contestação da realidade vigente que podem estimular a reativação da consciência e práxis revolucionária dos trabalhadores (IVO, 2017, p. 101, grifo nosso).

Quais agentes podem e estão desempenhando esse papel de catalisadores sociais?<sup>72</sup>. Primeiramente o (1) *movimento negro*. É importante destacar que a análise do movimento negro feita por Marcuse refere-se ao movimento norte-americano já que o que lhe interessa é a dinâmica social das sociedades desenvolvidas, principalmente a estadunidense. Mesmo privilegiando a luta dos negros nos Estados Unidos, Marcuse cita a relação entre as metrópoles capitalistas brancas e a exploração imperialista na África e na Ásia, denunciando o caráter claramente *racista* do imperialismo, “o fato é que o imperialismo monopolista torna válida a tese racista: submete cada vez mais populações não-brancas ao brutal poder das suas bombas, venenos e dinheiro, tornando assim a população branca explorada das metrópoles cúmplice e beneficiária do crime global” (MARCUSE, 1977, p. 82).

Significa então que a revolução será negra e os conflitos étnicos e raciais assumirão o centro da dinâmica social? Para Marcuse não, apesar de não ser uma luta menor.

<sup>70</sup> “Dentro da lógica do pensamento marcuseano, a classe trabalhadora continuava sendo a principal interessada numa mudança revolucionária, embora sua consciência estivesse contaminada pela ideologia do sistema técnico, econômico e social estabelecido. Embora esta classe não estivesse propensa à ‘grande recusa’ das ideias e valores vigentes na sociedade industrial avançada, *Marcuse também não imaginou ingenuamente, como muitos acreditam, que o movimento estudantil e os ‘novos movimentos sociais’ seriam os sujeitos de qualquer transformação histórica radical*. Marcuse via esses grupos apenas como *catalisadores* da insatisfação geral, por estarem, de certa forma, excluídos das principais benesses oferecidas pelo sistema à classe trabalhadora e tornada conservadora” (PEIXOTO, 2011, p. 169, grifo nosso).

<sup>71</sup> É preciso destacar que os agentes catalisadores também compõem a classe trabalhadora, quer dizer, gênero, raça, orientação e classe social estão em uma relação de *interseccionalidade*. No Brasil, por exemplo, a classe trabalhadora não é exclusivamente branca e masculina, mas também é negra, feminina, homossexual, mestiça etc. Ou seja, tais características sociais não existem separadamente, mas estão entrelaçadas.

<sup>72</sup> Marcuse cataloga alguns e iremos enumerar, mas nossa ordem de apresentação não implica em ordem de importância, sendo apenas um recurso didático, pois Marcuse em nenhum momento tratou desse tema separadamente, sendo mais um assunto disperso em seus textos que nós reunimos e organizamos.

A luta dos negros não é uma pauta secundária, mas uma questão central: é *biológica*, pois envolve a existência física das pessoas negras que tem sua vida permanentemente ameaçada por serem negras, e *estética*, pois implica em assumir as características negras como “belas” e não como sendo “feias” por serem opostas as características caucasianas, sendo uma luta por reconhecimento. Além disso, em países africanos e latino-americanos, como Cuba e Brasil, onde a pobreza tem cor, “as fronteiras étnicas tornam-se realidades econômicas e políticas” (MARCUSE, 1977, p. 82). Entretanto, Marcuse pontua que enquanto todo trabalhador é *em si* (potencialmente) revolucionário, o mesmo não vale para os negros. A história prova que a burguesia negra<sup>73</sup> dos países periféricos e mesmo dos Estados Unidos, põem seus interesses de classe acima dos seus interesses étnicos, agindo como sócias minoritárias da burguesia branca (MARCUSE, 1977, p. 82) em diversas ocasiões.

O (2) *movimento estudantil* surge nos anos 60 como outro agente social capaz de catalisar as lutas socialistas. De fato, a origem social do movimento estudantil, composto majoritariamente por universitários, não é proletária, mas, sobretudo pequeno-burguesa. Suas motivações são mais culturais, intelectuais e morais do que material (MARCUSE, 1977, p. 87), é principalmente uma luta contra os valores da sociedade capitalista, “é uma revolta moral contra os valores e objetivos hipócritas, agressivos, dessa sociedade; contra a sua religião blasfema, contra tudo que ela leva a sério, tudo que ela professa” (MARCUSE, 1977, p. 87). Pedem por “mais amor”, pelos direitos da imaginação, contra as diversas formas de opressão e reivindicam o direito de Eros contra a repressão<sup>74</sup>. A luta dos estudantes é contra tabus (principalmente sexuais), convenções sociais e o falso moralismo das autoridades, pelo fim da repressão desnecessária que existe e por mais democracia contra o autoritarismo dos mais “velhos”.

Segundo Marcuse, aos olhos do proletariado as lutas e reivindicações dos estudantes parecem excentricidades, arroubos da juventude que passariam com o tempo e que não parecem fazer sentido<sup>75</sup>. Tal desconfiança e desdém compromete o papel catalisador do movimento estudantil, pois parece que dificilmente suas demandas mobilizam a classe trabalhadora, “revolucionário na teoria, nos instintos e nos objetivos finais, o movimento estudantil não é uma força revolucionária, talvez nem mesmo uma vanguarda, visto não haver

<sup>73</sup> O termo *burguesia negra* surge na obra do sociólogo norte-americano E. Franklin Frazier (1894-1962), um dos primeiros negros a realizar pesquisa sobre os negros. O termo foi apropriado pelo movimento negro norte-americano nos anos 60 para criticar os negros integrados a sociedade racista estadunidense.

<sup>74</sup> “O protesto dos jovens continuará porque é uma necessidade biológica. Por natureza, a juventude está na primeira linha dos que vivem e lutam por Eros contra a morte (...)” (MARCUSE, 1978, p. 23).

<sup>75</sup> “A comunidade de interesses reais entre estudantes e trabalhadores é viciada pelo conflito de classes” (MARCUSE, 1977, p. 82-83).

massas capazes e desejosas de o seguir” (MARCUSE, 1977, p. 84-85).

A limitação citada do movimento estudantil seria compensada pelo que Marcuse considerou uma “disposição natural” para a revolta e disponibilidade de tempo<sup>76</sup>, o que o tornava em ocasiões oportunas capaz de mobilizar e apoiar a oposição ao *Status quo*, seja a oposição moderada ou radical. É o agente social que parece estar sempre a postos, sempre disponível para a luta, para participar de passeatas, manifestações e ocupações. Na perspectiva de Marcuse, nas sociedades desenvolvidas o movimento estudantil por força da sua juventude simboliza a esperança do novo, “é o *fermento da esperança* nas metrópoles capitalistas dominadoras e inflexíveis: dá testemunho da verdade da alternativa – a verdadeira necessidade e a verdadeira possibilidade de uma sociedade livre” (MARCUSE, 1977, p. 85, grifo nosso). Na Europa dos anos 60 muitas lutas proletárias tiveram como estopim as lutas estudantis. O maio de 68 francês que redundou em uma greve geral que paralisou a França deixando-a as portas da revolução<sup>77</sup>, “foi iniciada por estudantes, não pelos trabalhadores” (MARCUSE, 1977, p. 83). Aqui no Brasil, por exemplo, foram os estudantes que estiveram na linha de frente na luta contra a ditadura civil-militar.

O agente catalisador que, segundo Marcuse, consiste no setor social mais desprivilegiado e secularmente excluído e marginalizado da sociedade é o das (3) *mulheres*. O aumento da participação da mulher no mercado de trabalho e a expansão do ensino superior que ampliou a presença feminina nas universidades foram fundamentais para o que se convencionou chamar de *segunda onda do feminismo*<sup>78</sup>, o “impressionante reflorescimento dos movimentos feministas a partir da década de 1960” (HOBSBAWM, 1995, 305).

Conforme Marcuse, o movimento feminista surge e se desenvolve em oposição à cultura patriarcal que é centrada na autoridade masculina e na dominação das mulheres. Tal cultura perpassa as diversas formas de sociabilidade desde o início da sociedade de classes, sendo anterior ao capitalismo e podendo persistir após a sua abolição como demonstrou a

<sup>76</sup> “Muitos dos estudantes americanos que exercem uma oposição ativa deixam de ser estudantes, a fim de dedicarem tempo integral à luta” (MARCUSE, 1969b, p. 55).

<sup>77</sup> “Influenciados pelos estudantes, operários de Paris passaram a realizar protestos, ocupando fábricas e organizando passeatas e greves. E de protesto estudantil contra o autoritarismo e o anacronismo das universidades, o movimento estudantil transformou-se, com a adesão dos trabalhadores, numa grande contestação política ao regime gaullista” (ZAPPA; SOTTO, 2008, p. 118-19).

<sup>78</sup> “A segunda onda inicia-se no período pós-guerra, em que carregavam um lema ‘o político é pessoal’; esse lema se referia aos acontecimentos dentro do âmbito familiar que recebia uma intervenção da esfera pública e as mulheres que estavam envolvidas no movimento feminista buscavam por mudanças, abordavam em suas pautas a questão da violência social e doméstica que as mulheres sofriam, afirmando que essa questão deveria ser tratada pela esfera pública em busca de soluções. Portanto, a segunda onda inicia-se trazendo reflexões relacionadas às condições das mulheres em âmbito doméstico e social e, além disso, passam a levantar questionamentos relacionados aos papéis de gênero” (MARQUES; XAVIER, 2018, p. 187).

experiência soviética e o divórcio entre socialismo e feminismo<sup>79</sup>, pois a “relação entre homem e mulher *ultrapassa* as divisões de classe” (MARCUSE, 2018a, p. 78, grifo nosso).

Independente da classe social, tanto a trabalhadora quanto a burguesa estão submetidas ao mesmo tipo de dominação milenar: a dominação masculina e por conta disso “o movimento de mulheres para Marcuse é um dos mais importantes agentes catalisadores, como força e luta revolucionária na negação de valores reproduzidos pelo domínio masculino, dentro de uma sociedade de classes que tende a cada vez mais ser agressiva e predatória” (JUCÁ, 2017, p. 16).

Historicamente a repressão e dominação sobre a mulher foi pior e mais insuportável que a repressão e dominação do homem sobre o homem. A mulher sofreu violência social, política e *sexual* e o próprio indivíduo de uma determinada classe explorada exerce uma atitude opressiva contra sua companheira, filha e com as mulheres em geral. A mulher da classe trabalhadora, por exemplo, tradicionalmente foi vítima de uma dupla opressão, tanto a de gênero quanto a econômica e por conta disso “a teoria marxista considera a exploração sexual a exploração primária, original” (MARCUSE, 1973, p. 78). Ou seja, a sociedade de classe tem gênero definido: é masculino e por esse motivo, para Marcuse, “à medida que o ‘princípio masculino’ tem sido a forma mental e física dominante, uma sociedade livre seria a ‘negação definitiva’ desse princípio – seria uma sociedade fêmea” (MARCUSE, 1973, p. 77).

Marcuse não está defendendo um essencialismo acerca dos gêneros, como se houvesse algo naturalmente próprio do gênero feminino e próprio do masculino, não é isso. O que Marcuse está defendendo é que milenarmente o ser humano criou para si uma tábua de valores e características que ele associou à masculinidade e daí justificou a cultura patriarcal, baseada no machismo que oprime as mulheres e tudo associado ao feminino. Em suma, masculino e feminino são construções sociais milenarmente consolidadas.

Ao masculino se associaram tudo o que se refere à agressividade e dominação, enquanto ao feminino foram associadas características não-repressivas e não-agressivas. Para Marcuse estas características femininas seriam a base de uma sociabilidade não-repressiva e de uma existência pacificada, “expressaria a mudança decisiva na estrutura dos instintos: o enfraquecimento da agressividade primária que, por uma combinação de fatores biológicos e

---

<sup>79</sup> De princípio, as mulheres soviéticas conquistaram uma gama de direitos na URSS e se organizaram em diversos coletivos e órgãos institucionais. O divórcio entre marxismo e feminismo na Rússia somente ocorrerá nos anos 30, com a consolidação do stalinismo. Segundo Arruzza (2019, p. 72), “a burocratização da União Soviética e a vitória do stalinismo trouxeram o primeiro divórcio real e completo entre o movimento operário e os interesses e necessidades específicos das mulheres”.

sociais, tem governado a cultura patriarcal” (MARCUSE, 1973, p. 77).

Ao questionar a cultura patriarcal e os hábitos machistas tradicionais que antecedem o próprio capitalismo, o feminismo põe em xeque a dominação fundamental, anterior até mesmo à dominação de classes, mostrando-se incompatível com qualquer forma de dominação e exploração e constituindo uma “força política na luta contra o capitalismo” (MARCUSE, 2018a, p. 84). A mesma sociedade que submeteu as mulheres a papéis socialmente subordinados é que fez dela o símbolo da emancipação,

Aqui o processo histórico é dialético; a sociedade patriarcal cria uma imagem feminina, uma contra-força feminina, que poderá vir-a-ser ainda um dos coveiros da sociedade patriarcal. Igualmente neste sentido também, a mulher carrega a promessa de libertação. É a mulher que, na pintura de Delacroix, segurando a bandeira da revolução, lidera o povo sobre as barricadas. Ela não usa uniforme; tem o seio desnudo e seu belo rosto não mostra traço algum de violência. Mas ela tem um rifle na mão – pois ainda é preciso combater pelo fim da violência (MARCUSE, 1973, p. 80).

Do ponto de vista mais *estrutural*, para Marcuse o proletariado dos países da periferia do sistema e seus (4) *Movimentos de libertação nacional* lutando contra o intervencionismo imperialista e pela independência política e econômica consistia na principal força de oposição ao capitalismo mundial, pois sua luta comprometia não só a estrutura de poder internacional, mas o *Welfare State* que garantia a integração da classe trabalhadora metropolitana. Porém, como todo agente catalisador ele apenas pode desestabilizar o sistema, comprometendo-o, mas não é capaz de fazê-lo ruir, “tomados em si mesmos, os movimentos de libertação nacional do terceiro mundo não representam *ainda* uma força revolucionária suficiente para subverter o sistema do capitalismo tardio” (MARCUSE, 1969b, p. 68).

Para Marcuse a revolução no centro do capitalismo está relacionada reciprocamente às dinâmicas sociais na periferia do sistema, ou seja, deve ser pensada em nível mundial. Isto se deve ao caráter imperialista dos países capitalistas desenvolvidos que precisam da reserva de mercado dos países dependentes e das matérias-primas exportadas por estes países. No centro do capitalismo “a dinâmica da sociedade passou há muito a fase em que podia desenvolver-se à custa dos seus próprios recursos, do seu próprio mercado e do comércio normal com outras áreas” (MARCUSE, 1977, p. 108).

Como Rosa Luxemburgo havia alertado, os países capitalistas precisam encontrar novos mercados para suas mercadorias, assim como demanda insumos para sua indústria<sup>80</sup>.

---

<sup>80</sup> “Uma das condições prévias indispensáveis ao processo de acumulação, no referente a elasticidade e sua capacidade súbita de ampliação, é a rápida inclusão de novos territórios de matérias-primas, de proporções

As colônias serviam a esse propósito, porém o processo de descolonização iniciado após a Segunda Guerra mundial fez com que a política imperialista fosse redefinida. No lugar da colonização direta o novo imperialismo opera através da dependência financeira e tecnológica dos países periféricos em relação aos países centrais. O imperialismo europeu e norte-americano, segundo Marcuse, “tem transformado grandes zonas do terceiro mundo em dependências suas” (MARCUSE, 1977, p. 108). Mas como na “dialética do senhor e do escravo”, a relação centro-periferia se pauta pela interdependência. A metrópole depende das matérias-primas e da mão-de-obra barata das sociedades dependentes, ou seria possível imaginar os Estados Unidos sem o petróleo árabe? A Europa Ocidental sem o gás russo? Óbvio que não. A quebra destes elos da corrente comprometeria toda a dinâmica econômica mundial, desestabilizando o sistema no centro.

Além disso, a vida administrada confortável da maioria integrada no centro do capitalismo depende da *superexploração*<sup>81</sup> da população empobrecida da periferia do sistema<sup>82</sup>. Segundo Marcuse, “na era contemporânea, a conquista da escassez ainda está confinada a pequenas áreas da sociedade industrial avançada. Sua prosperidade encobre o inferno dentro e fora de suas fronteiras” (MARCUSE, 2015a, p. 227). Os movimentos nacionalistas revolucionários e mesmo reformistas dessas sociedades dependentes são uma ameaça à estabilidade capitalista e por isso devem ser contidos custe o que custar. A estatização de uma empresa ou uma lei de remessa de lucros em um país dependente tem ressonância na metrópole, aumentando o preço do combustível ou afetando a qualidade de vida da classe explorada de lá. Na época de Marcuse, o imperativo das potências capitalistas era impedir a todo custo a “repetição do exemplo cubano” (MARCUSE, 1977, p. 109).

As lutas nacionalistas nas sociedades dependentes e desenvolvidas dependeriam, segundo Marcuse, de dois fatores, a saber, tanto do apoio de potências militares antagônicas às potências centrais, como eram a URSS e a China, quanto da solidariedade da oposição interna, como fizeram os estudantes e negros nos Estados Unidos ao se oporem a Guerra do

---

ilimitadas, a fim de poder enfrentar tanto as vicissitudes e interrupções eventuais do abastecimento de matérias-primas por parte dos antigos fornecedores quanto as ampliações súbitas das necessidades sociais” (LUXEMBURGO, 1984, p. 24).

<sup>81</sup> O teórico da dependência Ruy Mauro Marini desenvolve muito bem este conceito em sua obra. De forma resumida, a superexploração do trabalho consistiria na “intensificação do trabalho, a prolongação da jornada de trabalho e a expropriação de parte do trabalho necessário ao operário para repor sua força de trabalho” (MARINI, 2005, p. 156). Ou seja, ampliação da extração da mais-valia relativa, da mais-valia absoluta e pagamento de um salário que implica na diminuição do consumo mínimo do trabalhador.

<sup>82</sup> Enquanto as sociedades centrais se caracterizam pela abundância, as sociedades periféricas enfrentam a *escassez*. Assim, se nos países desenvolvidos a riqueza produzida permite integrar os trabalhadores no *status quo*, despolitizando-os e moderando-os, nas sociedades subdesenvolvidas ou em desenvolvimento, como o Brasil, “o parâmetro básico para compreendermos o comportamento político destas massas (os trabalhadores, J. A.) não é a abundância, mas a escassez” (WEFFORT, 1980, p. 55).

Vietnã apoiando e pressionando pelo fim da intervenção militar.

Na percepção de Marcuse “o enfraquecimento interno das superpotências pode finalmente sustar o *financiamento e equipamento* para a repressão nos países atrasados” (MARCUSE, 1977, p. 110, grifo nosso). As vitórias das lutas de libertação nacional, das revoluções bolivarianas ou das frentes de esquerda democraticamente eleita na periferia do sistema compromete e ameaça desestabilizar o capitalismo desenvolvido, catalisando a revolução “no seu elo mais forte” (MARCUSE, 1977, p. 111), como Marx esperava que acontecesse.

As lutas nacionalistas revolucionárias ou reformistas nas sociedades dependentes poderia motivar a oposição, moderada e radical, no interior das sociedades avançadas, mas isso dependeria da capacidade da oposição radical do centro de causar fissuras na estrutura coesa do sistema<sup>83</sup>, “a força exemplar e o poder ideológico da revolução externa só podem chegar ao seu objetivo se a estrutura interna e a coesão do sistema capitalista começarem a desintegra-se” (MARCUSE, 1977, p. 110-11).

Um grande ausente da teoria social de Marcuse, mas que desempenha um papel catalisador é o (5) movimento LGBT. Atuante politicamente desde os anos 60<sup>84</sup>, os LGBTs questionam um importante preceito da civilização ocidental que assim como o machismo é anterior ao próprio capitalismo, a saber, a heteronormatividade.

Os LGBTs (LGBTQI+) tem sua existência negada há séculos por motivos diversos e enfrentam a cultura homofóbica<sup>85</sup> que perpassa tanto as forças conservadoras quanto as forças de oposição. Apesar de Marcuse tematizar em *Eros e Civilização* a importância da sexualidade polimórfica e a função revolucionária das formas de amor “perversa”<sup>86</sup>, ele pouco ou quase nada diz do movimento LGBT, que como o feminismo, o movimento negro e o estudantil, é um dos novos agentes sociais dos anos 60 que questiona fortemente um dos valores fundamentais da sociedade burguesa e em sua luta expõe toda a agressividade e repressão desproporcional e desnecessária do sistema.

Enquanto os demais agentes catalisadores recebem uma atenção de Marcuse que

<sup>83</sup> Ou seja, “as forças de ‘negação’ no exterior devem ser ‘sincronizadas’ com as internas” (MARCUSE, 2014a, p. 203).

<sup>84</sup> “A década de 1960 foi essencial para a expansão da militância gay nos Estados Unidos e, por consequência, influenciou outros países da América e da Europa, porque foi exatamente nos Estados Unidos que aconteceu o surgimento do Movimento Homossexual Moderno” (GOMES; ZENAIDE, 2019, p. 5). Entretanto, os mesmos autores falam que a organização política dos gays nos Estados Unidos já acontecia desde os anos 50, mas de forma clandestina.

<sup>85</sup> Indico o livro de Daniel Borrillo, *Homofobia: história e crítica de um preconceito*, principalmente o capítulo II que aborda as origens e os elementos percussores da homofobia nas culturas antigas.

<sup>86</sup> “As perversões expressam a rebelião contra a subjugação da sexualidade à ordem de procriação e contra as instituições que garantem essa ordem” (MARCUSE, 1978, p. 61).

os defende e tenta compreender suas motivações e objetivos, os LGBTs por motivo desconhecido não recebem a mesma atenção de Marcuse. A ausência como dissemos, não é total, pois a diversidade sexual é defendida em toda obra marcuseana, mas o que estranhamos é ausência explícita do movimento nos escritos marcuseanos que parece não merecer a mesma atenção que os outros.

Com exceção dos movimentos nacionalistas da periferia do sistema a oposição radical dos agentes catalisadores implica em uma oposição muito mais moral do que material ao sistema. O que os novos agentes sociais recusavam era o *modus operandi* viciado do sistema, sua moralidade repressiva e seus tabus injustificáveis. Ainda que a luta dos negros e mulheres seja uma questão de vida e morte, sua luta por dignidade e respeito passa pela erradicação da cultura machista e racista, portanto, são contra valores seculares da civilização ocidental.

A luta das “minorias” consiste numa peleja contra o *ethos* patriarcal, racista e heteronormativo que se constituiu na Europa cristã que foi o berço do capitalismo e por conta disso consiste em “uma revolta moral contra os valores e objetivos hipócritas, agressivos, dessa sociedade: contra a sua religião blasfema, contra tudo o que ela leva a sério, tudo que ela professa, embora infringindo-a a cada passo” (MARCUSE, 1977, p. 87). É uma luta não só econômica, mas vital, *Erótica*. É a reivindicação de uma existência pacificada em que “a vida humana é digna de ser vivida, ou melhor, pode e deve ser feita digna de ser vivida” (MARCUSE, 2015a, p. 32).

Isoladamente os agentes catalisadores não são capazes nem de transformar nem de desestabilizar o sistema capitalista<sup>87</sup> e ainda podem ser *integrados* ao sistema como os trabalhadores foram, afinal “as capacidades econômicas e técnicas das sociedades estabelecidas são suficientemente vastas para conceder ajustes e concessões aos párias, e suas forças armadas são suficientemente treinadas e equipadas para cuidar de situações de emergência” (MARCUSE, 2015a, p. 240).

A força da oposição radical e sua função desestabilizadora dependem da sua capacidade de catalisar os trabalhadores e neste sentido possuem um importante papel pedagógico de conscientização. Sua tarefa prática “é o esclarecimento radical, na teoria e na prática, e o desenvolvimento de quadros e núcleos para a luta contra a estrutura mundial capitalista” (MARCUSE, 2014a, p. 206). Os agentes catalisadores podem até não serem os protagonistas da revolução, mas sem eles a revolução enquanto *mudança radical* não é

---

<sup>87</sup> “Isolados, esses grupos não possuem nenhuma força subversiva” (MARCUSE, 1969b, p. 24).

possível.

Podemos concluir que para Marcuse durante a segunda metade do século XX a revolução nos moldes bolchevique deixou de ser uma alternativa para a oposição radical nas sociedades desenvolvidas. A economia planificada e o governo unipartidário eram um modelo de desenvolvimento alternativo ao capitalismo apenas para as sociedades subdesenvolvidas ou em desenvolvimento como Cuba e o Vietnã<sup>88</sup>. Se em comparação com a qualidade de vida dos trabalhadores latino-americanas a vida do trabalhador soviético era razoavelmente melhor (com férias e lazer bancados pelo Estado, saúde, educação pública e moradia garantida etc.)<sup>89</sup>, em relação ao nível de vida do trabalhador da Europa ocidental e norte-americano era relativamente inferior, logo, foi tornando-se preferível manter-se no capitalismo confortável do que lutar por um socialismo do tipo soviético ou qualquer coisa incerta, o que pôs para a oposição nas sociedades desenvolvidas a seguinte questão, “por que a derrubada da ordem existente deveria ser uma *necessidade vital* para quem possui, ou pode esperar possuir, boas roupas, uma despensa bem abastecida, um aparelho de TV, um carro, uma casa e assim por diante, tudo dentro da ordem existente?” (MARCUSE, 2014b, p. 179)<sup>90</sup>.

Para Marcuse isto significava na prática a necessidade de reorientação política da oposição radical no interior das sociedades industriais avançadas. Em suma, mudar o enfoque das condições objetivas<sup>91</sup> para os fatores subjetivos da mudança social radical, propondo um novo *princípio de realidade*.

---

<sup>88</sup> Segundo Marcuse, o modelo soviético acabou por se converter muito mais em uma forma alternativa de “industrialização mais efetiva, uma forma de se manipular a produtividade dentro do quadro geral de uma sociedade de massas” (MARCUSE, 1969c, p. 124), do que em sedutor e convincente modelo de socialismo.

<sup>89</sup> O modelo econômico soviético baseado no planejamento centralizado e na industrialização acelerada servia como exemplo para as sociedades subdesenvolvidas ou em desenvolvimento que visavam superar o “atraso”, de modo que, segundo Paulino (2010, p. 123), “o exemplo do planejamento e da alocação centralizada de recursos para setores prioritários aplicado na URSS será copiado por diversos países retardatários”. Mecanismos de planejamento econômico também foram adotados pelos países capitalistas como forma de debelar crises e recuperar o crescimento econômico, como é o caso do keynesianismo. Paulino (2010, p. 122) argumenta que, “durante quase 40 anos, a partir de 1914 até 1950, quase tudo deu errado para o capitalismo mundial. Enquanto isso, a economia soviética crescia a passos acelerados. A partir do exemplo soviético, a ideia de realizar planos econômicos nacionais e mais ainda nos países atrasados que queriam se industrializar, pois parecia ser a alavanca – e em muitos casos realmente foi – que tiraria esses países de seu atraso secular”.

<sup>90</sup> “Why should the overthrow of the existing order be a vital necessity for people who own, or can hope to own, good clothes, a well-stocked larder, a tv set, a car, a house and so on, all whitening the existing order?”. Além disso, segundo Marcuse (2015b, p. 18), “há um sentimento forte e avassalador de impotência. (...). Há repressão; há corrupção; o capitalismo não funciona mais sem inflação, desemprego, etc. etc. Mas, o que se pode fazer? Absolutamente nada”.

<sup>91</sup> Por condições objetivas, Marcuse se refere a, “por exemplo, o amadurecimento/apodrecimento das forças produtivas, o mau funcionamento do sistema capitalista. Mal funcionamento econômico e mal funcionamento político. Além disso, condições objetivas são a força ou a fraqueza do Estado ou da classe dominante e a força ou fraqueza da classe trabalhadora. Da classe trabalhadora, gostaria de acrescentar, segundo Marx, como a maioria da população. Essa é uma das coisas que nunca devemos esquecer: que Marx e Engels acreditavam que a classe trabalhadora deveria ser a maioria da população para que as condições estivessem maduras. Estas são as condições objetivas” (MARCUSE, 2015b, p. 13).

### 3 CAPÍTULO II: POR UM NOVO PRINCÍPIO DE REALIDADE

*Para construir o comunismo, paralelamente à base material tem que se fazer um homem novo.*  
(Che Guevara, *O Socialismo e o homem em Cuba*)

Neste capítulo debateremos, a proposta de Marcuse sobre a possibilidade de um novo princípio de realidade, como parte do projeto de uma “nova subjetividade” que diferente do sujeito atual não só *quer*, como *deseja* a revolução. Abordaremos como a questão da subjetividade surge e se desenvolve no discurso filosófico moderno e como tal tema chega até Marcuse via Husserl e Heidegger, que influenciaram sua noção de *a priori* histórico, passando pelo abalo que significou a descoberta freudiana do inconsciente e como Marcuse se utiliza da psicanálise freudiana “para fundar a possibilidade de uma ordem não-repressiva” (ROUANET, 1989, p. 200).

Nos anos trinta, os frankfurtianos, como toda a esquerda europeia, ainda estavam sob efeito da revolução russa de 1917<sup>92</sup> que ainda era vista com expectativas positivas por setores do “marxismo ocidental”<sup>93</sup>, ao mesmo tempo em que vivenciavam a ascensão do nazismo na Alemanha com a eleição de Hitler. A revolução russa, que nas palavras de Gramsci foi uma revolução não só contra o capitalismo russo, mas contra *O Capital*, pois ia contra todo o credo ortodoxo do marxismo da época, segundo o qual sem as condições objetivas maduras uma revolução socialista seria impossível, demonstrou a efetividade do partido leninista<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Para Marcuse, as expectativas utópicas começam a se dissipar após a derrota dos republicanos na Guerra Civil Espanhola e durante os processos de Moscou, “aqui estava o fim de uma época histórica e o terror da época vindoura se anunciava na simultaneidade da Guerra Civil Espanhola e dos processos de Moscou” (MARCUSE, 1997, p. 41). Segundo Oliveira (2012a, p. 203), “três experiências convergiram para a formação da teoria crítica da sociedade: a perversão soviética do conteúdo humanista do socialismo revolucionário, o fracasso dos movimentos sociorrevolucionários dos trabalhadores em todas as sociedades industriais avançadas e a força da integração do capitalismo, que, sem repressão, vinculou a consciência das massas aos imperativos do sistema”.

<sup>93</sup> A expressão marxismo ocidental surge com Karl Korsch, em 1930, no texto *Estado atual do problema de ‘Marxismo e Filosofia’*, em que ele afirma que desde a publicação de *História e consciência de classe*, de György Lukács, e do seu *Marxismo e Filosofia*, teria ocorrido um cisma filosófico entre os comunistas russos e os ocidentais (KORSCH, 2008, p. 96). O termo é resgatado por Merleau-Ponty em seu *As aventuras da dialética* (1955) que o define como um marxismo associado ao weberianismo, todavia “apesar de recolocado em circulação por Maurice Merleau-Ponty em 1955 com *As aventuras da dialética*, o termo ‘marxismo ocidental’ (...) só adquiriu plena cidadania em 1976, com o livro de Perry Anderson, *Considerações sobre o marxismo ocidental*, primeira tentativa de compreensão histórica desse conceito” (MUSSE, 1998, p. 13). O que caracteriza o marxismo ocidental na ótica de Anderson é a mudança das questões tratadas pelo marxismo, que deixa de focar em aspectos estruturais para focar em aspectos superestruturais do capitalismo.

<sup>94</sup> “A revolução dos bolcheviques é feita mais de ideologias do que de factos. (...). É a revolução contra *O Capital* de Karl Marx. *O Capital* de Marx era, na Rússia, mais o livro dos burgueses que dos proletários. Era a demonstração crítica da necessidade inevitável que na Rússia se formasse uma burguesia, se iniciasse uma era capitalista, se instaurasse uma civilização de tipo ocidental, antes que o proletariado pudesse sequer pensar na

Esperava-se que a revolução acontecesse no centro do capitalismo, em um país como a Inglaterra ou a Alemanha, países industrializados, com um proletariado numeroso e bem organizados politicamente e não na periferia do sistema, na Rússia que era o “elo mais fraco” da corrente, um país atrasado e predominantemente agrário. Contra todas as expectativas foram os russos que fizeram uma revolução socialista, apesar de se pressupor que não existiam condições objetivas para tanto<sup>95</sup>. Ao mesmo tempo na Alemanha, um país com todas as condições objetivas para uma revolução o que aconteceu foi justamente o contrário, a eleição de um candidato de extrema-direita e a instauração, por vias democráticas, de um regime fascista.

O que a revolução russa e a ascensão nazista têm em comum que propiciou para que alguns marxistas se apropriassem da teoria freudiana? “Os dois acontecimentos têm em comum a *valorização do fator subjetivo na história*” (ROUANET, 1989, p. 13, grifo nosso). Como explicar, de acordo com a teoria marxista, o fato de que um país sem as condições objetivas para a revolução fosse o palco da primeira revolução declaradamente socialista da história e já em um país com as condições objetivas para a revolução se desse o estabelecimento de um regime anticomunista e reacionário e com apoio de uma parcela dos trabalhadores e da pequena-burguesia? Para os teóricos marxistas não ortodoxos a tese de que o “ser social determina a consciência social”, o conceito de ideologia e a relação base-superestrutura eram insuficientes para explicar tais complexos acontecimentos históricos. Estava claro para alguns marxistas que os fatores subjetivos foram tão ou mais decisivos do que os objetivos,

Nos dois países houve um *descompasso entre os fatores objetivos e os subjetivos*, e nos dois revelou-se a *significação estratégica do polo subjetivo* – num caso, impondo-se voluntaristicamente, a uma realidade historicamente imatura, e no outro recuando diante de uma conjuntura socioeconômica favorável (ROUANET, 1989, p. 14, grifo nosso).

Para alguns marxistas que naquele contexto haviam lido e se apropriado da teoria freudiana, somente uma análise do sujeito seria capaz de explicar esses dois acontecimentos

---

*sua insurreição, nas suas reivindicações de classe, na sua revolução.* Os factos ultrapassaram as ideologias. Os factos rebentaram os esquemas críticos de acordo com os quais a história da Rússia devia desenrolar-se segundo os cânones do materialismo histórico. Os bolcheviques renegam Karl Marx quando afirmam, com o testemunho da acção concreta, das conquistas alcançadas, que os cânones do materialismo histórico não são tão férreos como se poderia pensar e se pensou” (GRAMSCI, *A Revolução contra o Capital*, 1917. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/gramsci/1917/04/24.htm#tr2>).

<sup>95</sup> “O proletariado russo, ao realizar uma revolução inicialmente democrática que se transformou rapidamente em socialista, deu um gigantesco salto ao suprimir não só a monarquia semifeudal, como ultrapassar e expropriar de uma só vez sua própria burguesia, instalando uma ditadura proletária. Mas a burguesia russa não havia criado as condições, a base material que Marx e Engels viam como pressupostos para a instauração do socialismo” (PAULINO, 2010, p. 57).

históricos. Era preciso fazer uma inflexão da realidade objetiva para a subjetividade, quer dizer, do ser social para a consciência social para entender como no caso da Alemanha os trabalhadores alemães puderam ir contra seus próprios interesses.

A questão que incomodava comunistas e sociais-democratas era saber por que motivos o proletariado alemão, educado e esclarecido por cursos de formações e seminários, politicamente organizados e com uma crescente pauperização na década de 20 e início da década de 30, em vez de votarem nos candidatos sociais-democratas (reformistas) ou se radicalizarem em prol da revolução dirigida pelo partido comunista, pelo contrário, votaram no partido nazista contra seus próprios interesses, ou seja, “o proletariado alemão agia num sentido diametralmente oposto aos seus interesses de classe” (ROUANET, 1989, p. 14). A questão não estava, segundo Sérgio Paulo Rouanet, “em saber se a social-democracia tinha ou não, iludido os operários, mas em saber por que estes deixaram se iludir, nem em saber se a propaganda burguesa era ou não eficaz, mas em saber por que a contrapropaganda marxista era ineficaz” (ROUANET, 1989, p. 14).

A preocupação com as *condições subjetivas* da revolução está no centro da inquietação filosófica dos frankfurtianos, principalmente de Herbert Marcuse. Para os membros do Instituto desde a primeira metade do século XX as condições objetivas para a revolução estariam mais do que maduras, na verdade já estariam caindo de podre, enquanto as condições subjetivas estariam aquém das possibilidades objetivas, enfim, imaturas<sup>96</sup>.

O recurso à psicanálise por parte de Marcuse e dos demais frankfurtianos faz parte dessa preocupação com os fatores subjetivos. Até então o papel do sujeito na história era marginal na teoria marxista ortodoxa, que como já foi exposto era de orientação economicista e determinista<sup>97</sup>. Marcuse juntamente com os principais frankfurtianos e uma parcela dos

<sup>96</sup> Aliás, tal constatação não seria restrita ao grupo de intelectuais judeus do IPS. O dirigente revolucionário e criador do Exército Vermelho, Leon Trotsky (1879-1940). Em 1936, no seu *Programa de transição*, ele afirmava que “as premissas objetivas da revolução proletária não estão somente maduras: elas começam a apodrecer. Sem vitória da revolução socialista no próximo período histórico, toda a civilização humana está ameaçada de ser conduzida a uma catástrofe. Tudo depende do proletariado, ou seja, antes de mais nada, de sua vanguarda revolucionária. A crise histórica da humanidade reduz-se à crise da direção revolucionária (grifo nosso) (Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/trotsky/1938/programa/cap01.htm>)”. O que seria uma crise de direção se não algo relativo ao fator subjetivo da revolução?

<sup>97</sup> O marxista russo George Plekhanov, na obra *O Papel do indivíduo na história*, tenta explicar, de acordo com uma leitura economicista de Marx, qual o lugar da intervenção individual na realidade histórica. Para ele, apesar dos sujeitos agirem, o determinante seria as relações socioeconômicas causais que tornam os indivíduos meros detalhes substituíveis. Assim, quando cita Robespierre como exemplo, ele diz que se por algum acaso o líder jacobino tivesse morrido antes da revolução, outra pessoa teria exercido o papel que ele exerceu havendo as condições objetivas para tanto. Diz ele, “admitamos que ele representa no seu partido uma força insubstituível em absoluto. Mas, em todo o caso, não era a sua única força. Se a queda casual de um azulejo o tivesse morto, suponhamos, em Janeiro de 1793, o seu lugar teria sido ocupado, naturalmente, por outro, embora esse outro se mostrasse inferior a ele em todos os sentidos, *mas os acontecimentos, apesar de tudo, teriam tomado o mesmo rumo que tomaram com Robespierre*” (PLEKHANOV, 1977, p. 63, grifo nosso).

marxistas ocidentais redirecionaram suas preocupações dos aspectos objetivos para os subjetivos. Se os marxistas clássicos, Kautsky, Lênin, Trotsky, Rosa Luxemburgo, Hilferding, etc., estavam mais interessados em debater sobre o imperialismo, capital financeiro, teoria do valor, a questão do Estado, enfim, mais preocupados com questões “objetivas”, os marxistas ocidentais fazem essa inflexão em direção à subjetividade no qual o recurso à teoria freudiana é um dos aspectos. No lugar das temáticas clássicas do marxismo ortodoxo os marxistas ocidentais propuseram *inovações temáticas* se dedicando mais aos aspectos superestruturais e subjetivos do capitalismo, como a arte, a cultura, os meios de comunicação, racionalidade instrumental, sexualidade, em resumo, questões relativas mais aos fatores subjetivos do que aos objetivos<sup>98</sup>,

A partir dos anos 20, (...), o marxismo ocidental foi pouco a pouco inibido do confronto teórico de grandes problemas econômicos ou políticos. Gramsci foi o último de seus pensadores cujos escritos abordaram diretamente questões fundamentais da luta de classes. Contudo nem mesmo ele escreveu a respeito da economia capitalista propriamente dita, no sentido clássico de analisar as leis do movimento do modo de produção como tais. (...). O resultado foi que o marxismo ocidental como um todo, ao deixar para trás as questões de método para ocupar-se de questões de substância, passou a concentrar-se de forma esmagadora no estudo das *superestruturas* (ANDERSON, 2019, p. 99, grifo do autor).

Desde os anos 20 autores como Wilhelm Reich e Erich Fromm identificaram na psicanálise um complemento ao marxismo. Não seria possível explicar o comportamento e prática política do proletariado de modo clássico a partir dos seus interesses de classe, conscientes, uma vez que existiria uma camada mais profunda da mente humana que seria mais determinante na definição da nossa subjetividade, que Marx, um pensador eminentemente moderno, não poderia ter pensado. Freud havia descoberto a dimensão inconsciente da mente, identificando um hiato entre os nossos desejos (inconscientes) e nossa vontade (consciente). Era preciso apropriar-se da teoria freudiana para entender e explicar como os indivíduos muitas vezes agem contra seus próprios interesses e por qual motivo tantas pessoas agiam irracionalmente. A psicanálise, combinada ao marxismo, poderia explicar por que motivos mesmo com as condições objetivas estando dadas, as condições subjetivas estariam tão atrasadas e imaturas, “podemos dizer assim que o conteúdo freudo-marxista alemão dos anos 20 e 30 foi determinado pela preocupação prática de elucidar a defasagem entre a consciência política e as condições objetivas” (ROUANET, 1989, p. 17).

<sup>98</sup> O que não significa dizer que os marxistas ocidentais se descuidaram dos temas ditos “estruturais”, como as questões de economia política e da estrutura do Estado. Entre os frankfurtianos, por exemplo, as discussões acerca da natureza do nazismo e das mudanças ocorridas no modo de produção capitalista foram bastante frutíferas. Franz Neumann e Friedrich Pollock, a título de exemplo, travaram intenso debate acerca do capitalismo monopolista, capitalismo de Estado e do regime nazista. Sobre as discussões econômicas promovidas pelo instituto vide *Capitalismo sem peias*, de Ricardo Pagliuso Regatieri.

### 3.1 Subjetividade moderna: do *cogito* à técnica como *configuração do mundo*

A noção de sujeito adquiriu, a partir de Descartes<sup>99</sup>, uma centralidade fundamental na filosofia moderna. Foi uma verdadeira reviravolta, não apenas no sentido gnosiológico, mas no sentido ontológico da relação do sujeito com a objetividade. Segundo Charles Taylor, de modo implícito ou explícito a subjetividade será uma temática permanente no discurso filosófico da modernidade, aliás, podemos dizer que a subjetividade tal como entendemos atualmente é uma “invenção” moderna e se constitui “como o problema central que insistentemente demanda uma solução dos pensadores dessa época” (TAYLOR, 2014, p. 23). Tal problemática teve seu ponto alto na filosofia pós-kantiana (ABBAGNAMO, 1962, p. 897), sobretudo na Alemanha, quando o criticismo kantiano deixou totalmente em evidência o problema da relação entre sujeito e objeto, “ele dizia respeito à natureza da subjetividade humana e sua relação com o mundo” (TAYLOR, 2014, p. 23).

A filosofia moderna tem seu marco inicial na descoberta do *cogito* cartesiano como fundamento seguro para a construção do edifício científico<sup>100</sup>. Em Descartes a certeza fundamental, a base sólida sobre a qual é construído todo o conhecimento, é o “Eu penso”, que é uma certeza indubitável ou “ideia clara e distinta” que nem mesmo o cético mais radical pode duvidar<sup>101</sup>. Porém, Descartes é apenas o princípio. Sua noção de sujeito ainda é epistemológica e preservava a existência independente da realidade objetiva desse “Eu”. O que Descartes fez foi pôr o sujeito como base do conhecimento, sua certeza racional como critério de verdade e não mais as “coisas”. É um longo processo que conduz, através de um fio de Ariadne, da noção epistemológica de subjetividade até a noção poética de sujeito do marxismo herdada de Hegel. Com Hegel e Marx é a própria existência material do mundo, ou pelo menos uma parte dela, que depende da subjetividade e do seu trabalho. O sujeito na concepção marxista hegeliana é um sujeito ativo, criativo, que literalmente faz as “coisas”, um *homo faber* que produz seu mundo através do seu próprio trabalho, inaugurando uma nova

<sup>99</sup> Sujeito é o Eu, “o Eu é consciência, isto é, relação consigo mesmo, subjetividade” (ABBAGNAMO, 1962, p. 368). É o modo “como que o homem designa a si mesmo, tornou-se objeto de investigação filosófica desde o momento em que a referência do homem a si mesmo, como reflexão sobre si ou consciência, se assumiu como definição do homem. O que acontece com Descartes; e foi Descartes, precisamente, quem pela primeira vez colocou em termos explícitos o problema do Eu” (ABBAGNAMO, 1962, p. 368, grifo nosso).

<sup>100</sup> “(...) para os filósofos, a total ruptura com o passado constitui não somente a inauguração da modernidade, mas já uma teoria autoconsciente ou reflexiva da mesma; ao passo que o próprio *cogito* representa a reflexividade como uma das características centrais da modernidade” (JAMESON, 2005, p. 43).

<sup>101</sup> “É esse tipo de noção que está na base do *cogito* de Descartes, no qual a existência do *self* é demonstrada, enquanto a existência de tudo que é externo, até mesmo a de Deus, permanece duvidosa” (TAYLOR, 2014, p. 26).

dimensão do ser, a do ser social.

Significa que na pré-modernidade o sujeito era um *grande ausente* das reflexões filosóficas ou era tido como um detalhe em relação ao mundo? Significa que a noção moderna de sujeito é totalmente inédita, tendo surgido de fato do nada, literalmente uma criação moderna? Obviamente que não. Algumas reflexões filosóficas, como bem percebeu Hegel<sup>102</sup>, anteciparam a noção moderna de subjetividade, mas de modo muito incipiente e marginal na cultura da época, por exemplo, no relativismo dos sofistas e mesmo no apelo socrático ao *daimon* interior. Segundo Charles Taylor,

Essa noção moderna do *self* obviamente não era sem precedentes. Os Epicureus e os cétricos, entre os antigos, apresentaram uma visão do *self* que se definia como abstração de qualquer ordem; e não é surpresa que essa tradição minoritária entre os antigos tenha fornecido uma parte do combustível para a revolução moderna, ou que muitos vultos do iluminismo tenham sentido grande afinidade por Epicuro e Lucrecio. Porém, *o sujeito moderno proporcionou uma guinada especificamente nova* (TAYLOR, 2014, p. 27, grifo nosso).

Essa “reviravolta” que de fato definirá a noção moderna de subjetividade é em grande parte determinada pela concepção de ciência moderna idealizada por Descartes e Francis Bacon. Para ambos os *pais da ciência moderna*, o objetivo do conhecimento seria o controle da natureza, apesar de que eles entendessem tal controle como *meio* para facilitar e melhorar a vida humana, e foi esse caráter *manipulatório* (TAYLOR, 2014, p. 28) do conhecimento humano em relação ao mundo que se tornou o *locus* da ciência moderna<sup>103</sup>. Foi o caráter ativo do sujeito<sup>104</sup> em relação ao objeto estabelecido exitosamente pela ciência moderna, inicialmente idealizada pela filosofia, que mais influenciou na definição da noção de subjetividade moderna e na relação desse sujeito com a realidade objetiva, “a mudança moderna para um sujeito autodefinitório estava ligada a um sentido de controle sobre o mundo – intelectual no começo e depois tecnológico” (TAYLOR, 2014, p. 27). É esse aspecto dominador do sujeito em relação ao objeto que de fato está na base da noção moderna de subjetividade que se definirá mais ou menos efetivamente no século XVIII (WHITEHEAD,

<sup>102</sup> Hegel cita os sofistas que “foram os primeiros a trazer a reflexão subjetiva e o novo ensinamento de que cada um teria que agir conforme sua própria convicção” (HEGEL, 2008, p. 211-12), Sócrates que “colocou o sujeito como algo decisivo em oposição à pátria e aos costumes” (HEGEL, 2008, p. 228), no direito romano e no cristianismo (HEGEL, 2008, p. 269-72). Entretanto, a noção de subjetividade existia apenas de forma embrionária.

<sup>103</sup> É, sobretudo, “esse *controle sobre as coisas*, que havia crescido com a ciência e tecnologia moderna, (que) com frequência é concebido como a *principal motivação por trás da revolução científica e do desenvolvimento da visão moderna*” (TAYLOR, 2014, p. 28, grifo nosso).

<sup>104</sup> O sujeito passou a ser entendido em oposição ao “simples objeto ou parte passiva de tais relações” (ABBAGNAMO, 1962, p. 896), como a parte ativa da relação, “princípio determinante do mundo do conhecimento ou da ação, ou ao menos como capacidade de iniciativa em tal mundo” (ABBAGNAMO, 1962, p. 896).

2016, p. 77-80).

A cultura moderna, laica, racional e antropocêntrica, segundo Whitehead, atinge seu ponto alto no século XVIII, quando a confiança na razão desbanca de vez a fé religiosa, pelo menos intelectualmente, e diversas concepções filosóficas e científicas penetram no senso comum através de panfletos, debates, cafés e salões literários, sendo a França iluminista o paradigma dessa Europa moderna, “(...) o século XVIII foi a completa *antítese da idade média*. O contraste é simbolizado pela Catedral de Chartres e o salão de Paris, onde D’Alambert conversava com Voltaire” (WHITEHEAD, 2016, p. 77). É nesse século que ocorrem as importantes e determinantes revoluções burguesas, como a Americana e a Francesa, a revolução industrial e o progresso acelerado das ciências naturais. Foi um século rico em que de fato foi *engendrada* a modernidade.

O século XVIII legou para nós nosso modo de pensar e de se comportar. Nós passamos a lidar com o “mundo” como se fosse uma coisa a ser entendida e manipulada, como matéria-prima para a indústria, a confiar na ciência, que ia substituindo pouco a pouco o lugar da religião. Apesar da forte religiosidade a ciência nos fez cada vez mais confiar apenas no que é comprovado empiricamente e a exigir do conhecimento previsibilidade, levando ao descrédito da “metafísica”, religiosa ou laica, por lidar com coisas não-empíricas. Enfim, esse século legou o que Marcuse chamará de nosso *transcendental histórico*, determinante para nossa subjetividade<sup>105</sup>, condicionando nossas categorias *a priori*.

Na filosofia kantiana *a priori* significa não só o que é anterior à experiência ou relação com a realidade exterior, mas constitui a condição de possibilidade do conhecimento. Antes do sujeito se relacionar com o objeto ele possui uma perspectiva *a priori* sobre esse objeto que lhe dá a forma. O *a priori* não é conhecimento, mas um condicionante, consistindo em uma capacidade subjetiva que “condiciona universalmente os conhecimentos, tanto sensíveis quanto intelectuais” (ABBAGNAMO, 1962, p. 72) e que também orienta a prática, norteando nosso modo de agir, portanto, o *a priori* kantiano é “ao mesmo tempo condicionante e fundante de todos os graus do conhecimento e não só do conhecimento, já que também no domínio da vontade e do sentimento subsistem elementos *a priori*, como demonstram a *Crítica da Razão Prática* e *Crítica da Faculdade do Juízo*” (ABBAGNAMO, 1962, p. 72). Marcuse propõe historicizar esse *a priori*, argumentando que nossa relação com as coisas é pré-definida *a priori* pelo nosso contexto sócio-histórico. Cada contexto define um modo específico do sujeito se relacionar com as coisas e de agir.

---

<sup>105</sup> “proponho que a construção transcendental da experiência de Kant pode bem fornecer o modelo para a construção histórica da experiência” (MARCUSE, 2006, p. 152).

A ciência moderna alterou radicalmente o nosso *a priori*, nosso modo de entender, sentir e se relacionar com a realidade, principalmente a natureza, “nesse século, a noção de explicação mecânica de todos os processos da natureza facilmente se solidificou em dogma da ciência” (WHITEHEAD, 2016, p. 80), assim como a atenção exclusiva ao aspecto *quantitativo* das coisas, o que era ou pode ser *mensurável* e em entender *como* as coisas funcionam e não o que elas são ou *porque* elas são assim. Foi esse *a priori* que nos permitiu dominar a natureza, realizando o objetivo do projeto científico moderno, o de nos tornar “senhores e dominadores da natureza” (DESCARTES, 1979, p. 63). Foi esse êxito da ciência que promoveu a confiança iluminista na razão e a crença no progresso ininterrupto, “era a época da razão sadia, varonil, firme, *mas de um só olho*” (WHITEHEAD, 2016, p. 80, grifo nosso). Uma racionalidade que ao supervalorizar um aspecto da realidade, acabava por omitir os outros aspectos<sup>106</sup>.

A ciência moderna parte do pressuposto de que *não tem pressupostos*, quer dizer, que a relação do cientista, que é um sujeito, com a realidade objetiva, é imediata, sem mediação alguma. A ciência moderna, segundo Husserl, padece do que ele chama de “realismo ingênuo”, acreditando que é um conhecimento imparcial, inteiramente objetivo do mundo. Os cientistas, especialmente os naturais, acreditam ingenuamente que suas pesquisas e conclusões científicas estão isentas de pressupostos e convicções subjetivas, isto é, para eles, a subjetividade não participaria nem interferiria no conhecimento científico sobre o mundo. Segundo Husserl,

Trata-se de problemas procedentes da ingenuidade, em virtude da qual a ciência objetivista toma o que ela chama de mundo objetivo como o universo de todo existente, sem considerar que a *subjetividade criadora* da ciência não pode ter lugar legítimo em nenhuma ciência objetiva. Aquele que é formado nas ciências naturais julga evidente que *todos os fatores puramente subjetivos devem ser excluídos* e que o método científico-natural determina, *em termos objetivos, o que tem sua figuração nos modos subjetivos de representação* (HUSSERL, 2002, p. 60, grifo nosso).

As ciências naturais desconsideram em seu objetivismo ingênuo que elas são indissociáveis de seu contexto, de seus *pressupostos culturais* e que tem seu trabalho influenciado e determinado pelo seu “mundo vivido” (*Lebensumwelt*). Os pressupostos subjetivos dos cientistas interferem na ciência do princípio ao fim, mas o cientista devido sua crença ingênua no mito da neutralidade científica não compreende. Devido à atitude natural da ciência em relação ao mundo, “o investigador da natureza não se dá conta de que o *fundamento permanente de seu trabalho mental, subjetivo, é o mundo circundante vital*, que

<sup>106</sup> “Tudo quanto não coubesse no seu esquema era omitido, ridicularizado e descrito” (WHITEHEAD, 2016, p. 79).

*constantemente é pressuposto como base*, como terreno da atividade, sobre o qual suas perguntas e seus métodos de pensar adquirem um *sentido*” (HUSSERL, 2002, p. 61).

O mundo vivido é uma espécie de círculo hermenêutico, um *a priori* histórico, como diz Marcuse, que define antecipadamente como nos relacionamos com a realidade objetiva. A relação do sujeito (*Eu*) com o objeto (*mundo*) não é imediata, mas mediada pelo nosso contexto cultural e histórico, o *mundo vivido*<sup>107</sup>. A ingenuidade da ciência consiste em acreditar que a relação é imediata e que a subjetividade do cientista não interfere em nada nessa relação, “esquece-se (...) do sujeito atuante, e o cientista não se torna tema da reflexão” (HUSSERL, 2002, p. 61).

Segundo Husserl, Kant percebeu essa ingenuidade da ciência em relação a si mesma e decidiu que era preciso antes de conhecer o mundo, questionar-se se somos de fato capazes de conhecer e como conhecemos o mundo e com isso inaugura a “metafísica da subjetividade”, estabelecendo na filosofia uma “atitude reflexiva”. Como diz Kant,

Até agora se supôs que todo nosso conhecimento tinha que *se regular pelos objetos*; porém, (...) *os objetos tem que se regular pelo nosso conhecimento*, o que assim já concorda melhor com a requerida possibilidade de um conhecimento *a priori* dos mesmos *que deve estabelecer algo sobre os objetos antes de nos serem dados* (KANT, 1996, p. 39, grifo nosso).

Kant, segundo a perspectiva de Husserl, teria se equivocado ao acreditar que esse “Eu”, sujeito que conhece o mundo objetivo, fosse um “Eu puro” não contaminado pelo empírico, uma subjetividade a-histórica, não percebendo que ser sujeito é ser sujeito em um contexto e que essa subjetividade é *histórica*, são “seres humanos vivendo em uma comunidade de seu mundo circundante e de sua época histórica” (HUSSERL, 2002, p. 61). Em suma, o modo como o sujeito e objeto se relaciona é historicamente e culturalmente determinado, conseqüentemente variável. Nossas condições *a priori* não são puras, mas historicamente determinadas<sup>108</sup>, “uma *subjetividade histórica* supraindividual no indivíduo – do mesmo modo que as categorias kantianas são as sínteses de um Eu (*ego*) transcendental no Eu empírico” (MARCUSE, 2006, p. 152, grifo nosso).

Como bem observou Heidegger, é impossível pensar a modernidade sem falar da questão da técnica, pois, “a técnica é o destino da nossa época” (HEIDEGGER, 2007, p. 388). A técnica afetou e alterou não apenas a realidade objetiva, mas a própria subjetividade

<sup>107</sup> Como diz Husserl, na relação do sujeito com o “mundo” já existe “uma *predisposição fundamental prévia* (...)” (HUSSERL, 2002, p. 61, grifo nosso).

<sup>108</sup> “O ser humano não é essa subjetividade idealizada pelo pensamento da modernidade, mas um sujeito fático, inserido em situações determinadas, portanto, vinculado a costumes e tradições, o que significa reconhecer a determinação de nossa consciência pela história” (OLIVEIRA, 2002, p. 44).

humana, redefinindo o modo como nós seres humanos nos relacionamos com as coisas e com os outros, de forma que a subjetividade humana se tornou indissociável da técnica<sup>109</sup>. Entretanto, a essência da técnica não se confunde com a existência da técnica. Ela não consiste apenas em um *fazer* humano ou com os instrumentos produzidos e utilizados pelos seres humanos. A essência da técnica para Heidegger é ser *Gestell*, uma armação ou *configuração* do mundo<sup>110</sup>, por conseguinte, uma determinação *a priori* no sentido de *a priori* histórico de Marcuse em relação à realidade objetiva<sup>111</sup>. Assim sendo a técnica “não é, por isso, nem um fazer humano nem um mero meio no seio de tal fazer” (HEIDEGGER, 2007, p. 386), ela consiste *essencialmente* em um modo de pensar e de se comportar em relação ao mundo natural e social. É por isso que Heidegger diz que a essência da técnica antecede a técnica de fato e está na base da ciência moderna.

As ciências naturais modernas são definidas por essa essência técnica e por isso são uma *Gestell*, uma *armação* ou *enquadramento* da realidade para nós, que toma um aspecto do ser, o quantitativo ou o *calculável*, como se fosse à totalidade do ser, algo manipulável pelo sujeito através de fórmulas matemáticas. É um relacionamento com a natureza que exige dela “que se anuncie de algum modo asseverado, calculado, e permaneça passível de ser requerida como um sistema de informações” (HEIDEGGER, 2007, p. 385), que seja matéria-prima e que sirva como fonte de energia. Em suma, tanto a técnica empírica existente e a ciência moderna compartilham a mesma essência, são técnicas, constituem-se da mesma *Gestell* em relação ao mundo.

Tal hipótese heideggeriana influenciou decisivamente a concepção de sujeito e a crítica da racionalidade técnica de Marcuse. Para Marcuse o sujeito moderno pensa de modo técnico, pois o “o contexto tecnológico preddefine a forma na qual os objetos aparecem” (MARCUSE, 2015a, p. 211). A técnica, como diz Heidegger, é antes de tudo um modo de “interpretar o mundo”,

O que chamamos de técnica moderna não é uma ferramenta, um meio diante do qual o homem atual pode ser senhor ou escravo; previamente a tudo isso e acima das atitudes possíveis, essa técnica é um modo decidido de interpretação do mundo, que não apenas determina os meios de transporte, a distribuição de alimentos e a

<sup>109</sup> Como podemos perceber na verdadeira dependência que criamos dos nossos celulares e das redes *wi-fi*. Indico o artigo de Antônio Fidalgo que utiliza de conceitos filosóficos, no caso específico, heideggerianos, para refletir sobre a nossa relação contemporânea com os celulares. O texto é *O celular de Heidegger: comunicação ubíqua e distância existencial*.

<sup>110</sup> Franklin Leopoldo e Silva traduz *Gestell* por “armação”. Constitui em um modo de construir, organizar ou preparar algo, nesse caso específico, o mundo. *Gestell* significa literalmente “quadro”, uma *enquadração*. A essência da técnica é ser uma configuração ou enquadramento do mundo, em síntese, uma interpretação do mundo (ou modo de pensar) a realidade objetiva que é especificamente moderna.

<sup>111</sup> “A essência da técnica se anuncia naquilo que denominamos armação” (HEIDEGGER, 2007, p. 387).

indústria do lazer, mas toda a atitude do homem e suas possibilidades (HEIDEGGER, 1989, p. 45).

O sujeito moderno, enquanto subjetividade histórica, se constituiu pautado no que Marcuse chamou tanto em *Eros e Civilização* quanto em *O Homem Unidimensional* de “lógica de dominação”<sup>112</sup>, uma racionalidade técnica que “projeta a natureza como instrumentalidade potencial, objeto de controle e organização” (MARCUSE, 2015a, p. 160) e que sente e entende o objeto “como algo que tinha de ser combatido, conquistado e até violado” (MARCUSE, 1978a, p. 107). O sujeito moderno, segundo Marcuse, se constituiu como um “sujeito essencialmente agressivo e ofensivo, cujos pensamentos e ações tinham por intuito dominar os objetos” (MARCUSE, 1978a, p. 107). Esse sujeito agressivo e hostil é um sujeito no qual a *pulsão de morte* prevalece sobre *Eros*, sobre a pulsão de vida. A compreensão dessa subjetividade pressupõe a psicanálise freudiana e a sua teoria das pulsões.

### 3.2 O Ego entre o Id e o Superego: pulsões e subjetividade

Até o advento da psicanálise se pensava que a nossa subjetividade era sinônimo de autoconsciência, que ser sujeito pressupunha o ser consciente, no que se entendia o ser humano como um ser plenamente sabedor de si e das suas capacidades perceptivas, de sua vontade e de seus sentimentos. Uma concepção fortemente racionalista do sujeito legada por Descartes, poucas vezes desafiada e tacitamente presumida pela ciência e filosofia da época de Freud. Segundo o pai da psicanálise,

Muitas pessoas, tanto ligadas à ciência (psicológica) quanto estranhas a ela, satisfazem-se com a suposição de que só a consciência é psíquica; nesse caso a psicologia não terá senão de fazer a discriminação entre fenômenos psíquicos, percepções, sentimentos, processos de pensamentos e volições (FREUD, 1996, p. 171).

A hipótese de uma dimensão inconsciente da mente humana levantada por Freud significou um verdadeiro abalo na cultura ocidental, causando mais uma ferida narcísica na humanidade<sup>113</sup>. Em oposição à consciência o inconsciente é uma dimensão da mente

<sup>112</sup> “(...) a lógica do pensamento *permanece* à lógica de dominação” (MARCUSE, 2015a, p. 149). “O *Logos* destaca-se como lógica de dominação” (MARCUSE, 1978, p. 108).

<sup>113</sup> Segundo Freud, “o narcisismo geral, o amor próprio da humanidade, sofreu até o momento três duras afrontas por parte da pesquisa científica” (FREUD, 2010b, p. 182), a saber, a descoberta de que o ser humano não está no centro do universo com a comprovação do heliocentrismo, o evolucionismo de Darwin revelou para nós que não somos a *imagem e semelhança de Deus*, mas que o ser humano “não é algo diferente nem melhor que os animais; é ele próprio de origem animal, mais aparentado a algumas espécies, mais distante de outras” ((FREUD, 2010a, p. 184) e, por fim, a descoberta do inconsciente que mostrou que o “Eu não é senhor em sua própria casa” (FREUD, 2010b, p. 186), que nós seres humanos não temos total controle e conhecimento sobre nós mesmos,

desconhecida e incontrolável pelo próprio sujeito. De acordo com Freud, a suposição do inconsciente não foi uma exclusividade da psicanálise, tendo sido levantada a hipótese de uma dimensão não consciente da psique humana por outras teorias. Para a psicologia, que na época tentava se estabelecer como ciência, o conceito de consciência havia se mostrado insuficiente para explicar a vida mental do ser humano, ou melhor, havia se revelado insuficiente do ponto de vista explicativo, “a insatisfação geral com a visão costumeira do que é psíquico resulta numa exigência cada vez mais urgente da inclusão, no pensamento psicológico, de um conceito de inconsciente (...)” (FREUD, 1996, p. 177). Freud afirma em algumas ocasiões que antes dele alguns filósofos, como Schopenhauer<sup>114</sup> e Theodor Lipps (FREUD, 1996, p. 172)<sup>115</sup> haviam especulado sobre a existência do inconsciente, mas mantinham tal concepção no nível da hipótese, enquanto a psicanálise teria tido a vantagem de demonstrar a existência do inconsciente, o que “capacitou a psicologia a assumir seu lugar entre as ciências naturais como uma ciência” (FREUD, 1996, p. 172).

A noção de uma dimensão inconsciente da subjetividade humana ignorada e indomável foi considerada absurda pela maioria dos filósofos. Segundo Sigmund Freud, “a maioria dos filósofos (...) assim como muitas outras pessoas, discute isso e declara a ideia de algo psíquico ser inconsciente é autocontraditório” (FREUD, 1996, p. 171). A oposição da filosofia à psicanálise não foi uma simples *quaestio de nomine*, pois implicava em uma nova concepção sobre a subjetividade (conceito caro a modernidade) humana<sup>116</sup>, “Freud coloca em cena a concepção de um sujeito dividido, não centrado em torno da consciência. O que ele descobre é a ausência de um eixo à volta do qual os processos psíquicos se ordenam. O sujeito é descentrado, isto é, carente de um centro ordenador” (BARATTO, 2009, p. 75).

A concepção de subjetividade de Freud que Marcuse se baseia é a topográfica, formulada definitivamente nos anos 20, em *Para além do princípio de prazer* (1920) e *O Ego e o Id* (1923). Nesse modelo o aparelho mental se divide em três camadas que são o Id, o Ego

---

não somos o que a filosofia racionalista e a religião via de regra nos orientou a ser, a saber, soberanos senhores de si.

<sup>114</sup> “Poucos homens puderam discernir a importância enorme que a admissão de processos mentais inconscientes teria para a ciência e a vida. Acrescentemos logo, no entanto, que não foi a psicanálise que deu o primeiro passo neste sentido. Filósofos de renome podem ser citados como precursores, sobretudo o grande pensador Schopenhauer, cuja “vontade” inconsciente se equipara aos instintos da mente na psicanálise. É o mesmo pensador, aliás, que lembrou aos homens, em palavras de impressão inesquecível, a sempre subestimada relevância de seus impulsos sexuais” (FREUD, 2010b, p. 186-87).

<sup>115</sup> Theodor Lipps (1851-1914) foi um filósofo alemão que desenvolveu uma filosofia de base psicologista que influenciou bastante Freud. Para mais informações, indicamos o texto *Theodor Lipps: uma fonte esquecida do paradigma freudiano*, de Zeljko Loparic.

<sup>116</sup> “Freud desaloja a consciência de seu lugar de centro, alterando assim o privilégio conferido aos pensamentos conscientes. O cerne de sua descoberta vem demonstrar que os processos de pensamentos inconscientes se produzem à margem da consciência e dela independentem” (BARATTO, 2009, p. 75).

e o Superego, sendo uma camada mais profunda, o Id, e outra localizada na superfície e responsável pelo contato com o mundo externo. Nosso “Eu” consiste na relação dessas três camadas mentais entre si.

O Id é o inconsciente e é a camada mais profunda, antiga e fundamental da mente humana, sobre a qual as demais camadas se desenvolvem. O Id é inato, herdado das gerações passadas e condicionada relativamente por experiências infantis determinantes na constituição da nossa subjetividade, como o complexo de Édipo. Segundo Freud, “essa parte mais antiga do aparelho psíquico permanece sendo a *mais importante durante toda a vida*; ademais, as investigações da psicanálise iniciam-se com ela” (FREUD, 1996, p. 158, rodapé 2, grifo nosso). É no Id, uma camada que permanece quase que completamente desconhecido para nós, que “contém tudo o que é *herdado*, que se acha presente no nascimento, que está assente na constituição – acima de tudo, portanto, os instintos, que se originam da organização somática e que aqui (no id) encontram uma primeira expressão psíquica, sob formas que nos são *desconhecidas*” (FREUD, 1996, p. 158, grifo nosso).

Devido à influência do mundo externo uma parte do Id é modificada para lidar com a realidade tornando-se o mediador entre o Id e o mundo externo. Essa camada mental é o que Freud chama de Ego, “uma parte do Id que foi modificada pela influência do mundo externo” (FREUD, 1976, p. 39). O Ego é o responsável pela coordenação motora, ou seja, é o administrador do corpo e tem como principal tarefa proteger o organismo vivo das ameaças externas que o Id, em sua busca incessante por prazer, não leva em consideração, em uma palavra, “ele tem a tarefa de autopreservação” (FREUD, 1996, p. 158). Em relação ao Id o Ego funciona como se fosse um freio as suas motivações, sendo por isso um limitador do desejo ou dos nossos impulsos instintivos<sup>117</sup>. Assim como o Id o Ego se orienta pelo *princípio de prazer* que leva em consideração “as tensões produzidas pelos estímulos, estejam essas tensões nele ou nela introduzidas. A elevação dessas tensões é, em geral, sentida como desprazer, e o seu abaixamento como prazer” (FREUD, 1996, p. 159). Em síntese, o Ego, como o Id, se norteia na busca pelo prazer e em evitar desprazer, mas enquanto o Id busca o prazer inconsequentemente, cabe ao Ego controlar “as exigências dos instintos, decidindo se elas devem ou não ser satisfeitas, adiando essa satisfação para ocasiões e circunstâncias favoráveis no mundo externo ou suprimindo intimamente as suas excitações” (FREUD, 1996, p. 1158-59), fazendo com que o princípio de prazer seja moderado pelo *princípio de*

---

<sup>117</sup> “Assim, em relação ao Id, ele é como se fosse um cavaleiro que tem de manter controlada a força superior do cavalo” (FREUD, 1976, p. 39). Essa alegoria nos remete ao diálogo platônico *Fedro* onde Platão compara a alma humana a um cocheiro (razão) que guia uma carruagem com dois cavalos (paixões) (PLATÃO, 2000, p. 73-75).

*realidade*, que busca um prazer adiado, porém seguro, preferindo evitar o desprazer do que obter prazer, levando em conta os perigos da realidade e visando a preservação da vida do organismo (FREUD, 1976, p. 39).

No período da infância, enquanto o Ego se desenvolve, paralelamente a sombra da influência dos pais (fundamentalmente da figura paterna) outra camada mental se desenvolve, o Superego. O Superego consiste na interiorização das autoridades com a qual a criança se identificou, originalmente os pais, mas depois outros tipos de autoridade extrafamiliares, como os professores. Segundo Freud,

O longo período da infância, durante o qual o ser humano em crescimento vive na dependência dos pais, deixa atrás de si, como um precipitado, a formação, no ego, de um agente especial no qual se prolonga a influência parental. Ele recebeu o nome de superego (FREUD, 1996, p. 159).

O superego é uma instância proibitiva, que cobra o ego e o julga, fazendo-o se sentir culpado. É nossa consciência moral ou *voz interior* que diz o que devemos e o que não devemos fazer. Apesar do superego, que se constitui na dissolução do complexo de Édipo (FREUD, 1976b, p. 217), consistir, sobretudo da influência familiar, ele é enriquecido e fortalecido com a influência de outras “autoridades”<sup>118</sup>, assim como tradições e costumes que os pais transmitem aos filhos. Desse modo, o superego “ao longo do desenvolvimento de um indivíduo, recebe contribuições e sucessores e substitutos posteriores aos seus pais, tais como professores e modelos, na vida pública, de ideais sociais admirados” (FREUD, 1996, p. 159). O superego é literalmente retirado dos outros, como diz Freud (FREUD, 1996, p. 159).

Ao ego cabe saber lidar e conciliar as exigências do Id, do superego e do mundo exterior (FREUD, 1996, p. 159). Caso consiga será um Ego forte e saudável, caso contrário pode tornar-se neurótico, psicótico ou perverso.

Originalmente, o organismo vivo que servirá como base para a subjetividade é controlado somente pelo Id. Isso acontece quando nascemos e não possuímos um Ego e somos literalmente apenas “instintos” ou pulsões (*Trieb*), estando o indivíduo mais próximo dos animais irracionais do que do ser humano. Segundo Freud, o “poder do Id expressa o verdadeiro propósito da vida do organismo do indivíduo. Isto consiste na satisfação de suas necessidades inatas” (FREUD, 1996, p. 161), ou seja, na busca incessante e irrestrita por prazer e em evitar o desprazer. Por esse motivo a criança é “mimada”, ela não sabe, pois não tem consciência, que seus desejos não podem ser todos realizados e no momento em que ela

---

<sup>118</sup> “À medida que uma criança cresce, o papel do pai é exercido pelos professores e outras pessoas colocadas em posição de autoridade; suas injunções e proibições permanecem poderosas no ideal do ego e continuam, sob a forma de consciência, a exercer censura moral” (FREUD, 1976, p. 52).

quer não tem consciência do perigo, colocando tudo que deseja na boca irresponsavelmente ou tocando tudo que deseja tocar, como o fogo que lhe chama atenção, e quando tem raiva morde, bate, quebra as coisas, satisfazendo imediatamente seus instintos. A criança está na fase narcísica em que se considera *sua majestade o bebê* (FREUD, 2010a, p. 26).

A psicanálise se fundamenta em uma teoria das pulsões com a qual explica as motivações da ação humana. São as pulsões que impulsionam o sujeito a agir para satisfazer seu objetivo pulsional. Os instintos ou pulsões são, segundo Freud, “as forças que presumimos existir por trás das tensões causadas pelas necessidades do Id” (FREUD, 1996, p. 161). As pulsões são de origem psicossomática, “representam exigências somáticas que são feitas a mente” (FREUD, 1996, p. 161), sendo as pulsões o principal móbil das nossas ações<sup>119</sup> e fonte das nossas energias que utilizamos para realizar nossas atividades.

Essas pulsões possuem metas (*Ziel*), que são sempre de satisfação, e o objeto do desejo (*Objekt*) que é a coisa que permite a satisfação da pulsão. O Id se esforça para atender os objetivos das pulsões, cabendo ao Ego controlá-las, julgando os meios menos perigosos e seguros de satisfazê-las ou não, visando preservar a integridade do organismo vivo, em síntese, cabe ao Ego “descobrir o método mais favorável e menos perigoso de obter a satisfação, levando em conta o mundo externo” (FREUD, 1996, p. 161). Ao superego cabe impor limitações e proibições, sua função é restritiva e proibitiva<sup>120</sup>, apesar de poder estabelecer metas (por vezes irrealizáveis) para o Ego, o “*tu debes*”, sua “função principal permanece sendo a limitação das satisfações” (FREUD, 1996, p. 161).

Na última teoria das pulsões, exposta em *Para além do princípio de prazer* (1920), Freud afirma a existência de duas pulsões, a saber, Eros e pulsão de morte (*Thanatos*). Os próximos escritos irão apenas desenvolver sem modificar essa concepção dualista das pulsões de vida e de morte. Para ele, em todo organismo vivo existe uma pulsão que visa preservar e promover a vida desse organismo e outra que visa restituir a condição original do ser vivo, a condição inorgânica, tendendo para a morte do organismo vivo. Diz Freud,

Lidando não com a substância viva, mas com as forças que nela operam, fomos levados a distinguir duas espécies de instintos: aqueles que procuram conduzir o que é vivo a morte, e os outros, os instintos sexuais, que estão perpetuamente tentando e conseguindo uma perpetuação da vida (FREUD, 1969, p. 65).

A pulsão de vida, a qual Freud chama de Eros, sintetiza os instintos sexuais e os de autopreservação, anteriormente considerados separadamente e avaliadas duas pulsões

<sup>119</sup> As pulsões são, segundo Freud, “a suprema causa de toda atividade” (FREUD, 1996, p. 161).

<sup>120</sup> “O ego efetua repressões a serviço e por ordem do seu superego” (FREUD, 1976, p. 68).

distintas<sup>121</sup>. Eros visa preservar a (autopreservação ou instinto de sobrevivência) e promover a vida (através da reprodução), enquanto seu oposto, Thanatos, almeja exatamente o contrário, que é a destruição da vida. A pulsão de morte deseja restaurar a condição original do organismo vivo, a de ser inorgânico e se expressa para “fora” como agressividade contra as coisas, visando destruí-las. Apesar da oposição as duas pulsões não existem separadamente no organismo, mas atuam conjuntamente, “os dois tipos de instintos, raramente, talvez nunca, aparecem isolados um do outro, mas estão mutuamente mesclados em proporções variadas e muito diferentes” (FREUD, 1974, p. 141), por exemplo, quando nos alimentamos, destruindo a comida para preservar nossa vida ou como se pode perceber nas tendências sádicas e masoquistas existentes em cada um de nós. Ambas as pulsões têm o mesmo objetivo fundamental: buscar prazer e evitar a dor.

O que Freud entende por prazer é o alívio de tensão e por dor o aumento de tensão, sendo o objetivo primário do organismo vivo a busca por prazer, busca essa que pode ser satisfatório (prazerosa) ou frustrante (desprazerosa). Nesse sentido prazer consiste em última instância com *alívio de tensão* e o princípio de prazer que orienta originalmente todos os seres vivos, inclusive a nós seres humanos, busca alcançar justamente esse objetivo primário. Segundo Freud, “o trabalho do aparelho mental se dirige no sentido de *manter baixa a quantidade de excitação*, então qualquer coisa que seja calculada para aumentar essa quantidade está destinada a ser sentida como adversa ao funcionamento do aparelho, ou seja, como desagradável” (FREUD, 1969, p. 19, grifo nosso). Na impossibilidade de reduzir a tensão o princípio de prazer se contentaria com a manutenção de um nível estável de tensão, mantendo-a constante (FREUD, 1969, p. 19).

A psicanalista Bárbara Low em 1920, no livro *Psycho-Analysis: A Brief Account of the Freudian Theory*, introduziu na psicanálise a hipótese de um terceiro princípio além do de prazer e o de realidade, o chamado princípio de nirvana<sup>122</sup>. Sua teoria é que além do princípio de prazer exista outro princípio mental originário e mais antigo que orienta o organismo vivo, “é possível que mais profundo do que o princípio do prazer seja o princípio do nirvana, como podemos chamá-lo - o desejo da criatura recém-nascida de retornar àquele estágio de onipotência, onde não há desejos não realizados, em que ele existe dentro do ventre materno” (LOW, 2014, p. 73). Para Freud a existência do princípio de nirvana era uma

<sup>121</sup> Segundo Freud, em sua antiga teoria das pulsões, “tomei como ponto de partida uma expressão do poeta-filósofo Schiller: ‘são a fome e o amor que movem o mundo’” (FREUD, 1974, p. 139).

<sup>122</sup> “Termo derivado do budismo e da filosofia de Arthur Schopenhauer (1788-1860), proposto pela psicanalista inglesa Barbara Low (1877-1955) e posteriormente retomado por Sigmund Freud, em *Mais-além do princípio de prazer*, para designar uma tendência do aparelho psíquico a aniquilar qualquer excitação e qualquer desejo” (ROUDINESCO, 1998, p. 602).

“prova” da existência da controversa pulsão de morte. Segundo Barbara Low, se o aparelho mental e o sistema nervoso entendem o prazer como redução de tensão e desprazer como aumento (ou excesso), então o princípio de prazer que orienta o aparelho mental visaria eliminar completamente a tensão, conseqüentemente abolindo a dor e o sofrimento. Para Freud por conta disso o princípio que orienta a pulsão de morte, mais do que o de prazer seria o de nirvana, consistiria em uma tendência psicossomática “da vida mental e talvez da vida nervosa em geral, (n)o esforço para reduzir, para manter constante ou para remover a tensão interna devido os estímulos” (FREUD, 1969, p. 76). Para o organismo vivo o único modo de se aliviar e eliminar completamente a tensão, alcançando o “nirvana” seria através da morte, quando toda dor cessa, mas também a vida. Segundo Freud, o “reconhecimento desse fato constitui umas das razões mais fortes para acreditar na existência dos instintos de morte” (FREUD, 1969, p. 76). Eros serviria como contrapeso a essas tendências tanatológicas existentes no organismo, agindo em sentido contrário a pulsão de morte. No interior de cada organismo vivo, deduz Freud, se desenrolaria um conflito fundamental, “a luta entre Eros e morte, entre o instinto de vida e o instinto de destruição” (FREUD, 1974, p. 145). Tal conflito se expressaria em cada realização da humanidade, seja na associação humana ou nas guerras, no amor e no ódio etc.

Na psicanálise a vida em sociedade exige que nossas pulsões sejam reprimidas para que a sociabilidade seja minimamente possível. A civilização, entendida como vida em sociedade, “descreve a soma integral das realizações e regulamentos que distinguem nossas vidas de nossos antepassados animais, e que servem a dois intuitos, a saber: o de proteger os homens contra a natureza e o de ajustar os seus relacionamentos mútuos” (FREUD, 1974, p. 109). Mas para que tais objetivos sejam realizados se pressupõe a *repressão pulsional* e por isso a civilização estabelece regras. Toda sociedade é regulada por regras, sejam elas jurídicas ou morais, que existem para normatizar nossas relações intersubjetivas e nesse sentido elas são restritivas, estabelecendo limites aos sujeitos. Por esse motivo Freud identifica como a origem da sociedade a imposição de limites através das regras aos indivíduos<sup>123</sup>. Cito,

(...) o elemento de civilização entra em cena com a primeira tentativa de regular esses relacionamentos sociais. Se essa tentativa não fosse feita, os relacionamentos ficariam sujeitos à vontade arbitrária do indivíduo, o que equivalia a dizer que o homem fisicamente mais forte decidiria a respeito deles no sentido de seus próprios interesses e impulsos instintivos (FREUD, 1974, p. 115).

<sup>123</sup> Em *Totem e Tabu* (1913), assim como em *Moisés e monoteísmo* (1939), Freud desenvolve a hipótese da horda primordial para descrever a suposta origem da civilização a partir da imposição por um macho forte e dominante, o “pai primordial”, que monopoliza o prazer (simbolizado pelas mulheres) e subjugua seus “filhos”, obrigando-os a trabalhar para satisfazer as necessidades da horda.

Viver em sociedade implica em fazer sacrifícios, “sacrifícios de seus instintos” (FREUD, 1974, p. 116), em não ter e nem fazer tudo que quer e deseja, mas apenas o que é permitido e prescrito pela “Lei”. Em poucas palavras, “os membros da comunidade se restringem em suas possibilidades de satisfação” (FREUD, 1974, p. 115), restringindo seu próprio prazer e felicidade<sup>124</sup>.

O problema verificado por Freud e que Marcuse explora e desenvolve em *Eros e Civilização* é o descompasso existente entre o que a civilização exige de nós e o que nós de fato podemos ser e fazer. A sociedade e sua versão interna, o superego, “emite uma ordem e não pergunta se é possível às pessoas obedecer” (FREUD, 1974, p. 168), ou seja, é excessivamente repressiva e isso nos torna insatisfeitos e decepcionados conosco mesmo, e “caso se exija mais de um homem, produzir-se-á nele uma revolta ou uma neurose, ou ele se tornará infeliz” (FREUD, 1974, p. 168).

Para Marcuse a sociedade capitalista com suas inúmeras, mas sutis exigências normativas transformou o mundo em uma fábrica de neuroses e infelicidade fomentando a constituição de subjetividades hostis e agressivas em que a pulsão de morte prevalece sobre a de vida.

### 3.3 Sob o domínio do princípio de desempenho

Nos próximos parágrafos iremos apresentar a noção de sujeito *criticada* por Marcuse, que seria o tipo de subjetividade atualmente existente nas sociedades capitalistas desenvolvidas. Na próxima seção que concluirá este capítulo abordaremos a noção de subjetividade *proposta* por Marcuse em seus escritos tardios, o tipo humano que “possui e sente a necessidade de defender a vida contra a agressão” (MARCUSE, 1969b, p. 32) e que se “recusa a participar dos benefícios da sociedade opulenta” (MARCUSE, 1969b, p. 33).

O fenômeno da integração social da classe trabalhadora ao sistema capitalista, que os tornou colaboradores voluntários do *Establishment*, reafirmava para os frankfurtianos a necessidade de repensar a subjetividade e traçar estratégias de como orientar essa mesma subjetividade para a participação em um projeto emancipatório. Para Marcuse era urgente repensar a “questão do sujeito”<sup>125</sup>. Para ele, a nova sociedade pressuporia não só a alteração das condições objetivas, mas também seria imprescindível redefinir o sujeito capaz de

<sup>124</sup> “A civilização é constituída sobre uma renúncia ao instinto, o quanto ela pressupõe exatamente a não-satisfação (pela opressão, repressão ou algum outro meio?) de instintos poderosos” (FREUD, 1974, p. 118).

<sup>125</sup> “A grande preocupação de Marcuse a partir do pós-guerra é com uma *teoria do sujeito*” (LOUREIRO, 2005, p. 11).

transformar essa realidade objetiva.

Em seus escritos Marcuse dedica-se ao modo como a sociedade capitalista se organizou após o final da Segunda Guerra Mundial. Para ele, as sociedades capitalistas, sob a liderança dos Estados Unidos, teriam se reorganizado tendo como princípio regulador a contrarrevolução preventiva<sup>126</sup>. Em meio à *Guerra fria* e à ameaça comunista os governos e Estados capitalistas se dedicaram a impedir, por todos os meios possíveis, que rupturas sociais e políticas viessem a acontecer e comprometessem o sistema. Era preciso frear a *possibilidade* de uma revolução.

As elites dominantes nas sociedades desenvolvidas entenderam a importância do controle das subjetividades na sua estratégia de *contrarrevolução preventiva* e por isso subornaram o sujeito revolucionário, o cooptou por meio de benefícios materiais e pelo entretenimento promovido pela indústria cultural, de modo que o proletariado não se interessasse nem tivesse como objetivo a revolução. Em outras palavras, o capitalismo nas sociedades desenvolvidas impediu e continua impedindo a mudança subjetiva, manipulando as consciências e os desejos dos sujeitos para que não sejam sequer capazes de pensar por um instante que as coisas poderiam ser diferentes, fazendo-os sentir e pensar que as coisas tais como *estão* são exatamente como elas *deveriam ser*, que estamos no único modo possível de existência social. Diz Marcuse, “nas sociedades mais ou menos afluentes, a produtividade atingiu um nível em que as massas participam de seus benefícios, e que a oposição é eficaz e democraticamente ‘contida’, então o conflito entre senhores e escravos também é eficazmente contido” (MARCUSE, 1978a, p. 16). É preciso redefinir as subjetividades para que uma nova sociabilidade seja efetivamente postulada e realizada, pois “a maioria das pessoas na sociedade afluenta está do lado daquilo que é – não com o que poderia e deveria ser. E a ordem estabelecida é suficientemente forte e eficiente para justificar essa adesão e garantir a sua continuidade” (MARCUSE, 1978a, p. 21).

Na concepção de Marcuse, se essa subjetividade não muda não existe possibilidade de mudança objetiva, em outras palavras, as mudanças na realidade objetiva pressupõem uma mudança no nosso atual princípio de realidade. É evidente o desvio idealista do marxismo de Marcuse que ele mesmo assume e considera como a mais urgente tarefa da teoria marxista<sup>127</sup>. Para o filósofo frankfurtiano, “o desenvolvimento da consciência ou, se preferem, o trabalho necessário para obtê-lo (em suma, esse particular *desvio idealista*) (é)

<sup>126</sup> “Aqui não existe qualquer revolução recente a dismantelar nem nenhuma existe em gestação. E, no entanto, é o medo da revolução que gera o interesse comum e cria os vínculos entre as várias fases e formas da contrarrevolução” (MARCUSE, 1973, p. 11-12).

<sup>127</sup> “uma das exigências fundamentais da situação atual” (MARCUSE, 1969b, p.31).

uma das tarefas principais do materialismo histórico, do materialismo revolucionário” (MARCUSE, 1969b, p. 30, grifo nosso). Na sua interpretação é imprescindível redefinir a subjetividade humana e trabalhar na construção de “um tipo humano que quer a revolução” (MARCUSE, 1969b, p. 31) diferente do atual que quer conservar as coisas como estão. Tal redefinição da subjetividade passa pela modificação do atual princípio de realidade e do nosso *a priori* histórico.

Em *Eros e civilização* é a primeira vez que Marcuse tematiza exaustivamente a subjetividade humana, propondo uma mudança no princípio de realidade existente. Em sua percepção, uma nova sociabilidade passa pelo estabelecimento de um novo princípio de realidade menos repressivo que inaugure um novo modo de sentir e pensar o mundo e, conseqüentemente de agir sobre ele, “a ideia de um novo princípio de realidade baseou-se no pressuposto de que as condições materiais (técnicas) para o seu desenvolvimento estavam estabelecidas ou podiam ser estabelecidas nas sociedades industriais mais avançadas do nosso tempo” (MARCUSE, 1978a, p. 16). A atual subjetividade se funda em um princípio de realidade específico, o de *desempenho*, na agressividade acumulada contra a realidade e na incapacidade de pensar para além do que está dado, em suma, uma subjetividade comprometida com o *Status quo*. Mas afinal, como se constituiu esse sujeito?

A nossa subjetividade, como observou Freud, depende do princípio de realidade pelo qual ela se orienta. Marcuse segue essa orientação freudiana no trato com a questão do sujeito, mas também pontua a questão do *a priori*, em sentido kantiano<sup>128</sup>, quando fala das relações que o sujeito estabelece com as coisas e com os outros<sup>129</sup>. Como o princípio de realidade é um princípio do funcionamento mental humano responsável pelas “funções conscientes, atenção, juízo, memória; substituição da descarga motoras por uma ação que tende a transformar apropriadamente a realidade; nascimento do pensamento, este definido como uma atividade de prova” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 368), mediando a relação do organismo com a realidade, testando o que é real e o que não é<sup>130</sup>, nos orientando na teoria e na prática na nossa relação com as coisas, ele termina nos dotando de uma forma *a*

<sup>128</sup> Segundo Andrew Feenberg, na verdade, em sentido *neokantiano*. A noção de *a priori* de Marcuse seria influenciada na verdade pela “versão neokantiana das condições de experiência ‘a priori’ kantianas” (FEENBERG, 2012, p. 143).

<sup>129</sup> “Kant introduziu a noção de pré-condições da experiência para explicar o poder formador da mente na construção do mundo objetivo. As formas puras da mente são anteriores à experiência, por isso o termo “a priori”. Kant chama as explicações da experiência por suas pré-condições de “transcendentais” (FEENBERG, 2012, p. 143).

<sup>130</sup> O que Freud chama de “prova da realidade”, um “processo postulado por Freud, que permite ao sujeito distinguir os estímulos provenientes do mundo exterior dos estímulos internos e evitar a confusão possível entre o que o sujeito percebe e o que o não passa de representações suas, confusão que estaria na origem da alucinação” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 368).

*priori* de se relacionar com a realidade, determinando uma concepção específica da realidade. Como o princípio de realidade fornece uma perspectiva *apriorística* do sujeito se envolver com a realidade é histórico, Marcuse acaba por historicizar o conceito de *a priori* de origem kantiana, no que ele chamou de *a priori histórico*<sup>131</sup>. Dito isso podemos dizer que a nossa subjetividade é definida pelo princípio de realidade e o *a priori* que a constitui.

O processo de tornar-se sujeito é complexo, subjetividades são *de facto* fabricadas<sup>132</sup>. É um processo histórico que acontece social e individualmente. Como afirma a psicanálise “a substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade é o grande acontecimento traumático no desenvolvimento do homem – no desenvolvimento do gênero (filogênese), tanto quanto no do indivíduo (ontogênese)” (MARCUSE, 1978a, p. 37). Essa modificação do princípio de prazer em princípio de realidade é o que pode distinguir o animal humano do animal racional. Como vimos, essa transformação pressupõe repressão. Todo indivíduo na infância tem sua subjetividade fabricada pelas proibições, restrições e permissões dadas pelos pais no interior do ambiente familiar de uma determinada sociedade.

O princípio de realidade se exterioriza nas diversas instituições e regras que normatizam nossas relações sociais não sendo apenas uma questão psicológica, pois são as subjetividades reprimidas que fundam e desenvolvem sociedades repressivas. Filogeneticamente o “princípio de realidade *materializa-se num sistema de instituições*” (MARCUSE, 1978a, p. 36, grifo nosso). As normas e instituições sociais existentes são expressões objetivas do princípio de realidade, assim indivíduos sexualmente reprimidos casam-se monogamicamente e exigem a exclusividade sexual, dando origem a família nuclear como a conhecemos.

A repressão não é algo apenas externo, vindo de fora pelos controles familiares ou pelos regulamentos das instituições, o sujeito internaliza a repressão existente no processo de constituição da sua subjetividade. A repressão externa que existe na forma de regras e tabus é

---

<sup>131</sup> Segundo Andrew Feenberg, nessa releitura da noção de *a priori* kantiano “as condições da experiência não estão mais na mente, mas na sociedade. Em aplicações marxistas, essas condições surgem de práticas associadas com o modo de produção. Em uma forma vagamente naturalizada, o conceito kantiano agora pertence ao senso comum, apesar do termo *a priori* ainda ser próprio da linguagem técnica dos filósofos. Mas, todos nós estamos cientes de que tendemos a ver o que esperamos ver e que essas expectativas são devido a condições psicológicas ou sociais. Dessa maneira, a ideia de pré-condições da experiência *a priori* é trivializada, mas também completamente familiar” (FEENBERG, 2012, p. 143).

<sup>132</sup> Como bem percebeu Foucault em *Vigiar e Punir*. Na modernidade, institui-se uma nova modalidade de sujeitos adequados a disciplina fabril, politicamente dóceis e economicamente úteis. Diversas instituições foram criadas para transformar o plebeu medieval no soldado e no operário capaz de cumprir ordens e horários rigidamente. Tais instituições, que Foucault chama de “disciplinares”, conseguiram, através da “minúcia dos regulamentos, o olhar esmiuçante das acepções, o controle das mínimas parcelas da vida e do corpo (...), no quadro da escola, do quartel, do hospital ou da oficina” que fabricou o sujeito moderno (FOUCAULT, 2008, p. 121).

interiorizada<sup>133</sup> pelo sujeito e passa a fazer parte da sua estrutura mental. Quando eu respeito a propriedade privada do outro e não a roubo mesmo sem a presença de alguém para inibir e me punir significa que internalizei essa “regra” social e faço dela uma regra para mim, uma regra moral, assim como diversos outros valores e comportamentos sociais. Segundo Marcuse,

A repressão externa foi sempre apoiada pela repressão interna: o indivíduo escravizado introjeta seus senhores e suas ordens no próprio aparelho mental. A luta contra a liberdade reproduz-se na psique humana, como a auto-repressão do indivíduo reprimido, e a sua auto-repressão apoia, por seu turno, os senhores e suas instituições. É essa dinâmica mental que Freud desvenda como a dinâmica da civilização (MARCUSE, 1978a, p. 37).

A repressão interna é mais difícil de superar que a própria repressão externa. Por esse motivo é possível que a sociedade se modifique, mas continue “existindo” na mente das pessoas e seja reconstruída em partes ou integralmente nas palavras e ações dos indivíduos. A experiência soviética, na perspectiva de Marcuse, é um exemplo de como a sociedade pode ser transformada e os indivíduos continuarem os mesmos, pois a realidade acaba por penetrar profundamente no aparelho mental do indivíduo sedimentando-se na nossa consciência e pré-consciência de maneira que no decorrer da constituição da nossa subjetividade, a repressão externa torna-se autorepressão interna “automática e *inconsciente*” (MARCUSE, 1978a, p. 49, grifo nosso)<sup>134</sup> e “a autoridade social é absorvida na ‘consciência’ e no inconsciente do indivíduo, operando como o seu próprio desejo, sua moralidade e satisfação” (MARCUSE, 1978a, p. 59).

As exigências e restrições externas, as regras e tabus sociais são alteráveis e historicamente verificamos que elas se alteraram. O problema é que as regras e tabus interiorizados na infância na consciência e inconsciente do indivíduo são extremamente difíceis de alterar, quer dizer, a realidade pode até mudar, mas a mentalidade de um sujeito constituído na realidade alterada tem dificuldade de se adaptar às mudanças, pois nosso aparelho mental possui uma tendência conservadora devido a sua inata *compulsão a repetição*<sup>135</sup>. Esse caráter conservador tem consequências práticas, a saber, (1) o

<sup>133</sup> Interiorização é, “num sentido mais específico, processo pelo qual certas relações intersubjetivas são transformadas em relações intra-subjetivas (interiorização de um conflito, de uma interdição, etc.)” (LAPLANCHE; PONTALIS, 1992, p. 368).

<sup>134</sup> Segundo Marcuse, a “adesão ao *status quo* antes é implantada na estrutura instintiva. O indivíduo torna-se instintivamente reacionário – tanto no sentido literal como no figurativo” (MARCUSE, 1978, p. 49).

<sup>135</sup> Conceito introduzido por Freud em 1921 em *Além do princípio de prazer* para designar a tendência verificada na estrutura pulsional do organismo vivo, seja a (1) retornar ao estado anterior de coisas ou (2) preservar o estado atual. Tanto Eros quanto Tanatos possuem essa tendência conservadora. Existe uma polêmica em torno desse conceito devido sua estreita relação com a pulsão de morte. Para uns, a compulsão a repetição estaria atrelada apenas a pulsão de morte enquanto outros concordam que tanto Eros quanto Tanatos alimentam essa compulsão. Concordamos com o segundo ponto de vista. Para esclarecer um pouco mais sobre o tema e reforçar nossa tese, indicamos a dissertação de Douglas Rodrigo Pereira, *Aspectos da compulsão à repetição na clínica*

desenvolvimento mental é mais lento que o desenvolvimento real, em outras palavras, a realidade muda, mas tendemos a continuar com as convicções ultrapassadas da realidade passada e (2) dificulta a capacidade do sujeito de pensar um estado de coisas distinto do atual. As consequências nas palavras de Marcuse são que “em virtude desses mecanismos inconscientes, o desenvolvimento mental retarda-se, em relação ao desenvolvimento real, ou (visto que o primeiro é, em si mesmo, um fator no segundo) *retarda o desenvolvimento real, negando as suas potencialidades em nome do passado*” (MARCUSE, 1978a, p. 50, grifo nosso).

Freud compartilhava com os positivistas da época uma concepção naturalista da realidade social e por esse motivo ele acaba por biologizar determinados aspectos psicológicos e sociais de sua teoria. Freud, segundo a interpretação de Marcuse, acabou por converter “contingências históricas em necessidades biológicas” (MARCUSE, 1978a, p. 50). É na relação conflituosa com a realidade que a parte consciente da nossa subjetividade é constituída e o nosso princípio de realidade é formado. Essa realidade externa é “um mundo histórico” (MARCUSE, 1978a, p. 50) e não uma realidade natural como pensava Freud ao naturalizar a realidade social no qual nossa subjetividade é forjada. Segundo Marcuse, “o mundo externo que o ego em evolução defronta é em qualquer estágio, uma organização histórico-social específica da realidade, afetando a estrutura mental através de agências ou agentes sociais específicos” (MARCUSE, 1978a, p. 50).

Marcuse mostra que o equívoco de Freud teria sido o de não ter compreendido essa historicidade da realidade e por ter naturalizado a sua realidade da época, a Europa vitoriana, tomando-a como sinônimo da realidade enquanto tal. Freud confundiu *seu* mundo com *o mundo*. Em uma palavra, Freud “em sua análise da transformação repressiva dos instintos, sob o impacto do princípio de realidade, generaliza-se, de uma *específica forma histórica da realidade*, para a realidade pura e simples” (MARCUSE, 1978a, p. 50, grifo nosso). Apesar dessa biologização da realidade social e histórica cometida por Freud, Marcuse aceita que é uma característica inerente a toda forma de sociedade a necessidade de repressão, isto é, toda sociabilidade pressupõe repressão, de modo que “uma organização repressiva dos instintos é subjacente a todas as formas históricas do princípio de realidade em civilização” (MARCUSE, 1978a, p. 50). Todavia, o modo como acontece essa repressão e

---

*psicanalítica: resistências e toxicomania* (Disponível em: [https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-09012014-095422/publico/pereira\\_corrigida.pdf](https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/47/47133/tde-09012014-095422/publico/pereira_corrigida.pdf)). Segundo o autor, “mesmo quando Freud trata do predomínio da destrutividade em relação a Eros, seria impossível encontrarmos uma des fusão total das pulsões. Em última instância, o predomínio e a anulação total de uma das pulsões é, a meu ver, impensável e incoerente com o pensamento freudiano, pois reduz todo jogo de relação entre vida e morte, retirando-lhe o caráter de conflito intermitente” (PEREIRA, 2013, p. 36).

como o ego sente e entende essa realidade é histórica e socialmente *variável* na reinterpretação feita por Marcuse dos conceitos de repressão e princípio de realidade.

Toda forma de sociabilidade pressupõe certa repressão. Essa repressão mínima e indispensável para que possamos viver em sociedade é o que Marcuse chama de *repressão necessária*. A repressão básica seria “as ‘modificações’ dos instintos necessárias à perpetuação da raça humana em civilização” (MARCUSE, 1978a, p. 51). Tal repressão é o que garante o mínimo de civilidade, impedindo que os indivíduos se engalfinhem na guerra de “todos contra todos” na busca egoísta da satisfação inconsequente de seus desejos mais vis e obscuros. Tal repressão básica estabelece o mínimo de normatividade nas nossas relações intersubjetivas ao proibir, por exemplo, atos como o estupro ou o assassinato. Se não reprimimos nossos instintos qualquer sociabilidade tornar-se-ia impossível. O problema é que desde que os seres humanos estabeleceram vínculos sociais classistas, baseados na exploração e dominação, eles se organizaram desigualmente em sociedades divididas em classe. Por conta dessa desigualdade e divisão se passou a exigir uma repressão adicional sobre as classes exploradas e grupos dominados devido os interesses sociais particulares da classe dominante. As “repressões requeridas pela dominação social” (MARCUSE, 1978a, p. 51) é o que Marcuse chamou de *mais-repressão*.

A *mais-repressão* é uma repressão adicional imposta a maior parcela da sociedade, a classe trabalhadora, e minorias sociais, como as mulheres e negros, no interesse das classes dominantes que vivem do trabalho alheio. Tal repressão adicional decorre tanto da exploração econômica quanto do exercício do poder. É uma repressão adicional desnecessária que se expressa nos tabus e regras do cotidiano, nos regulamentos de determinadas instituições e nos costumes cristalizados de uma sociedade. Esta repressão adicional, na concepção de Marcuse, não faz sentido nenhum e é injustificável, atendendo apenas os interesses de dominação e exploração de grupos sociais privilegiados, sejam esses grupos uma classe social (como a burguesia) ou grupos étnicos (como os brancos). Segundo Marcuse,

Embora qualquer forma do princípio de realidade exija um considerável grau e âmbito do controle repressivo sobre os instintos, as instituições históricas específicas do princípio de realidade e *os interesses específicos da dominação introduzem controles adicionais acima e além dos indispensáveis à associação humana*. Esses controles adicionais, gerados pelas instituições específicas de dominação, receberam de nós o nome de *mais-repressão* (MARCUSE, 1978a, p. 53, grifo nosso).

Alguns exemplos de *mais-repressão* são as restrições a determinadas orientações sexuais ou o patriarcado que acaba impondo reservas às mulheres que não se aplicam aos homens, favorecendo a dominação de um gênero sobre o outro de maneira que não é

necessário para a sociabilidade humana. Determinadas instituições também estabelecem repressões adicionais desnecessárias, como a família nuclear que limita o “amor” ao que existe entre duas pessoas do sexo oposto e que exigem exclusividade sexual do parceiro, uma limitação indiferente as nossas relações intersubjetivas, afinal qual a ameaça de uma relação homossexual ou poligâmica à sociedade humana? Nenhuma, mas são proibidas e criminalizadas por uma sociedade que se baseia em repressões adicionais desnecessárias e que é avessa ao *Eros*.

A repressão e mais-repressão variam sócio historicamente. Cada sociedade e contexto estabelecem suas próprias repressões necessárias e adicionais de tal forma que algumas sociedades são mais repressivas e outras menos repressivas. Tais variáveis também definem o princípio de realidade de cada sociedade, de forma que cada qual possui um princípio de realidade específico que define o modo como os sujeitos sentem, experimentam e entendem a objetividade, determinando uma forma particular do sujeito de se relacionar com o mundo natural e social,

Os vários modos de dominação (do homem e da natureza) resultam em várias formas históricas do princípio de realidade. Por exemplo, uma sociedade em que todos os membros trabalham normalmente pela vida requer modos de repressão diferentes de uma sociedade em que o trabalho é o terreno exclusivo de um determinado grupo (MARCUSE, 1978a, p. 52).

Na sociedade capitalista “a forma histórica predominante do princípio de realidade” (MARCUSE, 1978a, p. 51) é o *princípio de desempenho*<sup>136</sup>. O princípio de desempenho se caracteriza pela estratificação das coisas e pessoas pela utilidade e valor econômico que ela produz, “sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes de seus membros” (MARCUSE, 1978a, p. 58) que se orientam pelo e para o trabalho que desempenham na cadeia de produção. Tudo é orientado pelo tempo e ritmo do trabalho e medido pelo valor de troca das coisas, em que a sociedade é concebida como “uma engrenagem” que o indivíduo “não controla, que funciona como um poder independente a que os indivíduos tem de submeter-se se querem viver” (MARCUSE, 1978a, p. 58). Nesse princípio de realidade que orienta o aparelho mental dos indivíduos da sociedade capitalista atual, a vida se confunde com o trabalho alienado<sup>137</sup> e o meio se

<sup>136</sup> No original, em inglês, *performance principle*. Alguns traduzem o conceito literalmente por “princípio de performance” e outros seguem a tradução da obra *Eros e civilização* feita por Álvaro Cabral que é “princípio de desempenho”. No nosso caso, seguiremos a tradução de Álvaro Cabral por ser a mais utilizada pelos pesquisadores de Marcuse e por já estar consolidada.

<sup>137</sup> “O mais-valor apropriado pelo capitalista é tempo retirado dos trabalhadores, tempo retirado de suas vidas, e essa alienação do tempo vivo [*living time*] por sua vez reproduz a existência humana como servidão” (MARCUSE, 2006, p. 71).

confunde com o fim, uma vez que os indivíduos não trabalham para viver, mas vivem para trabalhar<sup>138</sup>, “os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão só funções pré-estabelecidas” (MARCUSE, 1978a, p. 58). Em suma, o princípio de desempenho orienta nossa subjetividade centralmente para o trabalho alienado, nos norteia para o desempenho de atividades economicamente úteis ao capitalismo<sup>139</sup>.

Paul Robinson em *A esquerda Freudiana* nos dá uma explicação bastante rica e sucinta do conceito marcuseano de princípio de desempenho. Para ele, esse conceito demonstra como Marcuse foi capaz de sintetizar as teorias marxista e freudiana para explicar a condição humana no interior do capitalismo. O princípio de desempenho é o princípio de realidade próprio da realidade capitalista e no “âmago do conceito, estava a noção de Marx da transformação dos homens em coisas, alienados dos produtos do seu trabalho, do próprio processo de trabalho e dos seus concidadãos” (ROBINSON, 1977, p. 159). Era o princípio de desempenho que explicaria o compromisso voluntário e disciplinado dos subordinados aos seus chefes e rotinas de trabalho, que elucidaria como os indivíduos ficavam satisfeitos por um trabalho bem feito que será apropriado por outro e por quais motivos esses mesmos indivíduos realizam investimentos em si para se aperfeiçoar para o mercado de trabalho, como se a vida fosse nada mais que isso: trabalho pelo trabalho, o trabalho como fim em si mesmo. O princípio de desempenho, diz Paul Robinson,

Correspondia à caracterização qualitativa da existência sob o capitalismo, enunciado por Marx, notadamente. As noções de alienação e coisificação. (...) Por certo, o princípio de desempenho de Marcuse era um conceito mais inclusivo do que a alienação ou coisificação. Incorporou elementos da ética protestante de Weber (a necessidade psicológica irracional de desempenho, de trabalho pelo trabalho) (ROBINSON, 1977, p. 159).

O maior problema da mais-repressão e do princípio de desempenho é a modificação que eles causam na estrutura pulsional do sujeito. Como Freud, Marcuse concorda que nossas pulsões não são estáticas, mas plásticas e bastante maleáveis, “os impulsos são modificáveis, sujeitos às vicissitudes da história” (MARCUSE, 1978a, p. 231). A relação entre pulsão de vida e pulsão de morte que para Freud é o segredo da civilização é uma das principais preocupações de Marcuse (senão a principal) até seus últimos escritos e intervenções. Segundo Paul Robinson, com quem concordamos, Marcuse estava interessado em “demonstrar que a civilização moderna, sob a égide do princípio de desempenho, estava

<sup>138</sup> “O homem existe só uma parcela de tempo” (MARCUSE, 1978a, p. 59), na maior parte do tempo é somente uma mercadoria criando outras mercadorias.

<sup>139</sup> “sob o domínio do princípio de desempenho, o corpo e a mente passam a ser instrumentos de trabalho alienado” (MARCUSE, 1978a, p. 59).

de fato, *sufocando Eros*. Portanto, estava procurando por todos os meios a *sua própria destruição*” (ROBINSON, 1977, p. 166, grifo nosso).

A hipótese de Marcuse que tentaremos desenvolver agora é que o princípio de desempenho não só promove a constituição de subjetividades conservadoras e conformistas, como também promove a constituição de sujeitos hostis e agressivos pautados por um *a priori* de dominação. Nessa hipótese a influência da hermenêutica heideggeriana em Marcuse se faz fortemente presente e revela toda sua influência.

O princípio de desempenho não é algo recente, foi gerenciado por toda a modernidade, pavimentando o caminho para a moderna sociedade capitalista. Como vimos o princípio de realidade é o princípio mental regulador da subjetividade humana e, portanto o responsável pela nossa relação com a realidade objetiva. O princípio de realidade, independente da sua variante histórica, provê uma forma *a priori* do sujeito se relacionar com a realidade, definindo a maneira como iremos experimentar, entender e agir sobre as coisas. A suposição de Marcuse é que o *a priori* do princípio de desempenho é pautado por uma *lógica de dominação* que torna o sujeito agressivo, “cujos pensamentos e ações tem por intuito dominar os objetos” (MARCUSE, 1978, p. 107). Por essa lógica o mundo objetivo não é visto como algo a ser preservado, mas algo a ser dominado, manipulado e violado para a satisfação de interesses econômicos estabelecidos pelo princípio de desempenho da sociedade moderna.

A nossa subjetividade, interpreta Marcuse, foi constituída originalmente na luta pela existência em suas relações com o mundo exterior, que deveria ser compreendido e utilizado a nosso favor. Desde o princípio o sujeito foi concebido “*a priori* tanto como um *ego cogitans* como o *ego agens*” (MARCUSE, 1978, p. 107). Era preciso conquistar e transformar a natureza, transformando-a por meio de nosso trabalho coletivo, agindo “racionalmente” e não se deixando levar pelas paixões e instintos naturais e, portanto era preciso reprimir as pulsões. O ser humano tem que dominar a natureza em duas dimensões, “tanto a sua como a do mundo exterior” ((MARCUSE, 1978, p. 107). Nessa perspectiva o mundo exterior originário, a natureza, foi entendido como um território a ser conquistado e que foi “dada ao ego como algo que tinha que ser combatido, conquistado e até violado; era sua precondição da autopreservação e de autodesenvolvimento” (MARCUSE, 1978, p. 107). Mas era uma dominação como *meio* e não como *fim*. A dominação da natureza estava a serviço de Eros, era um meio de preservar a vida humana na luta pela existência.

Em seu desempenho o sujeito precisa canalizar energia para o *trabalho*, retirar energia de algum lugar e “acima de tudo” essa energia foi “retirada da libido” (MARCUSE, 1978, p. 86). A energia que poderíamos “gastar” com atividades prazerosas precisa ser

direcionada para atividades não-prazerosas, para o trabalho, que em nossa civilização “realiza-se sem satisfação alguma em si mesmo” e que “para Freud é desagradável e penoso” (MARCUSE, 1978, p. 85). Foi uma atividade originalmente imposta por uma parcela da população a outra, primeiro pelo suposto “pai primordial” e depois pelo “clã fraterno”. Segundo Marcuse, “o trabalho básico da civilização foi e continua sendo não-libidinal, é labuta e esforço; é labuta desagradável e por isso deve ser imposto” (MARCUSE, 1978, p. 86), primeiro pelo uso direto da força (escravidão) e depois por meio de outras coações.

Freud partia do pressuposto de que a realidade não fornecia o suficiente para satisfazer a necessidade de todos e por isso seria necessário de alguma maneira superar a escassez existente. Segundo Marcuse, por esse motivo “no princípio de realidade 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 sem restrição, renúncia e dilação constante” (MARCUSE, 1978, p. 51). Nós, seres humanos, precisamos utilizar racionalmente os recursos existentes e criar novos recursos ou multiplicar os existentes o que significa que em qualquer forma societária está pressuposta a necessidade de esforço consciente para satisfação das nossas necessidades, em uma palavra, trabalho<sup>140</sup>, “por outras palavras, qualquer satisfação que seja possível necessita de trabalho, arranjos e iniciativas mais ou menos penosas para a obtenção dos meios de satisfação das necessidades” (MARCUSE, 1978, p. 51). Freud, assim como Marx, reconhece a necessidade do trabalho para o ser social, todavia a sua noção de trabalho está associada ao desprazer. É um esforço cansativo e desprazeroso, pois, “enquanto o trabalho dura (...) o prazer e o sofrimento físico prevalecem” (MARCUSE, 1978, p. 51). É uma repressão necessária que consome energia pulsional. De todo modo, na sociedade ocidental foi sobretudo de Eros que energia foi canalizada para o trabalho socialmente necessário.

É na modernidade, com a elaboração do projeto de ciência moderno que a relação do homem e natureza é radicalmente modificada. A modernidade desenvolveu uma forma específica da relação entre sujeito e objeto. Foi uma relação antagônica na qual o objeto foi concebido como algo a ser dominado pelo sujeito e “o ego que empreendeu a transformação racional do meio humano e natural, revelou-se um *sujeito essencialmente agressivo e*

---

<sup>140</sup> Lukács, em sua tentativa de elaboração de uma ontologia do ser social, percebeu isso muito bem ao identificar no trabalho a categoria fundante do “ser social”. Segundo o filósofo húngaro, foi pelo trabalho que ocorreu o salto ontológico do ser natural para o ser social, quando o animal humano deixou ser passivamente adaptado ao meio e passou a se adaptar ativamente ao ambiente através da “remodelação do ambiente” através do trabalho que através de uma “série de determinações” que produziu o “ser humano real” e “seu pertencimento a um gênero de outro tipo bem diferente” (LUKÁCS, 2010, p. 80). Em síntese, sem trabalho não existe sociabilidade humana, inexistente sociedade.

*ofensivo*, cujos pensamentos e ações tinham por intuito dominar os objetos. Era *um sujeito contra um objeto*” (MARCUSE, 1978, p. 107, grifo nosso). Essa relação antagonica se baseou na lógica de dominação que fundou uma forma *a priori* da subjetividade lidar com a realidade, determinando uma “experiência e organização específicas da realidade” (MARCUSE, 2015a, p. 169). Esse *a priori* é o que Marcuse, fortemente influenciado por Heidegger, chamou de *a priori técnico*<sup>141</sup>.

Com o estabelecimento do *a priori* técnico a relação do sujeito com o objeto tornou-se unidimensional devido o intenso caráter dominador desse *a priori*: a realidade passa a ser sentida e entendida como algo a ser manipulada e controlada pelo sujeito. A ciência e a técnica moderna seriam a maior realização dessa subjetividade agressiva. Segundo Marcuse, desde o seu nascedouro “a ciência da natureza se desenvolve sob o *a priori* tecnológico que projeta a natureza como instrumentalidade potencial, objeto de controle e organização” (MARCUSE, 2015a, p. 160). O princípio de desempenho que condiciona a subjetividade humana no contexto capitalista é pautado por esse *a priori técnico* que permitiu o ser humano dominar a natureza. As sociedades altamente desenvolvidas, urbanizadas e industrializadas são a prova indiscutível do êxito da conquista racional do *meio*, mas a que custo? De uma civilização repressiva que se baseia no “predomínio da labuta sobre o prazer, do desempenho sobre a gratificação” (MARCUSE, 1978, p. 106), ou seja, à custa de Eros.

Freud acreditava que para se perpetuar a civilização deveria cuidar para que Eros continuamente predominasse sobre seu polo oposto, a pulsão de morte, pois “se a agressão torna-se mais forte que o homólogo erótico, a tendência é invertida” (MARCUSE, 2018a, p.30) e a civilização ficaria ameaçada de autodestruição devido à quantidade de agressividade socialmente acumulada. O problema, segundo o diagnóstico de Marcuse, é que o princípio de desempenho da sociedade moderna com suas repressões adicionais fez justamente o que Freud recomendou que não fosse feito, a saber, reprimiu mais Eros do que Tanatos. Desde o princípio a “dessexualização do organismo (é) exigida para a sua utilização social como instrumento de trabalho” (MARCUSE, 1978, p. 54), fazendo a repressão incidir sobremaneira sobre Eros configurando uma sociabilidade que se articulou hostil ao *prazer erótico*. Eros sempre foi menos tolerado que a agressividade, a guerra foi mais celebrada que o amor e o esforço e sacrifício mais exaltado que o descanso e o deleite. Foi essa sociedade que reprimiu as diversas manifestações de Eros enquanto acumulava e ocasionalmente liberava agressividade e que julgou a nudez e exibições públicas de afeto mais obscenas que a

---

<sup>141</sup> Segundo Andrew Feenberg, o conceito de *a priori técnico* de Marcuse é baseado no que “Heidegger explica (...) e denomina de ‘essência da técnica’ - o *a priori* de Marcuse” (FEENBERG, 2012, p. 144).

exposição de cabeças em pontas de lanças e esquartejamentos em praças públicas, em síntese, uma sociedade que desde o princípio promoveu valores *tanatológicos*, “criaram um mundo de repressão e violência onde não desejamos viver” (MARCUSE, 1977, p. 22).

Como a repressão sobreveio mais sobre Eros que sobre a pulsão de morte e agressividade, a mais-repressão que caracteriza o princípio de desempenho também sobreveio mais sobre Eros que sobre a pulsão oposta. Devido a mais-repressão de Eros na sociedade moderna uma “mais-agressão é liberada” (MARCUSE, 2018a, p.40). Se Freud estiver certo, e a história recente parece dar razão a ele, e Tanatos busca originalmente eliminar a vida, com a liberação de mais-agressão “então podemos falar de uma tendência suicida em uma escala verdadeiramente social” (MARCUSE, 2018a, p.41) que se expressa na produção incessante de armas de destruição em massa, nas guerras e mais guerras e nas catástrofes ambientais devido a exploração sem limites da natureza agredida pela humanidade, enfim, nas diversas expressões de ódio, destruição e violência humana<sup>142</sup>. Devido esse princípio de realidade mais-repressivo que ocasiona a “liberação da agressão” (MARCUSE, 2018a, p.26) a nossa sociabilidade está *promovendo a morte*, que no cotidiano das pessoas se expressa nos quadros clínicos de depressão, exacerbação do sentimento de culpa, irritação com os próximos e no aumento exponencial do número de suicídios<sup>143</sup>.

Se a subjetividade humana permanecer se orientando pelo princípio de desempenho e a mais-repressão, a civilização estará ameaçada pela dialética fatal de Eros e morte, seja essa sociedade capitalista ou pós-capitalista (socialista), pois “sem uma mudança nessa dimensão, o velho Adão seria reproduzido na nova sociedade” (MARCUSE, 1973, p. 66), continuando a ameaçar a vida humana e a natureza. Portanto, “é essa constituição qualitativa, elementar, inconsciente ou, antes, pré-consciente do mundo de experiência, é essa mesma experiência primária que deve mudar radicalmente, se a mudança social tiver que ser uma mudança radical e qualitativa” (MARCUSE, 1973, p. 67).

A desconstrução das subjetividades atuais e o estabelecimento de um novo princípio de realidade, *para além do princípio de desempenho*, é uma tarefa teórica e prática que Marcuse se propõe como forma de contribuir na luta pela emancipação humana e na construção de uma sociedade sem exploração e dominação naquilo que desde o início de sua

<sup>142</sup> “Que construíram, toleraram e esqueceram Auschwitz e o vietnames da história, as câmaras de tortura de todas as inquisições seculares e eclesiásticas, os guetos e os templos monumentais das corporações e que veneraram a cultura gerada nessa realidade” (MARCUSE, 1977, p. 41).

<sup>143</sup> “As mortes por suicídio aumentaram 60% nos últimos 45 anos, segundo a OMS. Quase um milhão de pessoas se mata todos os anos – em um universo até 20 vezes superior de tentativas. Na maioria dos países desenvolvidos, a violência autoinfligida é a primeira causa de morte não natural. No Brasil, ela ocupa a terceira posição” (UNESP CIÊNCIA, 2010, p. 32).

jornada teórica ele chama *mudança radical*. Na próxima e última seção do capítulo nos esmiuçaremos sobre a sua proposta de uma *nova antropologia*.

### 3.4 Para além do princípio de desempenho

O materialismo, de qualquer vertente, defende contra o idealismo que as mudanças subjetivas dependem das mudanças objetivas, quer dizer, os sujeitos mudariam se a realidade na qual ele está vivendo for transformada. A tese, segundo a qual a realidade objetiva é o polo determinante na relação com a subjetividade, é um princípio geral de todo materialismo, incluindo o marxista. O idealismo, por sua vez, defende que as alterações objetivas dependem das mudanças subjetivas, mais especificamente da mentalidade dos indivíduos. Tal tese foi ridicularizada pelos materialistas do século XVIII e do século XIX (incluindo Marx e Engels), afinal, eles, os materialistas, partiam do pressuposto de que a consciência é definida pelo ser social e apesar de Marx e Engels defenderem a necessidade da tomada de consciência (a passagem da classe-em-si para a classe-para-si) como condição subjetiva para a revolução, em *última instância* seriam as contradições sociais e as lutas da classe, as experiências práticas, que levariam a classe trabalhadora a efetivar a revolução. O novo sujeito surgiria na construção da nova sociedade, nem antes e nem depois.

Marcuse entende que as experiências trágicas do século XX como o nazifascismo e o *termidor* stalinista, assim como a conivência dos indivíduos com as barbáries militares nas guerras coloniais, demonstram que a mudança social pressupõe a mudança individual, que as transformações na realidade supõem mudanças nas consciências e sensibilidade individuais. Para ele, “a construção de uma sociedade assim (emancipada, J.A.) pressupõe um tipo de homem com uma *sensibilidade diferente* e daí *uma consciência diferente*” (MARCUSE, 1977, p. 36). A nova subjetividade deve existir *antes* da nova sociedade<sup>144</sup>.

Sem agente social para fazer a revolução não existe revolução, pois as revoluções são feitas, elas não acontecem sozinhas, como pode supor um marxista mecanicista. A partir da observação dessa realidade social Marcuse chegará à seguinte conclusão: a sociedade nova pressupõe um novo tipo de indivíduo, “homens e mulheres com verdadeira consciência de serem humanos, ternos e sensíveis (...)” (MARCUSE, 1977, p. 36), que não toleram a desumanidade do capitalismo e a irracionalidade destrutiva da sociedade existente. É a construção de uma nova subjetividade que na perspectiva de Marcuse constitui uma das mais

---

<sup>144</sup> “A transformação radical da consciência é o princípio, o primeiro passo para mudar a existência social: por outras palavras, a *emergência do novo sujeito*” (MARCUSE, 1977, p. 76).

urgentes tarefas revolucionárias.

A nova subjetividade que deve anteceder a sociedade socialista consistiria em um sujeito com necessidades e valores diferentes dos atuais, com uma nova sensibilidade, um sujeito com um modo de pensar e se comportar que seria a *negação viva* da sociedade atual e anteciparia na sua vida cotidiana como pode ser (e talvez devesse ser) um novo modo de vida, o que demanda “a emergência de um novo princípio de realidade” (MARCUSE, 1977, p. 40) que substitua o existente. Como o novo princípio de realidade, a nova subjetividade seria capaz de se desvencilhar das falsas necessidades incentivadas e promovidas atualmente, seria um sujeito que não aceitaria as regras do jogo para conseguir ter o que todos supõem querer ter, mas que teria como necessidade a liberdade e felicidade que não são totalmente possíveis nessa sociedade repressiva e perversamente ascética. Essa nova subjetividade expressaria em seu modo de ser e pensar “o surgimento e o desenvolvimento de necessidades vitais de liberdade não mais fundada sobre a (nem limitada) pela escassez dos meios e sobre a necessidade do trabalho alienado, mas capaz de expressar o desenvolvimento das necessidades humanas qualitativamente novas” (MARCUSE, 1969b, p. 17). Essas possíveis necessidades seriam *opostas* às necessidades sociais atuais, próprias de um modo de vida qualitativamente diferente.

A nova subjetividade decorreria do estabelecimento dessas novas necessidades que atendem e satisfazem a Eros mais do que a pulsão de morte e na mudança de nossos hábitos cotidianos até o ponto em que internalizaremos os novos preceitos pelo qual nosso princípio de realidade se orientará, alterando nosso modo de sentir, experimentar e pensar o mundo. O pontapé inicial da redefinição do hodierno princípio de realidade é a *Grande recusa*, que consiste na “rejeição dos valores repressivos do princípio do desempenho que moldam o ethos conformista da sociedade industrial avançada (...) uma decisão existencial, individual, talvez a única forma de resistência a um *ethos* repressivo a que as massas subscrevem alegremente” (SILVA, 2015, p. 99)<sup>145</sup>.

O ser humano como todo animal possui necessidades a serem satisfeitas, mas diferente dos demais animais nossas necessidades não são somente biológicas, mas também sociais, em suma, temos necessidades inatas, mas também adquiridas. Entretanto, mesmo as necessidades biológicas como as de se alimentar, beber, dormir, sexuais etc., são socialmente condicionadas, pois “as necessidades humanas possuem um caráter histórico” (MARCUSE,

---

<sup>145</sup> “Marcuse resume todas as formas de protesto contra as formas de repressão desnecessárias com o termo ‘Grande Recusa’” (SHUTZ, 2013, p. 705). Nas palavras de Marcuse, a Grande recusa consiste no “protesto contra a repressão desnecessária a luta pela forma suprema de liberdade – ‘viver sem angústia’” (MARCUSE, 1978a, p. 139).

1969b, p. 18). As necessidades adquiridas são aquelas que não são biológicas, mas que após adquirirmos não conseguimos mais viver sem, tornam-se imprescindíveis para a vida humana, por exemplo, a necessidade de se comunicar ou de eletricidade que biologicamente não são necessárias, mas após passarem a existir não conseguimos mais viver sem. A eletricidade, por exemplo, não é apenas uma necessidade do dia-a-dia, mas de aspectos decisivos da vida humana, como o maquinário do hospital. Tais necessidades são o que Marcuse chama de necessidades sociais, que estão além da necessidade biológica e não são definitivas, mas *modificáveis*. Em resumo, as necessidades humanas “ultrapassam o nível animal, todas as necessidades humanas (inclusive a sexual) são historicamente determinadas e historicamente transformáveis (...)” (MARCUSE, 1969b, p. 18). Dentre essas necessidades umas são realmente *verdadeiras* e outras são *falsas*.

As necessidades falsas são aquelas que nem tornam nossa vida melhor (a não ser de quem tira proveito delas) como são *desnecessárias*, podendo e devendo ser abolidas. As falsas necessidades humanas consistem em uma forma de controle que acorrenta os indivíduos ao *Status quo*<sup>146</sup>, pois são “necessidades materiais e intelectuais que perpetuam formas obsoletas de luta pela existência” (MARCUSE, 2015a, p. 44), como a necessidade de comprar o modelo de celular mais atual, de renovar o guarda roupa constantemente ou de trocar de carro todo ano, assim como necessidades banais do dia a dia, como a de “comportar-se e consumir de acordo com os anúncios, de amar e odiar o que os outros amam e odeiam” (MARCUSE, 2015a, p. 44), a necessidade de ter uma rede social, ou ter que se conectar ao *wi-fi* sempre que chegar em algum lugar e responder todas as mensagens do aplicativo, sejam essas mensagens de amigos ou do “pessoal do trabalho” fora do horário do expediente<sup>147</sup>. As necessidades falsas perpetuam o princípio de desempenho e a mais-repressão e, conseqüentemente, o mal estar na civilização. Diz Marcuse,

‘Falsas’ (necessidades, J.A.) são aquelas que são superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares para reprimi-lo: as necessidades que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça. Sua satisfação pode ser mais gratificante para o indivíduo, mas essa felicidade não é uma condição que deva ser mantida e protegida se ela serve para impedir o desenvolvimento da capacidade (sua

<sup>146</sup> “É uma máxima fundamental da teoria crítica que muitas de nossas necessidades e desejos em uma sociedade capitalista são falsas, mas que, enquanto continuamos a possuí-los, nos encontramos presos a padrões de comportamento que reproduzem o sistema capitalista que os produz” (GEUSS, 2008, p. 162).

<sup>147</sup> “(...) a necessidade de comprar um aparelho de televisão maior ou mais sofisticado, a necessidade de ficar sentado durante horas na frente desse aparelho de televisão, a necessidade de comprar todas as mercadorias que hoje são vistas como símbolos de status. São necessidades negativas, que satisfazem de fato uma necessidade que se tornou real, mas ao satisfazê-la retardam a emancipação do homem do trabalho alienado, de todo o sistema de valores do capitalismo e trabalham contra essa emancipação” (MARCUSE, 1999, p. 112-113). Essas são “necessidades” da sociedade capitalista dos anos 60 e 70, hoje, apesar de algumas dessas necessidades persistirem, outras surgiram e tornaram-se mais alienantes.

própria e de outros) de reconhecer a enfermidade do todo e de perceber as chances de curá-la. O resultado, então, é a euforia na infelicidade (MARCUSE, 2015a, p. 44).

As verdadeiras necessidades são tanto as necessidades vitais básicas<sup>148</sup> como aquelas que realmente se tornaram indispensáveis para nós e tornam nossa vida melhor, como a de comunicação e a de transporte, ou a necessidade de consumir um medicamento para tratar uma doença crônica que antes não tinha tratamento ou mesmo a necessidade de iniciar um tratamento para se curar de uma doença antes incurável. Em síntese, as necessidades verdadeiras são aquelas que atendem o Imperativo Erótico de que “a vida humana é digna de ser vivida, ou melhor, pode e deve ser feita digna de ser vivida” (MARCUSE, 2015a, p.32).

Falar em conceitos e valores como “verdadeiro”, “falso”, “justo”, “melhor” etc., é um assunto complexo, afinal alguém pode questionar o que queremos dizer quando falamos que algo é justo ou injusto, ou com que direito decidimos o que é melhor ou pior, “qual tribunal pode reivindicar a autoridade sobre esse julgamento?” (MARCUSE, 2015a, p. 45) Para Marcuse qualquer indivíduo minimamente racional, no sentido forte do termo, é capaz de discernir o melhor do pior, o justo do injusto, o verdadeiro do falso.

Como falamos em Razão, no sentido forte, é preciso definir qual o sentido desse conceito na reflexão marcuseana, tanto para sustentar nosso argumento quanto para dar continuidade ao raciocínio. O conceito de Razão em Marcuse possui dois significados, o fraco que corresponde ao de racionalidade técnica e o racional no sentido *forte*, associado ao Eros. Tanto o aspecto instrumental quanto o substancial da razão são dois aspectos da mesma racionalidade humana<sup>149</sup>, porém o que mais interessa a Marcuse é o significado forte, substantivo de razão. A razão substantiva é orientada por Eros, uma ideia de razão<sup>150</sup> que Marcuse credits ao filósofo inglês Whitehead, para o qual a “função da razão é promover a arte da vida (...) que deriva do triplo desejo de (1) viver, (2) viver bem, (3) viver melhor” (MARCUSE, 2015a, p. 217). Nesse sentido racional é tudo o que preserva e promove a vida e

<sup>148</sup> Essas necessidades vitais básicas devem ser satisfeitas de modo indiscutíveis, pois são necessidades fundamentais, “as únicas necessidades que possuem uma pretensão absoluta à satisfação são as necessidades vitais – alimentação, vestuário e moradia possíveis em certo nível agora. A satisfação dessas necessidades é o pré-requisito para a realização de todas as necessidades, tanto das não-sublimadas quanto das sublimadas” (MARCUSE, 2015a, p. 44).

<sup>149</sup> Como bem distingue Horkheimer em *Eclipse da Razão*. Um dos maiores mal entendidos acerca dos frankfurtianos é o de dizer que, para eles, a razão é unicamente instrumental, o que não é verdade. A razão instrumental, ou *racionalidade referente aos meios*, é apenas um aspecto da racionalidade humana que no capitalismo está eclipsando o outro aspecto, o substantivo, ou *racionalidade referente aos fins*.

<sup>150</sup> Em sua última entrevista concedida a Habermas, Marcuse concorda com o seu entrevistador que sua concepção de razão é materialista, pois se baseia na estrutura pulsional do sujeito, ou seja, possui uma base biológica, o que Habermas chama de “fundamentação naturalista da razão” (HABERMAS, 1977, p. 254-256).

irracional é tudo aquilo que degrada e prejudica a vida<sup>151</sup>. Com esse conceito de razão Marcuse estabelece um critério para definir quais necessidades são racionais, portanto verdadeiras e quais são falsas, pois irracionais. Quando confrontado por Habermas em 1977 sobre a quem cabe definir o que é uma “vida melhor”, Marcuse respondeu que qualquer um, pois “se alguém não sabe o que é uma vida melhor, então ele não tem jeito” (HABERMAS, 1977, p. 256). A diferença entre o melhor e o pior, segundo Marcuse, é óbvia, pois seria evidente que se alimentar é melhor do que passar fome, que estar saudável é melhor do que estar doente e que estar feliz é melhor do que estar triste, “a ‘verdade’ e ‘falsidade’ das necessidades designam condições objetivas no sentido de que a satisfação universal das necessidades vitais e, além disso, o alívio progressivo da labuta e da pobreza são critérios válidos universalmente” (MARCUSE, 2015a, p. 45). As falsas necessidades interferem no discernimento e na capacidade de julgar dos indivíduos, que tem sua autonomia drasticamente reduzida, de modo que,

Em última análise, a questão sobre quais necessidades são verdadeiras ou falsas deve ser respondida pelos próprios indivíduos, mas apenas em última análise; ou seja, se e quando eles são livres para dar sua própria resposta. Enquanto eles são doutrinados e manipulados (até em suas próprias pulsões), sua resposta a essa questão não pode ser considerada como sendo dele próprio (MARCUSE, 2015a, p. 45).

A nova subjetividade é aquela capaz de se desvencilhar dessas falsas necessidades impostas pelo sistema e de discernir o verdadeiro do falso, o que é melhor e o que é pior<sup>152</sup>. É um sujeito que não se deixa levar pela manipulação do seu querer e do seu desejo, que através de novos hábitos é capaz de romper com as imposições de necessidades desnecessárias do *Status quo*, que sabe que a vida não se resume a comprar quinquilharias em shoppings ou em pagar boletos, mas que expressa “a recusa de participar dos benefícios da sociedade opulenta” (MARCUSE, 1969b, p. 33), que necessita de silêncio para pensar, de beleza e de descanso, ao invés da correria do ritmo de trabalho alienado, do barulho que não nos permite pensar, da poluição visual causada pelos *outdoors* e letreiros luminosos anunciando mais do mesmo, ou seja, que necessita de uma existência pacificada, que necessita do fim das diversas formas de dominação, como o racismo, homofobia e machismo, para que toda vida humana tenha o mínimo de dignidade. Essa nova subjetividade não é mais “capaz de se adaptar às funções competitivas requeridas para o bem-estar sob opressão, já não é capaz de tolerar a brutal

<sup>151</sup> “Precisamente é isso que eu defini como razão: a proteção da vida, o embelezamento da vida. E isto é algo que, segundo Freud, se radica na própria estrutura pulsional” (HABERMAS, 1977, p. 257).

<sup>152</sup> Em suma, este é o “pré-requisito subjetivo primário para a mudança qualitativa – nomeadamente, a *redefinição das necessidades*” (MARCUSE, 2015a, p. 230). “O objetivo máximo é a substituição de falsas necessidades pelas verdadeiras, o abandono da satisfação repressiva” (MARCUSE, 2015a, p. 46).

agressividade e a fealdade da maneira tradicional de viver” (MARCUSE, 1977, p. 15), ela necessita de uma nova forma de sociabilidade<sup>153</sup>. O problema que surge é o seguinte, “se o sistema é autorreforçador, de onde viriam essas novas necessidades?” (GEUSS, 2008, p. 167).

A Grande Recusa está na gênese dessa nova subjetividade e é o princípio que promove uma nova moralidade com novos hábitos que paulatinamente permitem a *desconstrução* da subjetividade atual e a promoção de um novo princípio de realidade. Quer dizer, a constituição de um novo princípio de realidade é uma questão de prática ou costume no sentido aristotélico do termo, “uma nova experiência básica de ser (que) transformaria integralmente a existência humana” (MARCUSE, 1978, p. 145). Na nossa interpretação, o que nos permite tornar novos sujeitos é a aquisição de novos hábitos e a abdicção de outros, em síntese, é um processo de mudança de hábitos.

O argumento acerca do papel dos hábitos na desconstrução e reconstrução da subjetividade humana e a relação com Aristóteles é de responsabilidade inteiramente nossa. Identificamos uma lacuna na argumentação de Marcuse, pois apesar de dizer reiteradamente que é necessário que existam novos sujeitos antes da nova sociabilidade e que precisamos redefinir nossa individualidade, ele não diz explicitamente *como* isso pode acontecer. A partir da nossa leitura e interpretação do texto de Marcuse, entendemos que a referência dele à noção hegeliana de segunda natureza poderia ser estendida à concepção original de Aristóteles. A nosso ver a noção de hábito é central para compreendermos a proposta de redefinição da subjetividade humana.

Os nossos comportamentos sociais quando continuamente repetidos, seja individual ou coletivamente, acabam sendo interiorizados a ponto de se “naturalizarem” como se fossem algo próprio da *natureza humana*. No capitalismo, por exemplo, onde os indivíduos se encontram como concorrentes no mercado de trabalho e o êxito de um depende do fracasso do outro (ou de vários) é comum que adotemos e incentivemos hábitos individualistas e egoístas. Esses hábitos quando incessantemente reproduzidos acabam por penetrar no que Marcuse chama de *dimensão biológica*<sup>154</sup> da subjetividade humana, modificam nossa estrutura pulsional, pois “uma vez que moralidade específica se estabelece firmemente como

<sup>153</sup> Segundo Marcuse, ocorreria “a emergência no indivíduo de necessidades e satisfações que não podem mais ser satisfeitas no âmbito do sistema capitalista, embora tenham sido geradas pelo próprio sistema capitalista” (“the emergence in the individual of needs and satisfactions which can no longer be fulfilled within the framework of the capitalist system, although they were generated by the capitalist system itself”) (MARCUSE, 2015b, p. 53).

<sup>154</sup> “Uso os termos ‘biológicos’ 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” (MARCUSE, 1977, p. 23).

*norma* de comportamento social, não é somente projetada – também opera como norma de comportamento ‘orgânico’ (MARCUSE, 1977, p. 24), tornando-se nossa *segunda natureza*.

O conceito de segunda natureza é de origem aristotélica. Para Aristóteles a prática incessante das mesmas ações nos torna habituados a fazê-la, de modo que nos tornamos resistentes a mudar velhos hábitos, pois o hábito seria algo que “muda dificilmente porque se assemelha à natureza, como diz Eveno: *O hábito, meu caro, não é senão uma longa prática que acaba por fazer-se natureza*” (ARISTÓTELES, 1984, p. 30, grifo do autor). Hegel, a quem Marcuse parece se basear, retoma a concepção aristotélica de segunda natureza e a associa aos hábitos de um povo estabelecidos por ele mesmo, enquanto regras da liberdade e sociabilidade. Esses hábitos determinam como um povo comporta-se efetivamente de modo ético, constituindo uma espécie de moralidade imediata, é o “ético (que) aparece como modo de ação universal deles – como costume – o hábito deles como *segunda natureza*, que é posto no lugar da vontade meramente natural” (HEGEL, 2010, §151). Esses hábitos, segundo Hegel, atuam como “forças éticas” (HEGEL, 2010, §145) que condicionam o indivíduo em seu modo de ser e pensar, desta maneira uma sociedade que tem o hábito de caçar tende a formar caçadores, uma sociedade com hábitos pragmáticos tende a constituir sujeitos mais pragmáticos do que uma sociedade com modos mais especulativos, etc. Assumindo esses pressupostos, Marcuse afirma que “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” (MARCUSE, 1977, p. 24), promovendo hábitos que perpetuam e sustentam necessidades e valores.

A redefinição da subjetividade humana e o estabelecimento de um novo princípio de realidade exige inevitavelmente, segundo Marcuse, a recusa em perpetuar os velhos hábitos e a mudança dos nossos costumes, de modo a alterar essa segunda natureza humana, pois “a menos que a revolta atinja essa ‘segunda’ natureza, isto é, os padrões estabelecidos, a transformação social permanecerá ‘incompleta’, para não dizer autoderrotada” (MARCUSE, 1977, p. 24). Antes da construção da nova sociedade é preciso que já existam novas subjetividades que se recusam a reproduzir hábitos antigos, que inauguram em sua teoria e prática novos hábitos e valores *melhores* que os atuais, enfim, põem uma nova moralidade<sup>155</sup>, “enraizada no impulso erótico, para contrariar a agressividade, para criar e preservar ‘unidades cada vez maiores’ de vida” (MARCUSE, 1977, p. 22) e que esses novos hábitos se tornem uma segunda natureza humana com verdadeiras e novas necessidades, inaugurando

---

<sup>155</sup> Segundo Marcuse, política e moral são inseparáveis, de maneira que “o radicalismo implica assim um radicalismo moral” (MARCUSE, 1977, p. 22).

um novo princípio de realidade que seria a base subjetiva de uma nova sociabilidade não-repressiva,

O advento de uma sociedade livre seria caracterizado pelo facto de o aumento de bem-estar se converter numa qualidade de vida essencialmente nova. Esta mudança qualitativa tem de acontecer nas necessidades, na infraestrutura do homem (em si própria uma dimensão da infraestrutura da sociedade): as novas instituições e relações de produção devem exprimir a ascensão de necessidades e satisfações muito diferentes, e até antagônicas, das prevalecentes nas sociedades exploradoras (MARCUSE, 1977, p. 15).

O novo tipo antropológico preconizado por Marcuse anteciparia em seus novos hábitos para as demais pessoas como poderá ser “uma nova forma de vida” (MARCUSE, 1977, p. 118), diferente e melhor do que a atual. Seus novos hábitos seriam “o ingresso do futuro no presente” (MARCUSE, 1977, p. 119). Esses novos costumes e valores, opostos ao do capitalismo, como competitividade e sucesso, forjariam na prática uma subjetividade solidária, com uma “sensibilidade anti-repressiva, alérgica à dominação” (MARCUSE, 1977, p. 120), que não reproduz os vícios da sociedade atual a ser superada. Para esta nova individualidade a “a alegria da liberdade e a necessidade de ser livre devem preceder a libertação” (MARCUSE, 1977, p. 119). Os novos hábitos devem mostrar para os sujeitos atuais que continuam apegados aos velhos hábitos de um princípio de realidade obsoleto, que “nossa” moral é diferente e superior a vigente. Em nossas ações o “fim em vista deve naturalmente transparecer nos meios para o atingir, isto é: da estratégia daqueles que, *dentro da sociedade existente, trabalham para a nova* (MARCUSE, 1977, p. 118, grifo nosso)”. Esse sujeito com novos hábitos seria o paradigma de uma nova forma de vida, pois “a diferença qualitativa entre socialismo e capitalismo não é tanto o desenvolvimento contínuo e cada vez mais eficiente das forças produtivas, mas o redirecionamento total das forças produtivas em direção a novos objetivos e a uma *nova qualidade de vida*” (MARCUSE, 2015b, p. 59, grifo nosso)<sup>156</sup>.

Marcuse segue uma tradição marxista humanista, para o qual a construção do socialismo é inseparável da construção de uma nova moralidade, que concorda que os novos hábitos devem ser melhores que os atuais e que através deles na nossa ação cotidiana “sua qualidade existencial”, a de uma nova e melhor sociabilidade, “deve mostrar-se antecipadamente e ser demonstrada em público, na luta pela sua realização” (MARCUSE,

---

<sup>156</sup> “Qualitative difference between socialism and capitalism is not so much the continued ever more efficient development of the productive forces, but total redirection of the productive forces altogether towards new goals and toward a new quality of life” [Texto original].

1977, p. 118)<sup>157</sup>. A orientação e proibição de Che Guevara de que os revolucionários não deveriam praticar torturas, violações sexuais ou roubar os trabalhadores, são exemplos desses novos hábitos e moralidade superiores aos atuais. A prática desta nova subjetividade deve servir como uma amostra de quais serão os costumes e valores que poderão existir numa sociabilidade emancipada, “em suma: a erupção da moralidade socialista como uma força política” (MARCUSE, 2018b, p. 65). São modelos de um novo princípio de realidade, de uma humanidade renovada,

O real pode até desviar-se do ideal, mas o facto é que, durante toda uma geração, ‘liberdade’, ‘socialismo’ e ‘libertação’ são inseparáveis de Fidel Castro, de Che Guevara e das guerrilhas – não porque a sua luta revolucionária possa fornecer o modelo para a luta nas metrópoles, mas porque eles reactivaram a verdade dessas ideias, mediante o combate do dia-a-dia de homens e mulheres em prol de uma vida como seres humanos – uma *nova vida* (MARCUSE, 1977, p. 115).

Nos anos 60 com o surgimento de novos agentes sociais que vão compor a oposição radical e que lutavam motivados por valores morais, como dignidade e respeito (e pela sua integridade física ameaçada por hábitos abomináveis), parecia que a teoria marcuseana adquiria força material, se comprovando na prática<sup>158</sup>. A luta por direitos civis e a promoção de novos hábitos e valores por parte da “nova esquerda”, promoviam um novo princípio de realidade e uma nova subjetividade. As mulheres, mesmo as da classe dominante, não se conformavam apenas com os benefícios materiais do *pater familias* e se levantaram contra a dominação masculina sobre sua vontade e desejo e sua luta aboliu certos hábitos milenares que legitimavam o machismo, como o tabu da virgindade. Os LGBTs, ao batalharem para poder viver suas orientações sexuais contra a moral heteronormativa e poder demonstrar seu carinho em público, normalizaram formas de amor e sexualidade anteriormente proibidas e perseguidas como perversões, favorecendo Eros contra Tanatos, assim como o movimento negro lutou (e continua lutando) contra hábitos racistas seculares acabou por fomentar práticas de respeito e tolerância concreta. Esses novos hábitos e valores favorecem o desmantelamento das subjetividades repressivas atuais e beneficia a promoção de um novo princípio de realidade mais livre que viabiliza sujeitos mais sensíveis, dispostos a uma experiência diferente com o mundo e com os outros, “expressaria a mudança decisiva na estrutura dos instintos” (MARCUSE, 1973, p. 77), inaugurando uma nova dialética entre Eros

<sup>157</sup> “As questões da moral revolucionária confundem-se com as questões da estratégia e tática revolucionárias” (TROTSKY, *Moral e revolução*, 1936).

<sup>158</sup> O próprio Marcuse demonstra surpresa com a “coincidência entre ideias sugeridas no meu ensaio e as formuladas pelos jovens militantes” (MARCUSE, 1977, p. 11).

e a pulsão de morte<sup>159</sup> e conseqüentemente uma nova segunda natureza que servirá de base “biológica” para o socialismo<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> O lema hippie “*make love, not war*” expressa essa vitória de Eros sobre Tanatos que tanto Freud quanto Marcuse consideram fundamental.

<sup>160</sup> “Uma base biológica para o socialismo?”, é o título do primeiro capítulo de *Um ensaio para a libertação*.

#### 4 CAPÍTULO III: TÁTICAS E ESTRATÉGIAS DA OPOSIÇÃO RADICAL

*Como suplantar as flexíveis e duradouras estruturas do Estado burguês, infinitamente elásticas na retificação do consentimento no qual, em última instância, ele se apoia e infinitamente rígidas na preservação da coerção da qual ele depende?*  
(Perry Anderson, *Nas Trilhas do materialismo histórico*)

O nosso objetivo fundamental neste capítulo é mostrar como Marcuse tenta “politizar sua teoria e ligar a prática” (VALLE, 2005, p. 177) ao debater questões como estratégia e táticas, sempre dialogando com os novos agentes sociais que encontraram na sua filosofia a teoria capaz de orientar e justificar suas ações.

Existe uma distinção entre *estratégia* e *tática* política. Estratégia é uma ação com um objetivo de longo prazo enquanto a tática visa objetivos de curto e médio prazo que servem à realização do objetivo estratégico, logo, as táticas compõem a estratégia e estão submetidas a ela. Enquanto a estratégia é firme as táticas são flexíveis, variando de acordo com a conjuntura, mas sempre em sintonia com o objetivo estratégico. Ao passo que a estratégia define as linhas gerais da ação, a tática determina os meios de realização mais oportunos, considerando os “acidentes de percursos”, as mudanças repentinas e a correlação de forças.

Historicamente os socialistas dividiram-se sobre o melhor caminho para superar o capitalismo: se pacífica e legalmente ou pela força das armas e por meios extralegais, ou seja, se distinguiam quanto à estratégia entre reformistas e revolucionários. No interior da tradição marxista o primeiro embate entre os adeptos da reforma e os da revolução se deu na transição do século XIX para o século XX e teve como porta-vozes Rosa Luxemburgo e Eduard Bernstein. Nenhum dos dois negava a necessidade do socialismo, mas discordavam dos meios para supostamente atingir o mesmo fim.

Bernstein discordava da estratégia insurrecional e propunha revisar aspectos do marxismo que, para ele, estavam ultrapassados pela realidade capitalista da época. Para Rosa Luxemburgo, mais do que revisar o marxismo e propor uma via pacífica para o socialismo, Bernstein havia abandonado a meta socialista e aderido ao *Status quo* de modo que mais do que um revisionista ele seria um oportunista. O *Bernstein-Debatte* não foi um assunto interno do Partido Socialdemocrata alemão, mas um debate que mobilizou os marxistas da época, sendo considerado por alguns como “um dos momentos mais ricos de discussões teóricas do

pensamento marxista” (BERTELLI, 2000, p. 03).

Durante quase todo o século XX o “espectro” de Bernstein assombrará os socialistas, dividindo-os entre reformistas e revolucionários. No primeiro tópico deste capítulo resgataremos parcialmente o *Bernstein-Debatte* e as críticas de Rosa Luxemburgo ao reformismo e por fim exporemos como Marcuse se insere nessa questão acerca da estratégia socialista. Diante da acusação de que os revolucionários são sectários e que por tal motivo eram contra as reformas, mesmo quando “úteis e viáveis” (KONDER, 1998, p. 25), Marcuse explicou como se articulam as reformas e a revolução na sua ótica. No segundo tópico, discutiremos sobre as opiniões de Marcuse acerca da estratégia e as táticas da oposição em um contexto de estabilidade capitalista e de contrarrevolução permanente. No terceiro tópico do capítulo abordaremos a questão do recurso à violência revolucionária e como Marcuse analisa a utilização de meios violentos por parte da oposição radical, quais seriam as restrições ao uso da força e se existe uma ética revolucionária que justifique a utilização da violência.

#### 4.1 A dialética entre reforma e revolução

A revolução é um tema central do debate marxista, não existindo consenso sobre qual seria a melhor estratégia revolucionária ou mesmo o que se entende por revolução, se uma mudança total da sociedade ou na estrutura produtiva. Para Marx e Engels a revolução seria um,

Salto cataclísmico de um *modo de produção* para o seguinte. Este salto seria provocado por uma convergência de conflitos: entre as velhas instituições e as novas forças produtivas que lutam pela liberdade, e, menos impessoalmente, entre as classes dominantes e dominada dentro da velha ordem (BOTTOMORE, 1988, p. 324, grifo nosso).

Além disso, a revolução seria um processo histórico longo e demorado que Marx compara a peregrinação hebraica pelo deserto<sup>161</sup>.

Apesar das divergências sobre qual seria o objetivo de uma revolução, se um ideal a ser realizado, se uma mudança no sistema econômico ou no estilo de vida, o certo é que a palavra foi entendida como “uma mudança que ‘mexe nas estruturas’, que subverte a ordem social” (FERNANDES, 2012, p. 46) inaugurando algo radicalmente novo. A grande referência para os marxistas, como não podia deixar de ser, era a Revolução Francesa de 1789

---

<sup>161</sup> “A atual geração assemelha-se aos judeus que Moisés conduz através do deserto. Não tem apenas que conquistar um mundo novo, tem de soçobrar para dar lugar aos homens que estejam à altura de um mundo novo” (MARX, 2015a, p. 160).

e suas “mudanças drásticas e violentas da estrutura da sociedade” (FERNANDES, 2012, p. 45). O caráter necessariamente violento da revolução para garantir uma transformação imediata, apesar de relativizado por Engels na introdução a edição de 1895 d’*As lutas de classes na França* de Marx diante das sucessivas vitórias eleitorais dos socialdemocratas alemães, era tido como algo intrínseco à transição do capitalismo ao socialismo, entendido como um processo necessariamente revolucionário. Mesmo a socialdemocracia alemã tendo na prática abandonado a revolução e aderido à estratégia reformista, se autodefinia como um partido revolucionário, apesar de não fazer revolução<sup>162</sup>, pois existia um compromisso marxista com a ruptura revolucionária, mesmo que apenas nominalmente<sup>163</sup>.

Foi Bernstein quem iniciou um debate que dividiu os socialistas da época. Propondo não só revisar a teoria marxista, mas também a prática socialista, Bernstein pôs em xeque não apenas alguns prognósticos de Marx como também pôs em dúvida a necessidade e a possibilidade de êxito da revolução. Para ele, o capitalismo tinha se alterado e não era mais o mesmo que havia sido criticado por Marx e Engels e como a realidade havia mudado era necessário também mudar a estratégia socialista para se adaptar aos novos tempos, “o que se questionava basicamente era que a tendência do desenvolvimento capitalista estava se dando de modo diverso daquele previsto nas análises de Marx” (BERTELLI, 2000, p. 03).

Para Marx as revoluções seriam precedidas por crises econômicas, pois as condições materiais da classe trabalhadora piorariam e a insatisfação popular tornaria as massas propensas a soluções radicais. Tendo por base as revoluções de 1848, Marx e Engels entendiam que não só na França, onde a República foi proclamada, mas nos demais países europeus, as revoluções foram consequências da crise econômica de 1847, assim como a vitória da contrarrevolução de 1850 teria sido facilitada pela recuperação econômica que vinha acontecendo desde 1849 (ENGELS, 2015a, p. 39). Os dois revolucionários acreditavam que crises econômicas seriam *oportunidades históricas* para os socialistas enquanto períodos de prosperidade econômica não seriam favoráveis aos intentos revolucionários. O prognóstico de Marx era que “uma nova *revolução* só é possível na *sequência* de uma nova *crise*” (MARX, 2015a, p. 185, grifo nosso), sendo tais crises cíclicas, ou seja, algo inerente ao capitalismo.

Ao revisar a teoria marxista, a primeira coisa que Bernstein tentou fazer para desacreditar a estratégia revolucionária foi a afirmar que a tese de Marx de que o capitalismo

<sup>162</sup> Esta é a definição de Kautsky do que seria a social-democracia, “um partido que embora revolucionário não faz revolução” (HOBSBAWM, 1988, p. 193).

<sup>163</sup> “A natureza da revolução foi a questão dominante dos debates sobre a política proletária durante todo o período” (HOBSBAWM, 1988, p. 191).

estaria condenado por suas próprias contradições internas ao derradeiro fim, seria falsa. Para ele, se no tempo de Marx e Engels o capitalismo passava ciclicamente por crises, dando a entender que ele entraria em um determinado momento em uma crise terminal, na época dele (última década do século XIX) o capitalismo parecia ter conseguido se autorregular a ponto de evitar ou atrasar cada vez mais as crises econômicas e conseqüentemente as oportunidades revolucionárias.

Para Bernstein os monopólios econômicos que estavam reduzindo ou pondo fim a livre concorrência, que para Marx era uma das contradições do capitalismo, permitia ao sistema evitar a anarquia da produção e tornar-se um “capitalismo organizado” que foi capaz de (1) evitar crises cíclicas<sup>164</sup>, (2) se desenvolver de modo a permitir a prosperidade e ganhos materiais para a grande maioria e não só para a minoria burguesa, evitando o pauperismo que para Marx aguçaria as contradições sociais e o ódio da classe trabalhadora<sup>165</sup> e (3) com isso foi capaz de realizar uma “atenuação do antagonismo entre capital e trabalho” (LUXEMBURGO, 2015, p. 25).

Se, como disse Marx, as revoluções acontecem nas esteiras de crises econômicas, qual o futuro da revolução em uma sociedade capitalista que conseguiu minimizar ou mesmo evitar as crises? Para Bernstein, diante de uma sociedade capitalista próspera e organizada a estratégia revolucionária teria que ser substituída pela estratégia reformista. No lugar de revolução a evolução. Em uma série de intervenções escritas ele irá defender uma via gradual, pacífica e eleitoral para o socialismo, descartando a via revolucionária, pois

Logo que uma nação atinge uma posição em que os direitos da minoria proprietária cessaram de ser um sério obstáculo ao progresso social, onde as tarefas negativas da ação política são menos prementes do que as positivas, então o apelo à revolução pela força converte-se numa frase sem sentido (BERNSTEIN, 1997, p. 156).

É contra tal posição reformista que Rosa Luxemburgo advoga o compromisso revolucionário do marxismo com o socialismo.

Segundo Rosa Luxemburgo, as reformas não são impeditivas da revolução. As reformas e revolução não seriam opostos inconciliáveis, de modo que uma se oponha radicalmente a outra. É mais do que possível a relação entre as duas coisas. As reformas

<sup>164</sup> “Todas as especulações que se urdiram a partir desse esquema das crises tomaram-se caducas e só podem causar-nos prejuízos” (BERNSTEIN, 1997, p. 14).

<sup>165</sup> “A suposição de que a expansão colonial restringiria a realização do socialismo baseia-se na ideia completamente desgastada de que tal realização depende da crescente contração do círculo dos abastados e da crescente miséria dos pobres. Que a primeira é uma fábula já ficou esclarecido nos primeiros capítulos e a teoria da miséria tem sido igualmente abandonada, nos últimos tempos, em toda parte, se não com todas as suas conclusões lógicas, pelo menos através da sua completa refutação, na medida do possível” (BERNSTEIN, 1997, p. 132).

visam melhorar as condições de vida da classe dominada e das minorias oprimidas no *interior* do capitalismo, pois enquanto a revolução não acontece é necessário viver e é preferível viver melhor a viver mal. Além disso, as reformas possuem um importante valor pedagógico para os explorados e oprimidos, pois revela a força que eles possuem ao serem capazes de arrancar conquistas pontuais e parciais dentro do sistema. Em suma, a luta por reformas sociais não exclui ou impede a luta revolucionária, existindo um “laço indissolúvel entre as reformas sociais e a revolução, sendo a luta pelas reformas o *meio*, mas a revolução social o *fim*” (LUXEMBURGO, 2015, p. 17).

As reformas devem ser feitas e defendidas de modo *tático* e não *estrategicamente*, pois a estratégia deve ser revolucionária. O problema é quando se separa o meio do fim<sup>166</sup> e as reformas, enquanto “melhoria na situação do povo trabalhador no próprio quadro do regime existente” deixa de ser tática e torna-se a estratégia dos socialistas, no que Rosa Luxemburgo define como oportunismo reformista<sup>167</sup>.

O reformismo, diz Rosa Luxemburgo, surge e prospera onde os elementos pequeno-burgueses do partido tornam-se hegemônicos. O partido revolucionário sendo um instrumento da classe trabalhadora está aberto a outras classes sociais, com exceção da burguesia, que estão dispostas a seguir e contribuir com o proletariado no caminho revolucionário, aderindo ao seu programa socialista. Por conta disso acabam penetrando no partido indivíduos oriundos do campesinato e da classe média urbana, que mesmo se comprometendo com os interesses e visão de mundo dos trabalhadores assalariados, continuam com suas convicções e expectativas originais, isto é, suas respectivas perspectivas de classes. Quando as convicções pequeno-burguesas crescem ocorrendo uma “predominância dos elementos pequenos burgueses” no partido, ele tende a tornar-se reformista. Os reformistas ao fazerem dos meios (as reformas) um fim, acabam executando o “vão trabalho de remendão para *salvar* o regime capitalista” (LUXEMBURGO, 2015, p. 18, grifo nosso), contrariando o principal interesse de classe do proletariado que é a “conquista do poder político e supressão do assalariado” (LUXEMBURGO, 2015, p. 17), em suma, a revolução que abolirá o capitalismo. Dessa maneira, segundo ela, “a questão da reforma e revolução, da finalidade e do movimento, não é senão a questão do caráter pequeno-burguês ou proletário do movimento operário, numa outra forma” (LUXEMBURGO, 2015, p. 19).

<sup>166</sup> Atribui-se a Bernstein o dito de que, para ele, “o movimento é tudo e o fim é nada”. No prefácio de sua obra, o que ele diz literalmente é que é “incapaz de acreditar, de todo, em *finalidades*, não posso crer num *objetivo final do socialismo*. Mas creio firmemente no *movimento socialista*, na marcha incessante das classes trabalhadoras” (BERNSTEIN, 1997, p. 22, grifo nosso).

<sup>167</sup> Para Rosa Luxemburgo, a “importância” da obra de Bernstein foi justamente de ser “a primeira tentativa de dar as correntes *oportunistas* na social-democracia uma base teórica” (LUXEMBURGO, 2015, p. 119).

Os reformistas argumentam que estratégias revolucionárias só são válidas em países onde não é possível a luta parlamentar, ou seja, onde não existem instituições democráticas, como era o caso da Rússia czarista, mas em sociedades desenvolvidas e com democracias sólidas seria possível realizar o socialismo através do voto e gradualmente através da pressão sindical por direitos e conquistas materiais. Com a conquista do governo e da maioria parlamentar e de um movimento sindical forte e organizado seria possível efetuar um “controle social” do capitalismo pelo Estado e realizar gradativamente o socialismo.

A estratégia reformista, contra-argumentava Rosa Luxemburgo, desconsidera o *caráter de classe* do Estado na sociedade capitalista. Mesmo que por pressão dos sindicatos e de uma maioria parlamentar sejam feitas reformas sociais que melhorem de fato econômica e juridicamente a vida dos trabalhadores, tais reformas teriam um *limite intransponível*, pois é “no interesse do capital que as reformas acham seus limites naturais” (LUXEMBURGO, 2015, p. 48). Pode-se dizer que se caso o Estado seja radicalmente democratizado que ele poderia ser utilizado para controlar socialmente a exploração capitalista ou mesmo aboli-la caso seja essa a vontade da maioria, como manda a regra do jogo parlamentar, mas isso é desconsiderar que em uma sociedade capitalista, mesmo o Estado mais democrático continua sendo o “um *Estado de classe*” (LUXEMBURGO, 2015, p. 48). Enquanto instrumento da classe dominante que garante e protege seus interesses materiais e sua dominação política, o Estado não é reformável depois de determinados limites muito bem estabelecidos pelo capital.

Quando a oposição, moderada ou radical, através de reformas atinge os limites toleráveis pelo capitalismo ou se por algum motivo exógeno a luta de classes (catástrofe ambiental ou uma crise inesperada) a burguesia tem interesse de ampliar sua margem de lucro, a redução de salários, retirada de direitos e outras formas de intensificação de extração da mais-valia são os meios que a burguesia, através do seu Estado, recorre para garantir seus interesses e atingir seus objetivos. Em uma conjuntura de ofensiva do capital não só as reformas são bloqueadas como as que foram feitas são ameaçadas e com isso a oposição passa para uma posição de “simples defesa das conquistas já realizadas, e até mesmo esta se torna cada vez mais difícil” (LUXEMBURGO, 2015, p. 47)<sup>168</sup>.

Apesar das acusações de Rosa Luxemburgo os reformistas durante mais de meio

---

<sup>168</sup> Não posso deixar de observar que em um contexto de refluxo não só no Brasil, mas na América Latina como um todo, depois de alguns anos de governos reformistas (sendo uns mais radicais que outros), que ficou conhecido como “onda rosa”, estamos em uma conjuntura de ofensiva capitalista que está desmontando de modo acelerado as reformas dos governos de esquerda moderado que perderam as eleições ou foram derrubados por golpes brancos. O que demorou anos para ser conquistado está sendo desmontado em meses. Pensemos no Brasil em que os mínimos programas sociais e de transferência de renda dos governos petistas, que demoraram mais de 10 anos para serem estabelecidos, estão sendo desmontados em pouco mais de três anos. O que estamos vivendo demonstra historicamente a validade dos argumentos de Rosa Luxemburgo.

século continuaram reivindicando o socialismo diferenciando-se dos revolucionários em relação aos meios, mas não quanto à finalidade, isto é, “sua discordância tem como base a maneira de chegar ao socialismo” (BOTTOMORE, 1988, p. 313). O movimento socialista permaneceu unificado apesar do *Bernstein-Debatte*, mas rachou em meio a I Guerra mundial, e com a Revolução de outubro na Rússia o movimento se dividirá internacionalmente entre comunistas, defensores da estratégia revolucionária “envolvendo a luta *fora* das instituições políticas existentes” (BOTTOMORE, 1988, p. 313, grifo nosso), enquanto os socialdemocratas, que haviam no período da querela entre Rosa Luxemburgo e Eduard Bernstein rejeitado as teses revisionistas, acabam assumindo de vez o que já era sua estratégia reformista e passam a defender contra os comunistas “a possibilidade de alcançar o socialismo por meios constitucionais”, buscando “em primeiro lugar, vencer a batalha pelo controle majoritário do Estado democrático, e em seguida, valer-se de sua posição como governo democraticamente eleito para superintender uma transição pacífica e legal para o socialismo” (BOTTOMORE, 1988, p. 313).

Como vimos no primeiro capítulo, para Marcuse, nas sociedades desenvolvidas ocorreu a integração da classe trabalhadora ao sistema e tal integração refletiu nas organizações sindicais e partidárias. Enquanto os socialdemocratas abandonaram o marxismo e tornaram-se partidos conservadores, legítimos fiadores da ordem, os PCs trocaram a estratégia revolucionária pela reformista, deixando de ser uma oposição radical ao *Status quo* para tornar-se uma oposição moderada, lutando legalmente e por meios institucionais. A revolução tornou-se uma estratégia restrita às oposições em sociedades subdesenvolvidas da periferia do sistema, algo distante do centro. Somente com o aparecimento dos novos agentes sociais e de uma oposição radical nas sociedades capitalistas desenvolvidas é que a revolução voltou a surgir no horizonte. Nessa nova conjuntura o debate sobre reforma *ou* revolução voltou a dividir a esquerda entre reformistas e revolucionários.

Os argumentos de Marcuse são muito semelhantes aos de Rosa Luxemburgo. Para ele, a questão não é sobre “*ou* reformas *ou* revolução”, em um raciocínio abstrato que se move entre o “um *ou* outro”, mas deve ser pensada dialeticamente. O correto é pensar a relação de reciprocidade dialética existente entre reformas e revolução, entendendo até que ponto reformas são necessárias e quais seus limites e em que momento a revolução torna-se a única alternativa.

Marcuse, apesar de ter como horizonte histórico a revolução socialista, não nega a importância e necessidade de reformas. No seu entendimento é necessário traçar uma *estratégia* revolucionária que não desconsidere ou dispense o uso *tático* de reformas.

O sistema capitalista, como todo e qualquer sistema social, aceita reformas. As reformas são melhorias no interior do *Status quo* que não comprometem sua essência, sendo o que Marcuse denomina de “mudanças quantitativas”, isto é, mudanças que não alteram substancialmente a estrutura social, pois “uma coisa pode variar na quantidade sem a menor variação na qualidade, de modo que sua natureza ou propriedades continuem as mesmas, enquanto aumentam ou diminuem em uma dada direção” (MARCUSE, 1978b, p. 137). São mudanças pequenas e aceitáveis que não transformam a sociedade, mas pelo contrário a conserta evitando que suas contradições a levem ao limite, reduzindo os conflitos sociais. A redução da jornada de trabalho, por exemplo, é uma reforma, pois não rompe com a forma de trabalho assalariado, apesar de em certa medida diminuir a margem de lucro capitalista.

As reformas são necessárias, segundo a perspectiva de Marcuse, pois o “melhor” é preferível ao “pior”, de modo que mesmo a oposição radical “podem e devem tentar reformas. Deve tentar-se tudo quanto possível para eliminar a pobreza, a miséria e a repressão” (MARCUSE, 1974, p. 28). A assistência social garantida pelo *Estado de Bem estar social* é uma medida reformista, pois não elimina ou compromete o capitalismo, apenas limita seu grau de exploração diminuindo seus efeitos sociais, como a pobreza extrema e uma camada de trabalhadores socialmente desassistidos, como acontece nas sociedades periféricas onde não existe *Welfare State*. Desse modo é preferível um Estado assistencialista a um Estado mínimo que negligencie os pobres e miseráveis abandonando-os a própria sorte.

As reformas seriam “possibilidades imediatas” que não teriam conteúdo emancipatório ou radical, mas apenas um valor humanitário<sup>169</sup>. A eliminação da miséria e da fome, por exemplo, poderiam se tornar realidade nos marcos estreitos do capitalismo, quer dizer, são reformas que melhorariam consideravelmente a vida da maioria das pessoas sem alterar substancialmente o modo de produção e a estrutura de classes existentes,

Acredito que, quanto a isso, podemos nos considerar relativamente de acordo até mesmo com nossos adversários. Nenhum economista burguês de certa seriedade está hoje em condições de contestar a efetiva possibilidade de eliminar a fome e a miséria através das forças produtivas materiais e intelectuais já existentes tecnicamente (MARCUSE, 1969a, p. 17).

Acontece que as reformas, como já havia alertado Rosa Luxemburgo, são limitadas. Não só existe um limite até onde o sistema permite que reformas sejam feitas, como a conjuntura afeta os limites toleráveis dessas mudanças pontuais. Em um contexto de crise

---

<sup>169</sup> “Entrevistado pela televisão alemã, num programa que o contrapunha a Karl Popper, fez questão de esclarecer que não tinha nada contra as reformas úteis e viáveis, capazes de *atenuar os sofrimentos dos homens*” (KONDER, 1998, p. 25, grifo nosso).

econômica, por exemplo, nenhuma reforma é tolerada e mesmo as que já foram feitas são ameaçadas. A estratégia reformista, diz Marcuse, barra nos limites estabelecidos pelo *Status quo*,

Isto quer dizer que se atingirá, mais tarde ou mais cedo, o ponto em que as reformas chocarão com os limites do sistema, em que a efetivação da reforma cortaria as raízes da produção capitalista, isto é, o lucro. Este é o ponto em que o sistema acabará e terá mesmo de defender-se das reformas, no interesse de autoconservação (MARCUSE, 1974, p. 28).

Quando o sistema não aceita mais ser reformado e a oposição mesmo assim exige que as reformas sejam feitas para que as condições de vida da maioria continuem melhorando, chega-se a um impasse, “surge então a pergunta: será possível a revolução?” (MARCUSE, 1974, p. 28). Para Marcuse quando não é mais possível realizar reformas, a revolução enquanto *mudança qualitativa*<sup>170</sup> surge como única alternativa viável, “o problema com que nos deparamos é o ponto em que a quantidade pode converte-se e qualidade, onde a mudança quantitativa das condições e das instituições pode converte-se em mudança qualitativa que afete toda a existência humana” (MARCUSE, 1986, p. 100). Os reformistas, diz Marcuse, fazem de tudo para não atingir tal ponto, enquanto o uso tático de reformas para levar o sistema ao limite seria parte da estratégia revolucionária<sup>171</sup>. Nesse ponto ou a oposição avança ou retrocede, caso retroceda ela traiu seu objetivo e se acomoda à ordem como fizeram os sociais democratas em 1919 que diante de uma oportunidade histórica traíram a revolução, ou avançam causando a *entropia* do sistema e enfrentam as forças *sintrópicas* da reação, iniciando um *processo revolucionário*<sup>172</sup>, pois “o novo não pode ser uma simples correção ou revisão do velho, mas tem que ser a *negação* efetiva do velho” (MARCUSE, 1978b, p. 138, grifo nosso).

Historicamente existe a tendência dos reformistas de não avançarem para além dos limites que o capital considera aceitável, seja ao retardar o processo revolucionário ou simplesmente traindo a revolução, não levando até o fim a estratégia de mudança por dentro. Por conta disso os partidos reformistas, independente da denominação partidária, historicamente “tem atuado como o mecanismo político fundamental pelo qual a classe operária foi *incorporada*, em posição subordinada, a uma ordem burguesa fortalecida”

<sup>170</sup> “Há um momento, entretanto, em que a natureza de uma coisa se altera com uma simples mudança quantitativa”, pois atingiram seu *limite*, demonstrando o “caráter qualitativo da quantidade” (MARCUSE, 1978b, p. 137).

<sup>171</sup> “As reformas necessárias, desde que *realizadas de maneira consequente*, acabam preparando as *condições* nas quais a revolução se apresenta na ‘ordem do dia’” (KONDER, 1998, p. 25, grifo nosso).

<sup>172</sup> Segundo Marcuse, um processo revolucionário, quando a revolução está na ordem do dia, não é uma conjuntura “muito fácil de verificar” (MARCUSE, 1969b, p. 16).

(BOTTOMORE, 1988, p. 314, grifo nosso). Quando tentaram levar a cabo a estratégia reformista até o fim, tentando realizar uma transformação gradual para o socialismo pela via legal e pacífica, como foi o caso do governo de Salvador Allende no Chile, teve que enfrentar o maior de todos os desafios dos reformistas honestos, a saber, “(...) dismantelar gradualmente o capitalismo sem precipitar a violência reacionária” (BOTTOMORE, 1988, p. 314). Por tais motivos é que Marcuse é cético quanto à estratégia reformista: ou os reformistas traem o socialismo ou são vítimas desarmadas e despreparadas da violência do sistema<sup>173</sup>.

Aparentemente Marcuse desconfia das intenções socialistas dos reformistas, considerando-os mais propensos a trair o socialismo do que serem coerentes com sua estratégia. Quando questionado sobre a possibilidade (e talvez até a necessidade) de aliança dos revolucionários com os setores reformistas e o quanto tal aliança tática poderia comprometer a estratégia revolucionária, Marcuse diz que não vê problema algum em tentar mudar as coisas por dentro do sistema, isto é, não discorda de uma via democrática, pacífica e legal ao socialismo, como já defendiam os PCs italiano e francês (que haviam assumido posições claramente socialdemocratas na época), mas o que era inaceitável e injustificável era o compromisso com as elites dominantes, o que na sua avaliação levaria inevitavelmente ao abandono do socialismo. Para ele, o motivo da sua desconfiança com os reformistas era a traição dos socialdemocratas em 1919 na Alemanha,

Desde aquele momento critiquei sua política. E não porque ele acredite poder trabalhar no âmbito da ordem existente (isto todos nós fazemos, porque cada um de nós utiliza mesmo as mais ínfimas possibilidades de transformar o existente no interior da própria moldura do existente), mas porque se aliou com forças reacionárias, destrutivas e repressivas (MARCUSE, 1969b, p. 80).

Apesar de concordar com Rosa Luxemburgo de que as reformas têm limites e que apenas a revolução é viável para superar o capitalismo, Marcuse também concorda com Bernstein em relação à estabilidade e prosperidade capitalista<sup>174</sup>. Se Marx estava correto e as

---

<sup>173</sup> Um dos principais erros da estratégia reformista é “subestimar os problemas da violência de classe e a centralidade da luta de classes na transição para o socialismo” (BOTTOMORE, 1988, p. 314).

<sup>174</sup> Nos anos 30 e 40, Pollock elaborou a hipótese da estabilização do capitalismo devido o planejamento estatal que foi capaz de controlar a “anarquia do mercado”. Não é que o capitalismo não entrasse mais em crise, mas que uma crise devastadora como a de 1929 era cada vez mais difícil e, mesmo que viesse a ocorrer, seria reversível através da rápida intervenção do Estado. “Para Pollock, a causa decisiva das crises capitalistas deveria sempre ser buscada na autonomia do mercado que sob a pressão dos monopólios funcionava cada vez menos como regulador espontâneo da economia e induzia um grau cada vez mais crescente de anarquia e de desproporções. Como o capitalismo de Estado eliminava a economia de mercado, aos olhos de Pollock, ele eliminava, também, a causa essencial das crises” (WIGGERHAUS, 2002, p. 312). De pronto, esta hipótese de Pollock foi contestada por Neumann que “visava demonstrar que uma variante do capitalismo protegida de qualquer crise era inconcebível” (WIGGERHAUS, 2002, p. 312). Apesar das concordâncias teóricas de Marcuse serem mais evidentes com Neumann, em certo sentido ele também foi influenciado pela abordagem de Pollock, assim como Adorno e Horkheimer (que as acataram fielmente). Apesar de não afirmar que o capitalismo

revoluções são favorecidas pelas crises econômicas enquanto os períodos de prosperidade seriam desfavoráveis, então a oposição radical nas sociedades capitalistas avançadas estava diante de um problema muito sério, a saber, o de traçar uma estratégia revolucionária em uma sociedade opulenta que “funciona relativamente bem, que é rica e poderosa” (MARCUSE, 1986, p. 94) e que tem instituições democráticas sólidas que para o bem ou para o mal permite a eleição dos governos pelos governados. Em síntese,

O problema que nós enfrentamos é a necessidade de libertação não de uma sociedade pobre, não de uma sociedade em desintegração, nem sequer em muitos casos de uma sociedade terrorista, sim de uma sociedade que atende em grande medida as necessidades materiais e inclusive culturais do homem – de uma sociedade que, para empregar um *slogan*, entrega as mercadorias a uma parcela cada vez maior da população. E isso implica que nós estamos lidando com a libertação de uma sociedade onde a libertação carece aparentemente de uma base de massas (MARCUSE, 1986, p. 94-95).

Afinal, existem possibilidades revolucionárias no interior desta sociedade rica e democrática? O aparecimento de uma oposição radical no centro do sistema significou para Marcuse que existia uma “demanda reprimida” por direitos básicos por parte de grupos sociais que o capitalismo ainda não havia sido capaz de integrar, revelando haver fissuras sociais que expõem a “debilidade essencial do sistema” (MARCUSE, 1986, p. 118). O problema da oposição radical nas sociedades capitalistas atuais é o de convencer e mobilizar a grande maioria de que esta sociedade rica e democrática tem pés de barro e precisa ser superada por uma qualitativamente superior. A tarefa é,

Tomar consciência da *possibilidade real de que a revolução nos países industriais mais avançados ocorra não com base na pobreza e na miséria*, mas com base na abundância desperdiçada. E se esta ideia *paradoxal* estiver correta, isso significaria que temos que tomar consciência de novos motivos para a revolução - novos motivos para a revolução e novos objetivos da revolução que não mais focam na possibilidade ou necessidade de revolução nascida da miséria e da privação material (MARCUSE, 2015b, p. 49, grifo nosso)<sup>175</sup>.

---

desenvolvido é imune a crises, ele afirma em mais de uma ocasião que o capitalismo nos países centrais adquiriu uma estabilidade e prosperidade inédita (MARCUSE, 2015a, p. 67; MARCUSE, 1973, p. 17). Segundo Terra (2008, p. 142, grifo nosso), os frankfurtianos (incluindo Marcuse) acreditavam que a contradição entre forças produtivas e relações de produção, que na perspectiva de Marx era um dos fatores objetivos da crise capitalista, não significava mais um problema sério, pois “teria havido uma mudança fundamental no próprio núcleo das relações econômicas capitalistas: em vez da *contradição* revolucionária entre forças produtivas e relações de produção, o que passou a ocorrer foi a *simbiose* entre forças produtivas e relações de produção”. Em suma, por mais que Marcuse não corrobore a tese de um capitalismo sem crise e completamente estável, ele avalia que existe uma tendência a estabilização e a abundância econômica que permitia a satisfação das necessidades de amplas parcelas da população nas sociedades centrais do capitalismo.

<sup>175</sup> “We have to become aware of the real possibility of the revolution in the most advanced industrial countries taking place not on basis of poverty and misery, but rather on the basis wasted abundance. And if this paradoxical concept is correct, it would mean that we have to become aware of new motives for revolution - new motives for revolution and new goals of revolution that no longer focus on the possibility or necessity of revolution born of misery and material privation” [Texto original].

E com isso “empreender uma revisão que suponha que a revolução surge não da pauperização etc., mas sim da chamada sociedade de consumo. A revolução no contexto da sociedade de consumo, este é hoje o problema” (HABERMAS, 1977, p. 278).

#### 4.2 A estratégia da revolução cultural

Nenhuma classe social é capaz de sustentar sua dominação única e exclusivamente pela coerção, através da força das armas, mas precisa que sua dominação seja aceita como “natural” ou merecida, ou seja, ela precisa que sua dominação seja *consensual*. Como diz Weber, a dominação precisa ser legitimada para que ela seja sólida e estável e o “abalo dessa crença na legitimidade costuma acarretar consequências de grande alcance” (WEBER, 1986, p. 128). Na sociedade capitalista avançada não só o aparato militar de repressão é concentrado, bem administrado e eficiente como a maioria das pessoas está bem integrada aos *Status quo*, aceitando de bom grado a dominação, em suma, o sistema tem capacidade coercitiva e fabricou o consenso de que não existe alternativa e que é melhor deixar as coisas como estão.

Parece absurdo, mas as relações de dominação e exploração estabelecidas precisam do *apoio* da classe e de grupos dominados e explorados. Os dominados precisam aceitar a dominação, pois como aconselharam a Napoleão “com as baionetas, pode-se fazer tudo, menos uma coisa: sentar-se sobre elas”. Segundo Marcuse, até mesmo o Estado mais “totalitário” e fundado na força “depende, para o seu funcionamento, do que geralmente se chama ‘a fibra moral’. Uma atitude (relativamente) ‘positiva’ entre a grande massa da população, no que respeita a utilização do seu trabalho e a necessidade das repressões impostas pela organização social do trabalho” (HABERMAS, 1977, p. 112-13). Quer dizer, como explicou Max Weber a dominação para existir e continuar existindo precisa ser legítima, aceita pela maioria.

Do ponto de vista *coercitivo* o *Establishment* se organiza para evitar toda e qualquer tentativa de mudança, mesmo as quantitativas, o que significa que a máquina administrativa e militar está em estado permanente de *contrarrevolução preventiva*, no entanto “aqui, não existe qualquer revolução recente a desmantelar nem nenhuma existe em gestação. E, no entanto, é o medo da revolução que gera o interesse comum e cria os vínculos entre as várias fases e formas de contra-revolução” (MARCUSE, 1973, p. 11-12).

A oposição radical tem que saber atuar nesse contexto adverso de

contrarrevolução preventiva<sup>176</sup>, ao mesmo tempo em que a classe trabalhadora, único sujeito social capaz de realizar a revolução, está não só socialmente integrada ao sistema, como existe um verdadeiro “predomínio da consciência não-revolucionária – ou melhor, antirrevolucionária - na maior parte da classe trabalhadora” (MARCUSE, 1973, p. 15). Se para Marx as crises econômicas favorecem a revolução e a estabilidade as dificulta, a oposição radical atualmente está em uma condição mais do que desfavorável: tem que enfrentar uma sociedade capitalista estável e com forte apoio popular e que mesmo sem risco de revolução está em estado de contrarrevolução permanentemente.

Diante de um contexto em que existe “(1) a concentração de um esmagador poder militar e policial nas mãos de um governo que funciona eficientemente; e (2) o predomínio de uma consciência reformista entre as classes trabalhadoras. Existe alguma alternativa histórica?” (MARCUSE, 1973, p. 49). Sem base de massas e com todo um aparato policial e administrativo contra si a oposição não tem condições de se aventurar em uma empreitada revolucionária do tipo *blanquista* nem pode cair no pessimismo niilista, mas deve procurar “no interior da sociedade estabelecida, os interstícios (que) ainda estão abertos” e encontrando-os “utilizá-los é uma das nossas tarefas mais importantes” (MARCUSE, 1969b, p. 37).

Devido às compensações materiais que o capitalismo avançado foi capaz de proporcionar à grande maioria, a oposição não consegue conquistar o proletariado pelo “estômago”, pois eles têm muito mais do que apenas os grilhões a perder. Para Marcuse, significa que a oposição precisa redefinir suas táticas e mudar o foco das questões exclusivamente materiais e “se focar em questões ‘culturais’, morais, como armas políticas” (MARCUSE, 2018b, p. 64).

Se em uma sociedade as necessidades materiais mais elementares da ampla maioria são suficientemente satisfeitas o “clima político suscetível de fornecer uma base de massas” (MARCUSE, 1969b, p. 113) para a revolução depende muito mais de uma *crise moral* do que de uma crise econômica. Quando as “elites” perdem legitimidade a sua dominação fica comprometida e existe a possibilidade de ser *contestada*, pois ocorre uma *crise de legitimação* e as classes e grupos dominados não confiam mais nas instituições e nas autoridades<sup>177</sup>. Para Marcuse, uma crise moral é um momento de oportunidade, pois o “o

---

<sup>176</sup> Ou seja, “devem ser desenvolvidas estratégias que se adaptem ao combate à contra-revolução” (MARCUSE, 1973, p. 129).

<sup>177</sup> Segundo Gramsci, este é o momento em que “a classe dominante perde o consenso, ou seja, não é mais dirigente, mas unicamente dominante, detentora da pura força coercitiva, isso significa exatamente que as

resultado seria a expansão não só do descontentamento e mal-estar, mas também da ineficiência, resistência ao trabalho, recusa à realização, negligência, indiferença – fatores de disfunção que atingiriam um aparelho altamente centralizado e coordenado” (MARCUSE, 1977, p. 113). Quando o consenso é danificado e a “fibra moral” da sociedade é comprometida os conflitos de interesses até então administrados podem se manifestar danificando o funcionamento do organismo social, gerando a oportunidade histórica que Marx dizia ser necessária para as revoluções obterem êxito.

Na concepção de Marcuse as revoluções burguesas podem de alguma maneira servir de inspiração para a oposição radical (MARCUSE, 1973, p. 49)<sup>178</sup>, pois elas seguiram um padrão de longa duração no qual a burguesia já era de alguma maneira uma classe dominante em algum setor da sociedade *antes* do “assalto direto aos centros de controle político (o Estado)” (MARCUSE, 1973, p. 49). As revoluções burguesas que originaram o mundo moderno efetivaram a dominação política desta classe quando ela já era a classe economicamente dominante<sup>179</sup>, de modo que a revolução burguesa em linhas gerais foi a adequação da inadequada forma feudal ao conteúdo social que já era capitalista, “recordemos o modelo da revolução burguesa: a conquista do poder econômico pela burguesia, dentro da sociedade feudal, *precedeu a tomada do poder político*” (MARCUSE, 1973, p. 49, grifo nosso). Em síntese, a revolução burguesa não foi algo *imediatamente*, mas foi resultante de um longo processo de ascensão da burguesia de classe dominada a classe dominante, processo este que durou pelo menos três séculos (1500-1800) e demorou mais cem anos para se efetivar de modo definitivo (século XIX) nas sociedades centrais. Nesse processo ela tornou-se economicamente influente e dominante, ocupou postos de poder e criou um consenso ideológico *contra* a aristocracia, permitindo que outras classes sociais, como a campesina, se revoltassem contra a dominação da nobreza, em suma, fez com que a dominação aristocrática perdesse legitimidade.

O que Marcuse reflete é se não seria possível o proletariado tornar-se classe dominante em algum setor da sociedade *antes* de realizar a conquista do poder político. A

---

grandes massas se destacaram das ideologias tradicionais, não acreditam mais no que antes acreditavam” (GRAMSCI, 2001, p. 184).

<sup>178</sup> Mais especificamente o último parágrafo.

<sup>179</sup> Na nossa interpretação, aqui Marcuse se inspira parcialmente na teoria das elites de C. Wright Mills. Segundo tal teoria, “uma classe pode ser economicamente dominante sem ser, no entanto, politicamente dominante” (MARTUSCELLI, 2009, p. 271). De fato, ele se refere às análises sociológicas de Mills em mais de uma ocasião, como na introdução à 1ª Edição do *O Homem Unidimensional*, em que ele enfatiza “a importância vital do trabalho de C. Wright Mills” (MARCUSE, 2015a, p. 37) e nas *Conferências de Paris de 1974*, em que ele afirma que “de todas as análises da classe dominante americana hoje, a mais antiga, ou seja, a oferecida por C. Wright Mills, ainda é a melhor” (“of all the analysis of the american ruling class today, the oldest one, namely, that offered by C. Wright Mills, is still the best”) (MARCUSE, 2015b, p. 27).

proposta não é simplesmente copiar o modelo burguês para a revolução socialista, afinal as chances de o proletariado tornar-se a classe economicamente dominante antes de uma revolução são mínimas, na verdade basicamente nulas<sup>180</sup>. Todavia, o proletariado pode converter-se em classe *culturalmente* dominante antes de conquistar o poder político, isto é, uma revolução cultural poderia ser o prelúdio da revolução total (MARCUSE, 1973, p. 81 e p. 127).

A estratégia de Marcuse nos remete às concepções de Gramsci no período do cárcere. Ambos concordam que nas sociedades mais desenvolvidas a opção *imediate* pela luta armada está temporariamente dificultada, pois não só teria que enfrentar um sólido aparato militar como dificilmente contaria com apoio de massas devido à coesão e consenso social. Seria preciso “conquistar posições” e comprometer a “dominação ideológica” das elites para enfim conquistar o apoio da grande maioria, organizá-la e prepará-la para a revolução. Ou seja, diante do refluxo da consciência e da prática revolucionária Marcuse orienta que seja feito um esforço pedagógico da oposição radical em relação a grande maioria visando convencê-los a passar para a oposição ao sistema, propiciando um clima favorável “para as novas formas de organização requeridas para a condução da luta” (MARCUSE, 1977, p. 113).

A sugestão de Marcuse reflete os acontecimentos recentes da época, tanto a revolução cultural chinesa quanto a revolução sexual<sup>181</sup>. Partindo do pressuposto do próprio Marx de que a cultura (principalmente a arte) e a sociedade não possuem uma relação mecânica e nem se desenvolvem simultaneamente, Marcuse sugere que é possível que os “desenvolvimentos ideológicos se *antecipem* aos desenvolvimentos da base da sociedade” (MARCUSE, 1973, p. 81). A experiência histórica da década de 60 e as demais lutas dessa época, como o ecologismo, o feminismo, pacifismo, movimento negro etc., demonstraram que as mudanças morais e culturais podem *antecipar* as mudanças sociais, de maneira que é possível surgir e se desenvolver uma cultura feminista em uma sociedade machista, revelando os valores de uma sociedade emancipada onde enfim não haverá a dominação masculina sobre o feminino. No início dos anos 70 a conclusão de Marcuse é que,

Enquanto que nas artes, na literatura e na música, na comunicação, nos costumes e

<sup>180</sup> “Certo, esse modelo não pode ser simplesmente transferido para a revolução socialista, mas surge a questão: existem quaisquer indícios de que a classe trabalhadora pudesse alcançar o poder econômico, embora não o poder político, dentro do sistema capitalista e antes de uma revolução? Seria esse o caso se os trabalhadores ganhassem o controle das fábricas e oficinas, reorientando e reorganizando a produção. Mas, isso seria, precisamente, a revolução e acarretaria em sua esteira o poder político. Dentro do capitalismo, será concebível uma mudança gradual no poder político (convertendo a mudança quantitativa em qualitativa, através da radicalização das exigências e êxito dos trabalhadores)? (MARCUSE, 1973, p. 49).

<sup>181</sup> “As ideias e metas da revolução cultural tem seus alicerces na situação histórica real” (MARCUSE, 1973, p. 127).

modos, ocorreram mudanças que sugerem uma nova experiência, uma transformação radical de valores, a estrutura social e suas expressões políticas parecem permanecer basicamente inalteradas ou, pelo menos atrasada em relação às mudanças culturais (MARCUSE, 1973, p. 81).

De uma perspectiva estratégica, para Marcuse uma *revolução cultural* é capaz de causar o dissenso, isto é, comprometer a legitimidade da dominação das elites econômicas, políticas e militares da sociedade capitalista<sup>182</sup> e afrouxar a coesão social existente<sup>183</sup>. O objetivo estratégico da revolução cultural é basicamente o *convencimento das massas*, a fabricação de um consenso *contra* o sistema. A revolução cultural é o fator que desencadearia a mudança nos hábitos e na consciência que antecederia à transformação da sociedade, pois somente sujeitos livres podem se libertar, caso contrário, como já foi dito, reproduzirão as relações de dominação,

Nenhuma mudança social qualitativa, nenhum socialismo, é possível sem o surgimento de uma nova racionalidade e sensibilidade nos próprios indivíduos, nenhuma mudança social radical sem uma mudança radical nos agentes individuais da mudança. Contudo, essa libertação individual significa transcendência do indivíduo burguês; significa superar o indivíduo burguês (MARCUSE, 1973, p. 54).

A hipótese de Marcuse de que uma revolução social pressupõe uma revolução cultural insinua que é necessária uma *rebelião moral*<sup>184</sup> antes da transformação social, mas não significa que a simples mudança de hábito individual *per se* é capaz de alterações sociais. Tal concepção seria subjetivismo ingênuo e estaria restrito aos limites do individualismo burguês para o qual não existem problemas sociais, mas apenas dificuldades individuais. Para Marcuse não se trata disso. Existe uma relação de reciprocidade dialética entre indivíduo e sociedade<sup>185</sup> no qual uma alteração em um dos polos ocasiona alguma alteração no outro, de modo que “é certo que não existe revolução sem libertação individual, mas também não há libertação individual sem a libertação da sociedade” (MARCUSE, 1973, p. 54). Marcuse

<sup>182</sup> “Sabemos que, de acordo com C. Wright Mills, a dominação sobre a sociedade capitalista hoje é compartilhada e organizada por três grupos: um, a diretoria das grandes corporações econômicas; em segundo lugar, os políticos; e, em terceiro lugar, os militares” (“We know that according to C. Wright Mills domination over the capitalist societies today is shared and organized by three groups. one, the directorate of the large economic corporations. secondly, the politicians. and, thirdly, the military”) (MARCUSE, 2015b, p. 27).

<sup>183</sup> “A revolução cultural deve reconhecer e *subverter* a atmosfera do lar da classe trabalhadora, mas não através da sintonia com suas emoções diárias, o que só faz perpetuar a atmosfera predominante” (SILVEIRA, 2009, p. 116).

<sup>184</sup> “*moral rebellion*, against the hypocritical, aggressive values and goals, against the blasphemous religion of this society, against everything it takes seriously, everything it professes while violating what it professes” (MARCUSE, 1969d, p. 45, grifo nosso).

<sup>185</sup> O raciocínio é o seguinte: não adianta mudar os indivíduos, mas as circunstâncias sociais, pois indivíduos são influenciados pelas circunstâncias sociais, porém as circunstâncias sociais precisam ser mudadas e são os indivíduos que mudam as circunstâncias sociais. Parece um círculo vicioso, mas não é, pois a alteração em um dos polos pode ocasionar uma mudança no outro polo, devido à relação de reciprocidade, ou seja, pode se tornar um círculo virtuoso.

define a reciprocidade entre agente e estrutura social como “dialética da libertação” (MARCUSE, 1973, p. 54), isto é, a mudança de hábito precisa vir acompanhada de uma prática política que vise *convencer* o maior número possível de pessoas a adotar os mesmos hábitos que o nosso, pois “o indivíduo burguês não é superado mediante a simples recusa de desempenho social, ‘caindo fora’ e vivendo cada um o seu estilo pessoal de vida” (MARCUSE, 1973, p. 54), quer dizer, não adianta mudar meus hábitos alimentares tornando-me vegetariano, mas preciso fazer do vegetarianismo uma prática política, caso contrário será apenas um estilo de vida saudável, mas socialmente irrelevante. Diz Marcuse,

Isso significa que, desde o início, a libertação, recusa e renúncia pessoais e particulares devem processar-se dentro do contexto político, definido pela situação em que a oposição radical se encontra, e deve continuar, em teoria e na prática, a crítica radical das instituições vigentes dentro do próprio *Establishment*; por outras palavras, *a liberdade (recusa) individual deve incorporar o universal no protesto particular e as imagens e valores de uma futura sociedade livre devem aparecer nas relações dentro de uma sociedade não-livre*. Por exemplo, a revolução sexual não é revolução se não se converter numa revolução do ser humano, se a libertação sexual não estiver em completa convergência com a *moralidade política*. A consciência do fato brutal de que, numa sociedade sem liberdade, nenhum indivíduo e nenhum grupo particular pode ser livre, deve estar presente em todos os esforços para criar condições de uma recusa efetiva do *Establishment* (MARCUSE, 1973, p. 55, grifo nosso).

A oposição radical não pode cometer o equívoco de confundir o radicalismo individual apolítico com uma forma de oposição ao *Status quo*. O fato do indivíduo ou grupo de amigos serem *pessoalmente* vegetariano, feminista ou ambientalista não implica imediata e necessariamente em uma oposição política ao sistema, por mais que para o senso comum tais condutas sejam incompreendidas ou no limite “esquisita”, ser feminista, vegetariano ou ambientalista não faz de modo algum do indivíduo um revolucionário. Pelo contrário, muitas vezes essas condutas morais divergentes, se forem apolíticas ou mesmo antipolíticas, redundam indiretamente em conservadorismo ou em uma “revolta particular, ideológica” que por vezes pode findar em “insulto às massas sofredoras” (MARCUSE, 1973, p. 128)<sup>186</sup>. É possível ser ecologicamente responsável ao mesmo tempo em que não se é anticapitalista, mas um defensor de um “capitalismo sustentável” ou ser um/uma feminista que questione os tabus patriarcais, mas não as relações de dominação e exploração, mas que apenas exige uma distribuição igualitária dos “espaços de poder”, em suma, “a identificação imediata e inteiramente prematura de liberdade privada e social gera condições mais *tranquilizadoras* do que *radicalizantes* e redundam na *renúncia ao universo político*, que é o *único* onde a liberdade

---

<sup>186</sup> Como exigir de um desempregado ou de alguém que vive com um salário mínimo que se torne vegetariano sem que ele tenha as mínimas condições materiais de adotar um estilo de vida que em diversos contextos é um privilégio de classe.

pode ser alcançada” (MARCUSE, 1973, p. 55). Restringir a rebelião moral à dimensão individual é sintoma da despolitização promovida pelo *Status quo*.

Uma coisa é uma ou poucas pessoas adotarem o hábito de não comprar nem consumir mais nada de origem animal e outra coisa é essa mudança de hábito tornar-se um movimento político. É mais uma dinâmica dialética entre quantidade e qualidade. Isoladamente o veganismo pode ser *integrado* e tornar-se um *nicho* de mercado, mas se existe um movimento organizado de convencimento para que cada vez mais pessoas se abstenham de consumir produtos de origem animal tal mudança de hábito deixa de ser uma mudança meramente pessoal e tornar-se um movimento capaz de comprometer todo um ramo da indústria capitalista. Todo o sistema atua contra a conversão de hábitos individuais em prática política e cabe à oposição radical pressionar para que aconteça exatamente o contrário, a saber, a transformação de necessidades individuais em pautas políticas, fazendo do protesto *pessoal* um protesto *social*. Essa mudança de atitude é o que distingue “comodismo e libertação” (MARCUSE, 1973, p. 56). Tudo bem cada um fazer o que pode, contribuindo como for, mas é preciso um *plus*, pois para Marcuse havia chegado,

O momento de aprender que não é fazer qualquer coisa que bastará, mas apenas aquelas coisas que testemunham (não importa se mais ou menos silenciosamente) a inteligência e sensibilidade de homens e mulheres que podem fazer mais do que lhes cabe, vivendo e trabalhando, entre eles próprios, por uma sociedade sem exploração (MARCUSE, 1973, p. 55-56).

A mudança de uma estratégia do tipo leninista para uma estratégia de revolução cultural também demanda uma mudança das táticas da oposição radical. As táticas devem favorecer a realização do objetivo estratégico de conquista da direção cultural da sociedade e convencimento da maioria para a causa oposicionista, desse modo não faz sentido em um momento de estabilidade, prosperidade (ou recuperação) econômica e “normalidade democrática” realizar atos e manifestações exigindo o fim da repressão quando a maioria das pessoas não sente essa repressão ou subir em palanques estimulando saques, ocupações e sabotagens quando a maioria das pessoas não vê motivos para compactuar com tais ações.

Nas condições sociais e políticas vigentes de contrarrevolução preventiva as táticas da oposição devem visar criar um clima cultural propício à contestação, buscando criar as condições psicológicas favoráveis para a revolta e para tanto a propaganda continua sendo uma boa tática. Enquanto a *Mass media* diariamente veicula propaganda contra a oposição visando desacreditá-la, é preciso utilizar a tática de *contrapropaganda*<sup>187</sup> e tudo o que puder

---

<sup>187</sup> A contra propaganda “se caracteriza pelo emprego de algumas técnicas que visam amenizar o impacto das mensagens opostas, *anulando seu efeito persuasivo*. Procura colocar as ideias dos adversários em contradição

ser usado para *deslegitimar* a dominação, como sua corrupção, seus crimes, sua violência e demais atrocidades precisam ser denunciada<sup>188</sup> para gerar dissenso e nutrir hostilidade em relação ao *Status quo*. O objetivo da contrapropaganda é “rasgar, por um breve momento, o véu da justiça e expor a face da repressão brutal;” e poderá se obter êxito, “despertar a consciência dos neutros; poderá denunciar as crueldades e mentiras ocultas” (MARCUSE, 1973, p. 57). Visando conquistar simpatia e apoio, a tática de contrapropaganda deve ser eficiente e inteligente, capaz de superar a mera *linguagem do xingamento*, “o uso padronizado da ‘linguagem suja’, o erotismo anal” (MARCUSE, 1973, p. 56), pois o próprio sistema já não possui mais pudor na sua linguagem e nos seus atos, e a nudez, palavrões e gestos obscenos que antes surtiam efeito, hoje perderam muito do impacto político e foram adotadas inclusive pela própria indústria cultural. A obscenidade era eficaz quando a burguesia ainda era puritana<sup>189</sup>, mas “o burguês tradicional já não existe e nenhuma obscenidade ou loucura pode chocar uma sociedade que faz da pornografia um negócio florescente e institucionalizou a loucura em sua política e economia” (MARCUSE, 1973, p. 56).

Outra operação tática importante para a oposição radical é através da pedagogia, do que Marcuse chama de “trabalho de esclarecimento”, fazendo o bom e velho trabalho de base e conscientização que “é terrivelmente cansativo, terrivelmente lento e difícil; tampouco podemos ainda saber se terá sucesso” (MARCUSE, 1969b, p. 61), mas que é *imprescindível*<sup>190</sup>. Mas não é a educação somente em sentido estrito, mas a educação no sentido mais amplo possível, isto é, tanto a educação formal nas instituições quanto a educação informal<sup>191</sup>, “fora da escola” e realizada ao longo da vida<sup>192</sup>. Marcuse cita como exemplos de ações pedagógicas a passagem de porta em porta, conversas no ambiente de trabalho e no nosso dia a dia, como as rodas de conversa ou de diálogo com a vizinhança, em síntese, todo espaço de socialização é uma oportunidade pedagógica. É interessante que,

---

com a realidade dos fatos, com outras ideias defendidas por eles próprios ou em desacordo com certos princípios e valores aceitos e arraigados entre os receptores” (GARCIA, 1999, p. 62).

<sup>188</sup> “Aqui a contrapropaganda pode mais uma vez pôr *fatos contra fatos*” (MARCUSE, 1999, p. 227, grifo nosso).

<sup>189</sup> Além disso, como disse corretamente Hobsbawm, “chocar a burguesia é, infelizmente, mais fácil do que derrubá-la” (HOBSBAWM, 1982, p. 220).

<sup>190</sup> O longo processo de educação é “o indispensável requisito prévio da transição para a ação política em grande escala” (MARCUSE, 1973, p. 129).

<sup>191</sup> “A educação informal é um processo contínuo, por meio do qual cada pessoa adquire e acumula naturalmente saberes e habilidades, a partir das experiências diárias e da sua exposição ao meio envolvente” (REGO, 2018, p. 45).

<sup>192</sup> “A aprendizagem ao *longo da vida* expressa a ideia de que a aprendizagem é um processo contínuo que tem lugar ao longo de toda a vida e que se torna necessário pelo facto de a informação estar a aumentar rapidamente e a mudar durante a nossa vida. A aprendizagem não para quando uma pessoa sai da escola ou de uma instituição de ensino formal. O mundo da aprendizagem tornou-se parte da vida do dia-a-dia e também do mundo do trabalho” (LEMMER, 2006, p. 190, grifo nosso).

segundo Marcuse, o trabalho pedagógico de base tem um êxito considerável muito maior entre as mulheres, “porque ocorre - como ademais era de se esperar – que geralmente as mulheres ainda sejam mais acessíveis do que os homens às razões humanas” (MARCUSE, 1969a, p. 61).

O trabalho de base deve visar fundamentalmente o “sistemático trabalho de *esclarecimento* e de organização da solidariedade” (MARCUSE, 1969a, p. 61) e deve pretender convencer a grande maioria a praticar a tolerância concreta<sup>193</sup>, isto é, a intolerância com hábitos intoleráveis como palavras e atos machistas, racistas, homofóbicos ou que reproduzam qualquer tipo de opressão. Para Marcuse o papel da educação é o de mudar as consciências, preparar o sujeito para a reflexão autônoma, incentivando sua capacidade de pensar por conta própria.

Pensar por conta própria parece ser algo bastante óbvio, mas não é, pois o sistema mobiliza toda a indústria cultural para a “ocupação antecipada da mente” (MARCUSE, 1970, p. 116) impedindo o indivíduo de ter tempo para si e para refletir com calma<sup>194</sup>, assim o jornal, a TV ou o cinema etc., acaba “pensando por nós” e é por isso que “Marcuse reserva um lugar importante para a educação no fortalecimento da oposição” (ESTEVES, 2020, p. 275), porque

Na sociedade em geral deve ser recriado o espaço mental necessário à refutação e a reflexão. Repelido pela solidez da sociedade administrada, o trabalho de emancipação adquire caráter ‘abstrato’. Reduz-se a *facilitar o reconhecimento do que ocorre, de libertar a linguagem da tirania da sintaxe e lógica orwelliana, de formular conceitos que compreendam a realidade*. Mais do que nunca, sustenta a proposição de que o progresso em liberdade exige progresso na consciência da liberdade (MARCUSE, 1970, p. 115, grifo nosso).

Qualquer ambiente em que seja possível promover o esclarecimento deve ser aproveitado de modo tático e nesse sentido as escolas e universidades, apesar do seu caráter conservador, não são apenas aparelhos ideológicos do Estado cuja função é reproduzir o *Status quo*, mas importantes espaços a serem utilizados. Para Marcuse, a universidade deve ser defendida, pois é um dos poucos lugares onde a crítica social ainda pode ser elaborada e a teoria social bem desenvolvida e apesar das suas debilidades “o desenvolvimento de uma verdadeira consciência é ainda a função profissional das universidades” (MARCUSE, 1977, p. 86). Todavia, o que é aprendido e ensinado na universidade deve ir para além dela e a

<sup>193</sup> “Tolerância concreta, libertadora, é a tolerância em relação à intolerância do oprimido diante da opressão e a intolerância diante da intolerância do opressor, ou seja, uma tolerância determinada, muito bem definida, que estabelece o que é e o que não é tolerável” (AQUINO, 2019, p. 116).

<sup>194</sup> Segundo Marcuse, a quantidade de entretenimento oferecida pela sociedade industrial avançada “praticamente eliminou a possibilidade daquele isolamento no qual o indivíduo, voltado sobre si mesmo, pode pensar, questionar e encontrar respostas” (MARCUSE, 2015a, p. 229-30).

função do intelectual é traduzir o conhecimento produzido na universidade em conhecimento geral, acessível à maioria, pois “hoje a educação é algo mais do que a discussão, mais do que ensinar, mais que aprender a escrever. A menos que vá para além das aulas, para além da faculdade, da escola e da universidade, a educação seguirá sendo impotente”<sup>195</sup>. O papel político do intelectual, do *iluminista de esquerda*, é o de educar os que não foram educados, de melhorar a educação dos que receberam apenas uma educação mínima. O esclarecimento é mais do que um recurso tático, é um *dever moral* do intelectual, pois,

Numa sociedade onde o acesso desigual à informação e ao saber faz parte da estrutura social, a distinção e o antagonismo entre aqueles a ser educados e educadores são inevitáveis. Os que são educados *tem a obrigação* de usar seus conhecimentos para ajudar homens e mulheres a conscientizar e desfrutar suas capacidades verdadeiramente humanas. Toda a educação autêntica é educação política e, numa sociedade de classes, a educação política é impensável sem liderança, educada e testada na teoria e prática da oposição radical. A função dessa liderança é *traduzir* o protesto espontâneo em ação organizada que tenha possibilidade de se desenvolver e transcender as necessidades e aspirações imediatas, no sentido da reconstrução radical da sociedade: transformação da espontaneidade imediata em espontaneidade organizada (MARCUSE, 1973, p. 53, grifo nosso).

Então deveríamos *politizar* a educação? Para Marcuse a educação não precisa ser politizada, pois ela já em si mesma política, não é neutra como os conservadores costumam dizer. Toda educação é um projeto e possui uma finalidade a ser atingida. A finalidade está implícita e geralmente não refletimos sobre os fins educacionais, normalmente nem o educador nem o educando refletem sobre as metas pedagógicas, detendo-se aos meios, isto é, a maioria acaba por se preocupar em como educar e como aprender e com isso os objetivos *políticos* da educação acabam sendo obscurecidos. Na escola as crianças e adolescentes aprendem qual a orientação sexual supostamente correta, reforçam os valores familiares enquanto absorvem novos, aprendem a cumprir horário e são ensinados sobre a história oficial do seu país, de como devem respeitar as leis, a moral e os bons costumes. Tudo isso pode não parecer, mas é político<sup>196</sup>. Na universidade, que os conservadores acusam a oposição de politizar, a política também está presente através do financiamento à pesquisa (ou melhor, do que deve ser pesquisado) e nas parcerias com a iniciativa privada, em outras palavras, quando a oposição radical aproveita o espaço universitário “não se trata de politização da universidade, pois a *universidade já é um fato político*” (MARCUSE, 1969b, p. 57), mas

<sup>195</sup> “(...) Education today is more than discussion, more than teaching and learning and writing. Unless and until it goes beyond the classroom, until and unless it goes beyond the college, the school, the university, it will remain powerless” (MARCUSE, 2005, p. 85).

<sup>196</sup> “Se é ambivalente, a educação não é neutra: além de funcionar como treinamento e ser financiado por instituições privadas, governamentais e militares, mas também pode conter uma linguagem que faz o pensamento ir além da unidimensionalidade” (ESTEVES, 2020, p. 278).

trata-se de estabelecer uma contra-política que se contraponha a política estabelecida nas instituições educacionais, opondo a doutrinação para a servidão com uma “doutrinação para a liberdade”<sup>197</sup> (MARCUSE, 2005, p. 85). Se a escola e a universidade ensinam a homofobia, cabe a nós ensinarmos o respeito à diversidade sexual, se o racismo permeia as estruturas cabe a nós sermos antirracistas, se valores como competitividade, agressividade e meritocracia são exaltados pelas direções, cabe a nós promovermos a solidariedade, a afetuosidade e a equidade,

O que propomos é uma *contra-política*, oposta a política estabelecida. E neste sentido devemos fazer frente a esta sociedade em sua própria base de mobilização total. Devemos fazer frente a doutrinação para a servidão com a doutrinação para a liberdade. Cada um de nós deve engendrar em si mesmo, e tratar de engendrar nos demais, a necessidade instintiva de uma vida sem temor, sem brutalidade, sem estupidez (MARCUSE, 1986, p. 115, grifo nosso).

O aproveitamento das escolas e universidades serve tanto à tática pedagógica do esclarecimento geral, quanto à tática mais ampla do *entrismo*<sup>198</sup> nas instituições existentes. Para Marcuse não só o campus universitário, mas todas “as instituições políticas e econômicas” (MARCUSE, 1973, p. 59) existentes devem ser ocupadas pelos *contra-quadros* com o objetivo não só de implodir o sistema, como de entender como ele funciona, adquirir informação qualificada e também aprender com o sistema, aproveitando seus aspectos úteis para revolução. A tática de entrar nas instituições existentes para aprender com elas e implodi-las faz parte da “longa marcha nas instituições” proposta por Rudi Dutschke<sup>199</sup>. Segundo Marcuse, a longa marcha nas instituições consiste em

Trabalhar contra as instituições estabelecidas enquanto se trabalham nelas, mas não simplesmente, ‘perfurando de dentro pra fora’ e sim ‘realizando bem o seu trabalho’, aprendendo (como programar e ler computadores, como lecionar em todos os níveis de educação, como usar os meios de comunicação de massa, como organizar a produção, como reconhecer e frustrar o obsoletismo planejado, como planejar etc.) e ao mesmo tempo, preservando a sua própria consciência no trabalho com outros (MARCUSE, 1973, p. 60).

O objetivo do *entrismo* é o de desenvolver no interior das instituições estabelecidas uma série de “contra-instituições” que contribuam para o desenvolvimento da revolução cultural da oposição radical. É uma verdadeira infiltração do aparato administrativo

<sup>197</sup> “We must confront indoctrination in servitude with indoctrination in freedom” [Texto original].

<sup>198</sup> A utilização do termo *entrismo* é de responsabilidade nossa. Marcuse não utiliza o termo. *Entrismo sui generis* é a tática política defendida pelo dirigente da Quarta Internacional, Michel Pablo, e consistia na defesa da entrada (filiação) dos trotskistas nos partidos comunistas, a fim de conseguirem assumir postos de liderança e influência nas decisões do partido, mudando sua orientação de perfil stalinista para um perfil trotskista. Resolvemos usar o termo para designar a longa marcha nas instituições, pois guarda certa afinidade, afinal, por esta tática se entende que é possível aproveitar as brechas nas instituições e ao mesmo tempo implodi-las.

<sup>199</sup> Militante socialista alemão e proeminente líder do movimento estudantil. Sofreu uma tentativa de assassinato em 1968 e morreu em 1979 em consequência das sequelas do atentado.

visando à ocupação de espaço estratégico para com isso conseguir informações sigilosas, aprender como o aparato funciona e daí ser capaz de fazê-lo parar de funcionar.

A tática da longa marcha nas instituições implica que a democracia representativa apesar das suas limitações é o terreno mais favorável para a estratégia da revolução cultural. Sem dúvida a democracia representativa burguesa serve para legitimar a dominação das elites capitalistas, pois passa a sensação de que a maioria de fato decidiu quem vai governar, dando a impressão de que realmente existe soberania popular e com isso tem “se transformado no mais poderoso obstáculo à mudança” (MARCUSE, 2018b, p. 42), mas ao mesmo tempo é a forma política do Estado burguês com mais espaços a serem aproveitados, em suma, é o terreno mais favorável para a luta e nesse sentido a oposição radical tem que “defende-la como um mal menor” (MARCUSE, 2018b, p. 62).

A oposição radical tende a desconfiar do *cretinismo parlamentar*<sup>200</sup> e com razão, afinal foi em nome de um suposto respeito às regras do jogo democrático que diversas oportunidades revolucionárias foram perdidas e desperdiçadas, mas nem sempre foi assim e a nossa história tem muito que nos ensinar. Tradicionalmente a oposição defendeu a democracia e as instituições democráticas *contra* a própria burguesia, isto é, usou as regras do seu jogo contra ela<sup>201</sup>. O raciocínio é pragmático: a democracia tem uma importante função tática e é taticamente que deve ser defendida, “a democracia burguesa oferece o terreno mais favorável para o desenvolvimento e organização da dissidência” (MARCUSE, 1977, p. 91-92), tanto é que quando estava perdendo no seu próprio jogo a burguesia virou a mesa e apelou para soluções bonapartistas, militaristas e no extremo para soluções fascistas. A história está repleta de exemplos trágicos. Entre a democracia burguesa e uma ditadura a oposição deve, por questões táticas, defender a legalidade democrática contra a arbitrariedade.

Para a oposição a participação e aceitação das regras do jogo democrático são táticas, é um meio e não um fim. As organizações políticas da oposição, seus partidos, devem saber aproveitar as liberdades burguesas para ir além delas. Mas não seria uma estratégia reformista a de lutar por dentro das instituições burguesas? Sim e não. Sim, pois “nessas circunstâncias, o trabalho conforme as leis e os métodos da legalidade democrática equivalem a aceitação da estrutura de poder dominante” (MARCUSE, 1977, p. 90), mas a recusa em

<sup>200</sup> Marx define o cretinismo parlamentar como uma “doença que aprisiona como por encanto os contagiados num mundo imaginário e os priva de todo o senso, de toda a memória, de toda a compreensão do rude mundo exterior” (MARX, 2015b, p. 292).

<sup>201</sup> “A burguesia tinha a percepção correta de que todas as armas por ela forjadas contra o feudalismo se voltavam contra ela mesma (...). Compreendia que todas as chamadas liberdades civis e os órgãos de progresso atacavam e ameaçavam ao mesmo tempo, na base social e no vértice político, a sua dominação de classe, portanto, tinham se convertido em ‘socialistas’” (MARX, 2015b, p. 264).

participar do jogo democrático não só é sectarismo esquerdista sem função tática, como “seria fatal abandonar a defesa dos direitos e liberdade civil dentro do quadro estabelecido” (MARCUSE, 1977, p. 90). E não é uma estratégia reformista, pois enquanto esta não defende a superação, mas o fortalecimento das instituições democráticas existentes e da democracia representativa, a estratégia revolucionária visa aproveitar *taticamente* essas instituições e os espaços democráticos para realizar contrapropaganda, o trabalho de esclarecimento e perpetuar a longa marcha nas instituições<sup>202</sup>. A oposição deve forçar a democracia burguesa aos seus limites, fazendo a luta democrática entrar em “conflito com as instituições democráticas existentes” (MARCUSE, 1977, p. 90), expondo os limites da democracia permitida, revelando suas reais restrições antidemocráticas.

A luta pela democracia em sentido amplo deve ser assumida pela oposição radical, principalmente após as experiências fascistas que expuseram com que facilidade a burguesia se desfaz de suas “convicções democráticas” em prol dos seus lucros. De modo tático a oposição deve defender não apenas as instituições democráticas existentes, como lutar por sua ampliação para além dos limites estabelecidos pela burguesia. A luta pela ampliação da democracia é taticamente funcional, pois provoca uma crítica e luta contra a democracia restrita existente através do que Marcuse define como *a dialética da democracia*, isto é, “se democracia significa autogoverno do povo livre, com justiça para todos, então a *realização da democracia* pressupõe a *abolição da pseudodemocracia existente*” (MARCUSE, 1969b, p. 91, grifo nosso).

A democracia representativa instituída pela burguesia é uma democracia limitada e é mais do que uma forma de governo, consiste na melhor maneira que as elites dominantes encontraram de manter sua dominação com apoio popular, legitimando-a. Em um Estado burguês de governo democrático a exploração e dominação de classe acabam se justificando pelo consenso, pela aceitação da maioria e por isso apesar da democracia representativa ser do ponto de vista estratégico preferível a uma ditadura militar ou fascista, ela possui uma importante função estabilizadora, pois dá aos estratos dominados e explorados a sensação de que eles realmente estão decidindo o rumo das coisas ao elegerem seus governantes e, diz Marcuse,

---

<sup>202</sup> Em 1895, Engels defendia a utilização tática do parlamento burguês para fins propagandísticos. Para ele, “na agitação da campanha eleitoral forneceu-nos um meio ímpar de entrarmos em contato com as massas populares em que elas ainda se encontram diante de nós (...), além disso, abriu aos nossos representantes uma tribuna no *Reichstag*, de onde podiam dirigir-se aos seus adversários no parlamento e às massas fora dele com uma autoridade e uma liberdade totalmente diferentes das que se tem na imprensa e nos comícios” (ENGELS, 2015a, p. 52).

Em virtude desse travão estabilizador, a democracia de massas capitalista é talvez *autoperpetuadora em mais alto grau do que qualquer outra forma de governo* ou sociedade; e quanto mais assim for, não no terror e na escassez, mas na eficiência, na abundância e na vontade da maioria da população (MARCUSE, 1969b, p, 92).

A oposição radical deve ter cuidado com a força gravitacional da democracia representativa, pois ela favorece o já citado cretinismo parlamentar que arrasta a oposição para a situação tornando-a moderada. Alegando a defesa intransigente da democracia supostamente ameaçada que precisa ser fortalecida a oposição “em tais circunstâncias trabalha para o desenvolvimento da democracia instituída” e acaba adiando “indefinidamente a criação de uma sociedade livre” (MARCUSE, 1969b, p, 88-89). Essa é a maldição do reformismo que acometeu tanto sociais democratas quanto os PCs durante o breve século XX. A oposição radical para evitar tal armadilha não pode esquecer a citada “dialética da democracia”, ou seja, defendendo e golpeando a democracia existente, pois a democracia que perpetua e legitima a dominação e exploração é a mesma democracia que devemos defender contra os ataques e arroubos autoritários das forças conservadores e das parcelas mais reacionárias da elite dominante, em síntese,

A democracia estabelecida é ainda a que oferece o único quadro legítimo para transformação e devemos defende-la contra todas as tentativas da direita e do centro para restringir seu quadro, mas, ao mesmo tempo, a preservação da democracia estabelecida preserva o *Status quo* e o refrear das forças de transformação (MARCUSE, 1969b, p, 94).

A reivindicação da ampliação da democracia deve vir acompanhada da recuperação da própria tradição democrática dos socialistas. Historicamente os socialistas defenderam contra as limitações da democracia burguesa a democracia participativa e direta ou a adoção de mecanismos de participação popular que ampliassem a participação da grande maioria nas decisões como aconteceu na Comuna de Paris e na Revolução Russa com a criação dos *soviets*. Foi o reformismo social democrata que provocou o abandono da democracia direta e a adequação oportunista ao jogo parlamentar da democracia indireta. Os soviets russos e o conselho de soldados e operários na Revolução alemã de 1918-19 significaram a retomada da tradição democrática dos socialistas, mas foram experiências massacradas (Alemanha) ou suspensas devido às condições adversas (na Rússia soviética). A burocratização dos PCs significou a adoção de uma cultura antidemocrática e autoritária que promoveu o centralismo em detrimento de práticas democráticas no interior das organizações oposicionistas. Para Marcuse, o aparecimento da oposição radical nos anos 60 permitiu a recuperação parcial de “uma fecunda realização da tradição revolucionária, os ‘conselhos’ (‘soviets, *Räte*) como organizações de autodeterminação e governo (ou melhor, de

preparação para o autogoverno) nas assembleias populares” (MARCUSE, 1973, p, 50).

A oposição radical precisa aprender a se auto-organizar para pôr sua estratégia e táticas em prática. Durante anos a nova esquerda confundia organização e disciplina com *burocracia* e por conta disso defendeu um espontaneísmo pueril que as deixou desarticuladas e isoladas, apesar das boas intenções. Seu período inicial de culto a espontaneidade foi o momento da “rebelião pubertária” contra a “velha esquerda” que era uma oposição tradicional consolidada, bem organizada e disciplinada, mas moderada e burocratizada. As ações espontâneas da oposição radical foram capazes de desestabilizar o *Status quo* ao pegá-lo de surpresa, pois rompiam com ações padronizadas e ritualizadas realizadas até então pela oposição consentida, porém o espontaneísmo tem limites e chega o momento em que é preciso “superar o complexo de Édipo em termos políticos” e adquire maturidade política e “desenvolver seu próprio *spirit de sérieux*” sendo capaz de “organização e autodisciplina” (MARCUSE, 1973, p, 56).

A estratégia revolucionária demanda capacidade organizativa. A desorganização e espontaneísmo não possuem funções táticas e se mantidas redundam em fragmentação e isolamento ou acabam sendo capturadas pelas organizações já consolidadas, como as da oposição moderada, significando o “fracasso da nova esquerda”. Para evitar o fracasso a oposição radical precisa abandonar seu “anarquismo politicamente impotente” (MARCUSE, 2018b, p, 178) e ser capaz de se auto-organizar. Evidentemente é mais fácil falar do que fazer. A autogestão seria, segundo Marcuse, a forma de organização mais adequada para a oposição radical, pois conjugaria autonomia e disciplina, liberdade e autoridade, e enquanto a autogestão democrática ainda não é uma realidade, sua prática deve pelo menos ser a norma das organizações oposicionistas, fomentando hábitos democráticos e de autogestão entre seus membros, educando-os para a sociedade vindoura, pois para Marcuse “a democracia direta da maioria continua sendo uma forma de governo ou administração para a construção do socialismo” (MARCUSE, 1973, p, 58).

A estratégia da revolução cultural visa ocupar e aproveitar todos os espaços disponíveis para levar a cabo um processo de convencimento geral e de promoção do dissenso que provoque uma crise de legitimidade do *Establishment*. O objetivo estratégico é causar uma *crise moral*, conquistar o apoio da grande maioria e adquirir a ascendência cultural como prelúdio para a tomada do poder político.

Verificamos que a democracia representativa é o melhor ambiente para a estratégia proposta por Marcuse, mas ele mesmo frisa que a oposição radical *inevitavelmente* entrará em choque com as instituições da sociedade existente e com as forças sintrópicas

interessadas em preservar o *Status quo*, mesmo que ela respeite e ganhe o jogo seguindo as regras do inimigo, como aconteceu com Allende e com os republicanos espanhóis. Segundo Marcuse, toda estratégia revolucionária fatalmente terá que lutar *contra* e por *fora* da legalidade, mesmo quando estiver no governo, pois “uma oposição que é dirigida não contra uma forma particular de governo ou contra condições particulares dentro de uma sociedade, mas contra um dado sistema social como um todo, não pode manter-se legal e válida porque a legalidade estabelecida e a lei estabelecida é aquela que ela se opõe” (MARCUSE, 1969b, p, 92). Com isso chegamos a um ponto nevrálgico para a oposição radical, a saber, até que ponto ações diretas extralegais e o recurso à violência são não só taticamente válidos, mas eticamente justificáveis.

#### 4.3 Recurso tático a violência revolucionária e seus limites éticos

Marcuse reafirmou em diversas ocasiões que a violência é parte inerente de qualquer processo revolucionário, sendo isso uma constatação histórica. Até então não teria ocorrido nenhuma revolução pacificamente, mas revoluções mais ou menos violentas, pois a classe e grupos sociais dominantes não estariam dispostos a abrir mão das suas posições de comando e dos seus privilégios sem lutar. O século XX mostrou que sempre que se sentiu ameaçada a burguesia optou por soluções violentas e na maioria dos casos soluções extremamente violentas, com golpes militares ou mesmo o recurso ao fascismo. Caso uma estratégia revolucionária almeje obter êxito precisa ter força física suficiente para fazer valer suas conquistas e manter posições, caso contrário será derrotada pela violência contrarrevolucionária. Os revolucionários que não tiveram força ou se recusaram a recorrer à violência quando foi necessário, acabaram tornando-se vítimas da violência do opressor (MARCUSE, 1999, p. 79). Para Marcuse a violência é um *fato sócio histórico* e é, como disse Engels, a “parteira de toda sociedade velha que está prenhe de uma sociedade nova, a ferramenta com que o movimento social se impõe e despedaça formas políticas enrijecidas e mortas” (ENGELS, 2015b, p. 212).

Mas afinal, a violência é um *meio* legítimo para os revolucionários atingirem seus objetivos, seus *fins*? Para Marcuse “a relação entre meios e fins constitui o problema ético da revolução” (MARCUSE, 1998, p. 151).

Primeiro vamos debater se o recurso à violência por parte da oposição radical é ou não justificável tática e eticamente e depois verificar quais seriam os limites para o uso desse recurso. Tal debate estava em voga nos anos 60 quando nos Estados Unidos o movimento

negro se dividiu em duas alas, a saber, uma ala moderada e pacifista dirigida por Martin Luther King e outra ala radical influenciada pelas ideias de Malcolm X. Diante da violência policial e das milícias racistas, como a *Ku Kux Klan* (KKK) e impacientes com a tática pacifista da desobediência civil fomentada por Luther King, “a partir de 1964, o movimento da juventude negra se torna mais extenso, violento e radical, sob a influência da militância de Malcolm X, líder negro revolucionário nacionalista que prega a luta armada em legítima defesa e o pan-africanismo” (VALLE, 2005, p. 110). O movimento negro norte americano servirá de exemplo para os demais agentes sociais<sup>203</sup> e suas formas de luta influenciarão os demais movimentos como a segunda onda feminista e o movimento LGBT. Além disso, na periferia do sistema os guerrilheiros enfrentavam os exércitos profissionais nas selvas do extremo-oriental, nas guerras anticolonialistas africanas e nas guerrilhas urbanas latino-americanas, ou seja, “o papel da violência na história” ocupava o “centro do debate” (VALLE, 2005, p. 110).

Diante do uso da violência algumas objeções tendem a ser levantadas. A primeira é a objeção moralista que diz que a violência é injustificável e intolerável, condenando *a priori* o uso da mesma seja por qual motivo for. O problema é que dizer que a violência não *deve* existir não anula o fato de que a violência *existe* e está aí afetando a vida das pessoas direta ou indiretamente e melhor do que condenar abstratamente o recurso a violência, fingindo que ela não existe, é “distinguir entre os diferentes tipos de ação violenta” (HOBSBAWM, 1982, p. 213) quais são justificáveis e quais não são.

A violência existe e é um monopólio *legal*<sup>204</sup> do Estado que enquanto instrumento da classe dominante a usa contra as classes dominadas e grupos oprimidos<sup>205</sup>. O emprego da violência como meio de preservar o *Status quo* gera nas classes e grupos subalternos de maneira esporádica e desorganizada respostas violentas. Ou seja, de um lado temos a violência cotidiana do opressor e do outro a violência esporádica do oprimido, a questão é saber qual dessas violências é tolerável ou não, ou melhor, qual é justificável ou não. Normalmente a violência do opressor não só é tolerada como é normalizada, fazendo parte do

<sup>203</sup> Segundo Maria Ribeiro do Valle, o movimento negro é “o centro dinâmico da reivindicação política, abrindo caminho para a emergência dos movimentos hippies, feministas e homossexuais” (VALLE, 2005, p. 109).

<sup>204</sup> Preferimos dizer *legal* a *legítimo*. A definição clássica de Max Weber do Estado moderno como “o monopólio do uso legítimo da força física” (WEBER, 1967, p. 98) é interessante, mas a nosso ver confunde legitimidade com legalidade. A ação das polícias militares e forças armadas podem ser legais, mas também ilegítimas, como provam os diversos massacres cometidos legalmente pelas forças de segurança, por exemplo, o massacre do Carandiru, em 1992.

<sup>205</sup> A violência, diz Marcuse, existe de forma institucionalizada e “é praticada pela polícia, nas prisões, nos asilos de alienados, na luta contra as minorias radicais; é levada igualmente pelos defensores da liberdade metropolitana aos países atrasados” (MARCUSE, 1970, p. 107).

cotidiano e na maioria das vezes nem sendo chamada de violência passando por uma alteração semântica (MARCUSE, 1999, p. 79) em que “não se chama de violência o que ocorre no Vietnã, não se chama de violência o que é feito pela polícia, não se chamam violências as devastações, torturas, degradações que ocorrem no capitalismo – a expressão ‘violência’ encontra-se restrita a oposição” (MARCUSE, 1999, p. 79). Em síntese, existe todo um processo semântico e ideológico em que a violência dominante é camuflada e aceita, enquanto a violência passa a ser apenas a reação do oprimido. Violenta não seria a polícia que comete abuso, mas aquele que resiste ao abuso de autoridade, violenta não seria a intervenção imperialista, mas a resistência do povo do país invadido, entre outros vários exemplos.

As classes e grupos oprimidos geralmente sofrem a violência do opressor em silêncio, não respondendo a altura e mantendo uma postura de não-violência, pois via de regra a falta de recursos, organização e desigualdade de forças obriga os oprimidos a buscarem formas não-violentas de resistência, não tanto por vontade, mas por necessidade. Segundo Marcuse, “a não-violência não é apenas normalmente pregada, mas *exigida* dos fracos – *trata-se mais de necessidade do que de virtude* e normalmente não prejudica seriamente o caso do forte” (MARCUSE, 1970, p. 107, grifo nosso). Somente em raríssimas exceções é que o emprego da não-violência é capaz de desestabilizar o sistema e ameaçar a classe e grupos dominantes, como é o caso de uma greve geral ou da desobediência civil. Para Marcuse entre as raras exceções está o caso da independência indiana, que apesar de incompleta<sup>206</sup> abalou o imperialismo britânico. A adesão massiva aos métodos pacifistas de resistência e enfrentamento gerou a transformação da quantidade em qualidade e tornou a dominação britânica da Índia inviável e contestada pela grande maioria da população, “lá a resistência passiva foi executada em escala maciça que subverteu, ou ameaçou subverter, a vida econômica do país. A quantidade se transformou em qualidade: em tal escala a resistência já não é mais passiva – deixa de ser não-violenta. O mesmo se aplica a greve geral” (MARCUSE, 1970, p. 107).

Normalmente quando as classes dominadas e grupos oprimidos reagem contra a violência do *Status quo* o discurso moralista é imediatamente mobilizado contra a reação dos oprimidos. O grande problema desse tipo de discurso é que ao condenar *a priori* qualquer tipo de violência, alegando que nada a justifica, na prática ele desaprova apenas a reação ocasional do oprimido, mas permanece em silêncio diante da violência habitual do opressor, não se pronunciando sobre a violência legalizada que reprime a dissidência, os movimentos sociais,

---

<sup>206</sup> Incompleta no sentido de que a independência *política* foi conquistada, mas a dependência *econômica*, mantida.

as minorias e que dispersa pela força os atos reivindicatórios da classe trabalhadora, como uma greve ou piquete. Em suma, os moralistas não dizem uma palavra contra a violência dos dominantes de maneira que “a pregação do princípio da não-violência não faz mais do que reproduzir a violência institucionalizada da ordem existente” (MARCUSE, 1969b, p. 60). O discurso pacifista do moralista só é pronunciado quando os dominados e oprimidos *reagem*, pois para aquele que pronuncia esse discurso não é todo tipo de violência que é injustificável e intolerável, mas apenas a violência dos grupos e classes subalternos. Abstratamente, o discurso pacifista é mais do que válido, é louvável, afinal a paz e a não-violência são preferíveis a guerra e ao uso da força, “mas começar a emprega-lo no ponto em que os oprimidos se rebelam contra os opressores e os que não tem contra os que tem, servirá a causa da violência real debilitando o protesto contra ela” (MARCUSE, 1970, p. 108). O problema não é o elogio da paz, mas o momento em que é feito e por quem o elogio é feito.

Para a oposição radical o problema tático e ético da violência aparece em dois momentos distintos, a saber, (1) quando ela está nas ruas e se depara com as forças da ordem e (2) quando ela está no governo, seja ele reformista ou revolucionário, e está ameaçada por forças hostis dispostas a recorrer à força das armas para impedir que qualquer mudança radical aconteça.

O primeiro momento refere-se à oposição radical em um contexto não-revolucionário, em suas tarefas e problemas cotidianos, como uma greve, passeata ou manifestação espontânea. Normalmente o *Status quo* mobiliza as forças policiais para “controlar as multidões” e impedir a depredação do patrimônio público ou privado, ou seja, eles estão ali para garantir a ordem. Diante de uma barreira policial protegendo a sede da prefeitura ou uma agência de um banco a oposição tem que decidir se avança ou retrocede, isto é, se radicaliza ou não o movimento. Os sectários esquerdistas<sup>207</sup> tendem a fazer a apologia da ação direta pela ação direta, taxando de reformista quem é contra radicalizar a ação. Para Marcuse, a radicalização do movimento, com o recurso a táticas extralegais e violentas devem ser avaliadas paciente e cuidadosamente para evitar tanto o repúdio da população quanto a violência *desproporcional* da reação das forças de segurança. Provocar a polícia, depredar ônibus e atirar pedras em autoridades pode servir apenas pra justificar a repressão policial, em nada contribuindo para a luta cotidiana de convencimento da grande

---

<sup>207</sup> Utilizo a noção leninista de esquerdismo. O esquerdismo consiste no sectarismo ultrarrevolucionário que desconsidera todas as *mediações* sociais e políticas. É um “revolucionarismo pequeno-burguês, parecido com o anarquismo ou que adquiriu dele alguma coisa, que se afasta em tudo que é essencial, das condições e exigências de uma consequente luta de classes do proletariado” (LÊNIN, 2014, p. 59). O esquerdismo faz apologia da ação direta e das táticas extralegais, recusando toda forma de luta legal ou institucional, como a participação nas eleições.

maioria, como pode também despertar antipatia dos próprios trabalhadores, ou seja, “buscar o choque pelo amor ao choque não é apenas *inútil*, mas também *irresponsável*. Os choques, os confrontos violentos, existem, não é preciso procurá-los” (MARCUSE, 1969b, p. 58, grifo nosso). Em algum momento as forças policiais agem, seja por puro sadismo ou cumprindo ordens, basta a oposição agir *ilegalmente*, por exemplo, cruzando um limite que não poderia ser ultrapassado, estando onde não deveria estar, etc. São vários os motivos para a polícia iniciar a repressão violenta e a oposição não precisa dá-los para justificar a repressão. Além disso, em uma sociedade onde o consenso em torno do *Establishment* não só está consolidado, como é forte, é preciso primeiro convencer a maioria<sup>208</sup> (ou pelo menos uma parcela considerável) que as iniciativas da oposição, como as greves proibidas e passeatas ilegais são *legítimas* e justificáveis. Agir irresponsavelmente de maneira violenta em um contexto desfavorável expõe o “movimento a forças muito superiores às que pode enfrentar” (MARCUSE, 1999, p. 65). Não defender incondicionalmente as ações diretas e violentas não significa ser um reformista moderado, mas prudente, pois “nestas condições (não revolucionárias, J.A.), uma política de manifestações intensificadas, com a intenção de ir além de um ritual e realmente arriscar um confronto com a polícia, é um empreendimento muito perigoso” (MARCUSE, 1999, p. 65) e que na maioria das vezes não vale a pena.

O segundo caso se refere à oposição radical no governo ou no controle do Estado. Como citamos acima, é possível que os revolucionários ou reformistas consigam conquistar o governo por meios legais e pacíficos e iniciar uma série de reformas, porém chega um momento em que as reformas não são mais toleráveis, pois se aproxima ao limite do sistema. Caso o capitalismo continue sendo reformado ele pode acabar sendo abolido, ou beirar a isso. O que diferencia revolucionários e reformistas é justamente a ultrapassagem desse limite: enquanto os revolucionários estão dispostos a cruzá-lo, os reformistas tendem a retroceder. Poucas foram as vezes que reformistas tentaram levar as reformas ao limite, como foi o caso trágico do governo de Salvador Allende. O governo da Unidade Popular recusou a tomar medidas mais duras e radicais que o momento exigia, como armar a população civil e reprimir com força os agentes desestabilizadores dentro e fora do Estado, cometendo o erro tático de não recorrer à violência. Naquele contexto em que a mudança radical era possível a violência era taticamente imprescindível para assegurar o poder político e levar a cabo a transformação

---

<sup>208</sup> Táticas radicais e de ação direta só são viáveis após “um longo processo de desenvolvimento e preparação” (MARCUSE, 1999, p. 121), ou seja, após a oposição ter acumulado forças e ter apoio popular. Enquanto o contexto não é revolucionário, que a correlação de forças é desfavorável e o *status quo* tem legitimidade, a tarefa da oposição é causar o dissenso e criar um clima favorável para a radicalização, “preparar a situação” (MARCUSE, 1999, p. 121) revolucionária.

da sociedade chilena. Não foi feito o *cálculo histórico* e a oportunidade foi perdida, pois “em tais ocasiões a espera é fatal. Os que perdem a iniciativa perdem o jogo” (HOBBSAWM, 1982, p. 241).

O exemplo de Allende demonstra que uma revolução pode até ser pacífica, mas precisa ser *armada*<sup>209</sup>, precisa ter força para reprimir a contrarrevolução. Caso a estratégia da revolução cultural tenha êxito e a oposição radical conquiste de alguma maneira o governo do Estado, tendo legitimidade e apoio popular e inicie o processo de mudança radical ela enfrentará a reação e terá que decidir se usará ou não a violência contra as forças reacionárias, pois “uma transformação tão radical e qualitativa implica violência” (MARCUSE, 1998, p. 138-39). Estamos falando de uma transformação histórica e não de um confronto de rua, de uma revolução e não de uma manifestação, isto é, a passagem de um tipo de sociedade para outra sociedade qualitativamente superior. O grau de violência e do uso da força que estamos falando aqui é de dimensões históricas, envolve a mobilização das forças armadas, milícias populares e da repressão contra a dissidência que ameaça o processo revolucionário e a justificativa para o recurso tático ao uso da violência é a promoção da liberdade e felicidade humana. Diante disso a questão que Marcuse coloca não é mais sobre o recurso tático a violência, mas se “pode-se justificar o emprego da violência revolucionária como um meio para estabelecer ou promover a liberdade e a felicidade humana” (MARCUSE, 1998, p. 138-39). Em outras palavras, a violência revolucionária é *eticamente justificável*?

Na perspectiva de Marcuse existem critérios universalmente válidos para avaliar uma revolução, mas tais critérios são históricos, isto é, toda e qualquer revolução somente é explicável e justificável em seu contexto histórico específico (MARCUSE, 1998, p. 139). Abstrair da historicidade de qualquer processo sociopolítico é um erro metodológico, pois se perde a referência à realidade concreta e o “problema só é suscetível de uma discussão racional quando posto num contexto histórico” (MARCUSE, 1998, p. 139). Segundo Marcuse, uma revolução realiza as possibilidades históricas de uma sociedade existente e essas realizações tendem a transformar a sociedade estabelecida em outra hipoteticamente melhor que a que está sendo superada. Melhor em que sentido? Melhor ao promover e “ampliar a liberdade e felicidade humana numa coletividade” (MARCUSE, 1998, p. 137), melhor no sentido *erótico* do termo, pois preserva e promove a vida humana tornando-a mais cômoda, menos repressiva, com menos medo e apreensão e com maior grau de igualdade.

---

<sup>209</sup> O líder venezuelano Hugo Chávez dizia que na Venezuela a “revolução venezuelana é pacífica, mas é uma revolução armada”, e lamentava que no Chile a revolução de Allende tivesse sido do tipo “desarmada” (Disponível em: <http://inacio.com.br/2008/11/revolucao-venezuelana-e-pacifica-mas-esta-armada-diz-chaves/>).

Nesse sentido histórico, por exemplo, as revoluções burguesas melhoraram a vida humana ao abolir a desigualdade jurídica e estabelecer a isonomia, melhoraram a vida humana ao abolir latifúndios e realizar uma reforma agrária, em suma, tomou diversas medidas que tornaram as sociedades frutos de suas revoluções melhores do que as sociedades do antigo regime e por isso são histórica e eticamente justificáveis.

Precisamos explicar um pouco melhor o que são “possibilidades históricas” e por qual motivo elas justificariam a utilização de meios violentos para serem realizadas. Na concepção dialética da realidade todas as coisas são contraditórias, não apenas porque elas são e não são simultaneamente, mas porque todas as coisas que existem são como elas estão sendo e como elas não estão sendo, mas *poderiam ser*, ou seja, no interior de todas as coisas existem potencialidades a serem realizadas. Quando a possibilidade da coisa se realiza ela torna-se outra, fazendo algo que era *em si* se tornar *para si*, por exemplo, uma criança é em si (potencialmente) adulta. Segundo Marcuse, quando as possibilidades de algo se realizam esse algo se torna outro e nesse novo estado de coisas já passam a existir novas possibilidades inerentes que estão esperando o momento de serem realizadas, “todo estado de existência deve ser superado; é algo de negativo que as coisas, levadas por suas potencialidades internas, abandonam por outro estado, que, uma vez mais há de se revelar como um estado negativo, como um limite” (MARCUSE, 1978b, p. 133). Em uma palavra, o estado “natural” do ser é a mudança e isso vale tanto para o ser natural quanto para o social.

Originalmente, a tradição filosófica ocidental entendeu a mudança, ou *devir*, como sinônimo de corruptibilidade, enquanto o eterno e imutável adquiriram um prestígio filosófico que a mudança e a provisoriedade não tiveram. A distinção platônica entre a dimensão inteligível e a dimensão sensível, assim como a divisão aristotélica entre mundo sublunar e mundo supralunar refletem essa concepção negativa das coisas efêmeras e transitórias no interior de uma cosmovisão estática. O sentido pejorativo da transitoriedade foi assumido pela filosofia cristã e penetrou nas principais correntes filosóficas modernas e reverberou em concepções práticas<sup>210</sup>. É a dialética hegeliana que irá redefinir o sentido das transições e modificações ao associar a mudança a uma coisa “boa” e na maioria das vezes necessária, “para Hegel as mudanças são inevitáveis e relaciona a mudança ao progresso, sem mudança não haveria progresso, apesar de nem toda mudança implicar progresso, todo progresso

---

<sup>210</sup> Marcuse cita como exemplo o conservadorismo de Hobbes e Descartes, dois filósofos com concepções teóricas radicalmente distintas, mas que concordavam que “a mudança sempre conduz ao pior” e que o melhor seria deixar “as instituições e políticas como são, pois, por piores que possam ser, o risco de derrubá-las é muito grande. Descartes, o grande revolucionário no pensamento, era extremamente conservador em relação aos ‘grandes corpos públicos’. A dúvida não deve atingi-los, eles devem permanecer intactos” (MARCUSE, 1998, p. 140).

pressupõe mudança. É uma necessidade ontológica que o velho ceda lugar ao novo” (AQUINO, 2018, p. 55)<sup>211</sup>.

O fato das transformações serem uma necessidade ontológica não significa que elas sejam fáceis, mas pelo contrário, tanto no nível natural quanto no social o parto do novo tende a ser difícil. O estado de coisas que não deveria mais continuar sendo, pois seu tempo já passou, insiste em permanecer e inviabiliza o surgimento do novo, daquilo que pode ser, pois “o que é repele o que não é e, sendo assim, repele suas próprias possibilidades reais” (MARCUSE, 1960, § 11). Na dimensão histórica quando uma determinada realidade atinge seu limite ela tem dois caminhos, ou cede espaço para o novo pacificamente ou é superada pela força<sup>212</sup>, pois, segundo Marcuse, só perecendo uma realidade desenvolve suas potencialidades (MARCUSE, 1978b, p. 134) e um “sistema social só pode liberar suas forças produtivas se *perecer*, transformando-se em outra forma de organização social” (MARCUSE, 1978b, p. 134, grifo nosso). Em síntese, uma nova sociedade já existe em potencial na sociedade atual, mas precisa ser *realizada* e um dos meios de realiza-la é através da força de uma revolução.

Historicamente todas as revoluções demandaram certo grau de violência para atingir seus objetivos, seja para conquistar o poder (como foi na revolução francesa de 1789) seja para assegurar o poder que foi conquistado pacificamente e por meios legais, mas está ameaçado por aqueles que não aceitam o resultado do jogo político mesmo quando as regras foram devidamente cumpridas. Os fins que a oposição radical propõe realizar entram inevitavelmente em confronto com a legalidade estabelecida, mesmo quando ela chegou ao governo por meios legais, como numa eleição, por exemplo. Os revolucionários no governo, com o apoio popular e legitimidade tem a oportunidade de realizar as potencialidades históricas contidas pelo *Status quo*, tornando aquilo que pode ser em algo real, mas ao fazer isso eles estão desafiando o direito adquirido da sociedade existente e opondo ao direito de uma sociedade que ainda não é, mas apenas pode ser. A oposição radical para atingir seu objetivo estratégico que é a revolução “deve ser capaz de demonstrar que seus *meios* são adequados para obter esse *fim*” (MARCUSE, 1998, p. 139, grifo nosso) e a violência revolucionária é um desses meios disponíveis.

A violência terá que ser utilizada porque a realização das possibilidades históricas

---

<sup>211</sup> Segundo Marcuse, as concepções de Hegel acerca da finitude e provisoriade de todas as coisas é “um princípio crítico e quase materialístico” (MARCUSE, 1978b, p. 134).

<sup>212</sup> “E assim, no curso do desenvolvimento, tudo o que um dia foi real se torna irreal, perde sua necessidade, sua razão de ser, seu caráter racional e o posto do real que agoniza é ocupado por uma realidade nova e viável; pacificamente, se o velho é bastante razoável para resignar-se a morrer sem luta; pela força, se opõe a esta necessidade” (ENGELS, 2012, p. 133).

significa a superação da sociedade existente e de sua estrutura de classes, ou seja, os que atualmente estão ganhando irão *perder* alguma coisa e provavelmente muita coisa. Nas revoluções burguesas a nobreza em diversas ocasiões perdeu mais do que as terras e os títulos, acabou perdendo a cabeça e deixou de existir como classe. É óbvio que os que estão se beneficiando da sociedade atual não irão querer perder o que tem e

Nunca na história eles abdicaram voluntariamente. Consequentemente, se e na medida em que a liberdade constitui um processo de emancipação, a passagem de formas inferiores e limitadas de liberdade para formas superiores, então esse processo sempre entrará em choque, não importa como, com o estado de coisas estabelecido (MARCUSE, 1998, p. 143).

A violência revolucionária é direcionada aos “inimigos da liberdade”, aos grupos e classes sociais que se beneficiavam (ou ainda estão se beneficiando) do antigo estado de coisas e pretendem mantê-lo a todo custo, usando da violência legalizada quando estão no comando ou da violência contrarrevolucionária quando foram desalojados do poder. É contra eles que Robespierre justificava o recurso ao “terror”, a força da maioria que se beneficiou da revolução contra a minoria que se prejudicou, contra eles o “o terror pode tornar-se uma necessidade e uma obrigação” (MARCUSE, 1998, p. 141).

Pode-se novamente objetar que nem mesmo uma sociedade ideal perfeita justifica o uso da força como instrumento político, mas tal objeção não se sustenta historicamente. Tratar da questão da violência abstratamente, condenando-a independente dos motivos para o qual ela foi usada e considera-la injustificável independente das circunstâncias implica na condenação ética da gênese da sociedade moderna que foi resultado de três revoluções, todas violentas, e não “tem sentido dizer que a sociedade moderna poderia ter nascido sem as revoluções inglesas, americana e francesa” (MARCUSE, 1998, p. 139). A discussão precisa ser feita no nível histórico, comparando a sociedade velha que foi transformada com a sociedade nova resultante da transformação revolucionária. O problema é que tal discussão só pode acontecer *a posteriori*, ou seja, depois da revolução ter sido *feita*.

É impossível afirmar se uma revolução é justificável sem a revolução já ter acontecido, pois “a avaliação da revolução é obviamente um juízo *ex post facto*” (MARCUSE, 1998, p. 147). Mas será que não é possível julgar *a priori* uma revolução e se o uso que ela fará da violência é ou não legítimo? Para Marcuse apesar de não ser possível justificar uma revolução *a priori* é possível realizar um prognóstico confiável se os sacrifícios e os meios exigidos por uma revolução valerão a pena e tornarão o estado de coisas melhor do que está atualmente, assim sendo “enquanto a função histórica de uma revolução só pode ser determinada *post festum*, sua direção, progressiva ou reacionária, é, com a certeza de uma

chance racional, demonstrável antes – na mesma medida em que são demonstráveis condições históricas do progresso” (MARCUSE, 1998, p. 148). Mediante um *cálculo histórico* seria possível realizar o prognóstico se o projeto revolucionário da oposição radical caso se realize significará ou não a concretização das possibilidades históricas latentes no interior do *Status quo* tornando a vida da grande maioria melhor do que é atualmente. Segundo Marcuse, “o cálculo histórico” precisa,

Avaliar as chances de uma sociedade futura em face da sociedade existente no que se refere ao progresso humano, quer dizer, o progresso técnico e material deve ser empregado para aumentar a liberdade e a felicidade individuais. (...) precisa levar em consideração os sacrifícios exigidos das gerações vivas em nome da sociedade estabelecida, (...), levar em consideração os recursos materiais e intelectuais de que a sociedade dispõe, assim como a maneira como estes recursos são atualmente usados em relação à sua plena capacidade de satisfazer as necessidades humanas vitais e de pacificar a luta pela existência. (...), precisa indicar as chances que tem o movimento revolucionário em disputa de melhorar a situação atual (...) (MARCUSE, 1998, p. 144).

O cálculo histórico visa analisar o *projeto* de sociedade da oposição radical<sup>213</sup>, se seus objetivos são realizáveis e se realizados significarão progresso qualitativo quando comparado ao *Establishment*. Segundo Marcuse, historicamente a oposição foi capaz de demonstrar *a priori* que se caso seus fins fossem atingidos que as coisas melhorariam para o maior número possível de pessoas, assim como historicamente foi possível perceber quando um projeto político na verdade significaria um retrocesso e acabaria piorando a vida da grande maioria. Ele cita o exemplo da Revolução Francesa que de antemão foi capaz de demonstrar que se caso seus objetivos fossem realizados a sociedade mudaria para melhor, como de fato melhorou se comparada ao antigo regime, assim como não era preciso vivenciar os horrores do nazifascismo para saber que um projeto político baseado em valores tão retrógrados e desumanos não deveria jamais ter tido a oportunidade de existir<sup>214</sup>.

Estando no controle do Estado e com o poder político em mãos a oposição radical terá que realizar o seu projeto e não poderá esperar para depois para avaliar se o uso que ela fez da força foi ou não justificável, ela terá que usá-la. É preciso deixar claro que a violência

---

<sup>213</sup> “A maneira pela qual a sociedade organiza a vida de seus membros envolve uma *escolha* entre alternativas históricas que são determinadas pelo nível herdado de cultura material e intelectual. A própria escolha resulta do jogo dos interesses dominantes. Ela *antecipa* modos específicos de transformar e utilizar o homem e a natureza e rejeita outros modos. É um ‘projeto’ de realizações entre outros. Mas, uma vez que o projeto se tornou operante nas instituições e relações básicas, ele tende a se tornar exclusivo e a determinar o desenvolvimento da sociedade como um todo” (MARCUSE, 2015a, p. 36, grifo do autor).

<sup>214</sup> Diz Marcuse, “pôde ser mostrado – e foi mostrado antes – que a revolução francesa de 1789 oferecia, em termos de cálculo histórico, melhor chance para o desenvolvimento da liberdade humana que o antigo regime. Em contrapartida, poder-se-ia mostrar – igualmente de antemão – que os regimes fascistas e nacional-socialistas fariam exatamente o contrário, a saber, limitariam necessariamente o alcance da liberdade humana” (MARCUSE, 1998, p. 148).

não é um valor revolucionário, mas simplesmente um *meio* e um meio provisório para que o objetivo estratégico seja alcançado, “a violência enquanto tal nunca foi elevada pelos líderes das revoluções históricas a valor revolucionário” (MARCUSE, 1998, p. 145). Ela é uma necessidade política e não uma virtude e se justifica se e somente se caso os *fins* que ela pretende alcançar são legítimos e racionais, por exemplo, uma revolução que vise dividir as terras igualmente entre os sem-terra enfrentará a resistência dos latifundiários que junto com outros setores prejudicados pela mudança radical podem (e provavelmente irão) reagir com armas na mão, nesse caso a repressão violenta contra a elite econômica que não abre mão dos seus privilégios é justificável, pois é melhor distribuir terras para a maioria do que ter muita terra na mão de uma ínfima minoria.

A Violência revolucionária se justifica não só porque seus fins são melhores, mas porque a violência do oprimido historicamente desempenhou uma função progressiva na história, “em termos de função histórica há uma diferença entre violência revolucionária e reacionária, entre violência praticada pelos oprimidos e pelos opressores” (MARCUSE, 1970, p. 107). Historicamente foi a violência dos oprimidos que funcionou como meio de retirar obstáculos ao progresso qualitativo e inaugurar pequenas ou grandes transformações sociais. Foi a luta das mulheres por direitos que garantiu a igualdade jurídica, a liberdade sexual e pôs fim aos aspectos mais degradantes do patriarcado, mesmo que a luta dos negros não tenha abolido o racismo, causou sua diminuição e o criminalizou e o que garantiu as diversas conquistas do movimento LGBT não foi a resignação, mas momentos como a *Rebelião de Stonewall* (1969) e o enfrentamento corajoso ao preconceito e a agressão homofóbica. Sem as greves, passeatas e manifestações operárias, que originalmente foram proibidas e reprimidas a bala, os direitos trabalhistas não existiriam e a arbitrariedade patronal seria irrestrita. Foi muito sangue, suor e lágrimas que “civilizou”<sup>215</sup> o mundo e não o quietismo e conformismo, foi a luta dos oprimidos e não a benevolência dos opressores, em suma,

Parece que a violência que emana da rebelião das classes oprimidas rompe o contínuo histórico de injustiça, crueldade e silêncio durante um breve momento, breve, mas suficientemente explosivo para promover o aumento do escopo da liberdade e justiça, e uma melhor e mais equitativa distribuição da miséria e da opressão no novo sistema social – em suma: progresso na civilização. As guerras civis inglesas, a revolução francesa, as revoluções chinesa e cubana ilustrarão a hipótese (MARCUSE, 1970, p. 111-112).

---

<sup>215</sup> Neste ponto, Marcuse está em polo oposto ao do sociólogo alemão Norbert Elias que defende como uma das características do processo civilizatório a crescente inibição da violência, ou seja, quanto mais civilizados nos tornamos menos recorreremos à violência (ELIAS, 1994, p. 190-191). A utilização da violência para a resolução de problemas políticos teria um “efeito descivilizador”, ou seja, o contrário do que pensava Marcuse, que creditava a violência dos de baixo o fator de diversos avanços históricos. Quem desenvolve muito bem e de modo sucinto essa discussão é Esteves (2019).

Em todos os exemplos citados, desde as lutas das minorias por direitos civis até as guerras civis e revoluções históricas, a violência fez vítimas e deixou mortos e feridos dos dois lados, tanto do oprimido quanto do opressor. A questão é saber se os sacrifícios valeram a pena. Se o resultado foi a “maior liberdade para o maior número de pessoas” (MARCUSE, 1998, p. 146), uma distribuição igualitária dos bens, democratização do poder e diminuição da mais-repressão então sim, os sacrifícios se justificam, “assim parece ser a aritmética desumana da história” (MARCUSE, 1998, p. 149). A independência política e econômica do povo vietnamita custou quase três milhões de vidas daquele povo e mais de cinquenta mil vidas de soldados norte-americanos, valeram a pena todas essas baixas? Para o lado opressor evidentemente que não, mas para o lado mais fraco e oprimido os sacrifícios garantiram a liberdade daquele povo diante do imperialismo e o direito de se autodeterminar. O mesmo pode ser dito das guerras de libertação na África e da luta do povo soviético contra a invasão nazista. Cada vida foi um sacrifício em nome da independência, de melhores condições de vida e de dignidade. Olhando retrospectivamente e observando quantos sacrifícios foram exigidos e feitos em nome da liberdade e da felicidade, mas também de quanta violência foi empregada para manter modos de vida obsoletos e execrados, parece que Hegel estava mais do que certo quando disse que “a história universal não é o palco da felicidade” e que “os períodos felizes são páginas em branco” (HEGEL, 2008, p. 30). Apesar das vidas perdidas, do sangue derramado e das lágrimas jorradadas, com muita luta das classes dominadas e grupos oprimidos o bonde da história avançou.

Verificando a história fica evidente que não é possível condenar todo tipo de violência como se fosse tudo a mesma coisa. A violência dos oprimidos não inicia o ciclo de violência, mas visa interromper esse ciclo do qual eles são as maiores vítimas, assim como os objetivos e resultados do uso da violência são distintos, pois enquanto a violência revolucionária mobilizada pelas classes dominadas e grupos oprimidos desempenhou e continua desempenhando uma função progressiva, a violência dos opressores sempre visou manter seus privilégios e impedir qualquer tipo de mudança. A violência do opressor é a violência dos golpes militares na América Latina patrocinados pelos Estados Unidos, é a força policial branca contra os negros, a violência machista contra as mulheres reivindicando liberdade, é a violência do carrasco nazista contra o prisioneiro do campo de concentração, em suma, é um conjunto de reações violentas desproporcionais contra os grupos e classes subalternas que estão lutando por mudanças qualitativas, de maneira que “no tocante à violência histórica nascida entre as classes dominantes, não parece haver relação com o

progresso” (MARCUSE, 1970, p. 112).

Diante do exposto é possível concluir que para Marcuse os *fins* revolucionários justificam os *meios* violentos? “num certo sentido os fins justificam os meios, a saber, quando estes promovem claramente o progresso humano na liberdade. E a criação dessas condições pode justificar sacrifícios, tal como a história justificou sacrifícios” (MARCUSE, 1998, p. 151). Entretanto a violência revolucionária não deve ser jamais arbitrária e desbançar para o sadismo, ela precisa ser uma violência comedida que não deve extrapolar determinados limites éticos, pois “a relação entre meios e fins é uma relação *dialética*. O fim precisa estar operando nos meios repressivos para atingi-lo” (MARCUSE, 1998, p. 151).

É óbvio que uma coisa é teorizar sobre a violência e outra é ter que praticá-la em um contexto sócio histórico específico. A oposição radical pode se comprometer a jamais praticar atos hediondos, mas na prática acabar realizando, pois “não podemos prever em que medida a violência revolucionária será utilizada” (MARCUSE, 1999, p. 127). Mas é preciso o esforço para fazer com que os meios sejam condizentes com os fins. A oposição radical luta por valores eróticos e tem a vida e a liberdade como valores fundamentais e por isso a violência é um recurso tático que somente deve ser utilizado se necessário e apenas contra os “inimigos da liberdade”, aquelas forças conservadoras e do atraso que são obstáculos à mudança e jamais de modo arbitrário. Do mesmo modo a violência revolucionária não deve se confundir com *crudeldade* e por isso determinadas práticas são injustificáveis, como a mutilação, tortura e violação sexual, pois estão em desacordo com os fins proclamados pelos revolucionários<sup>216</sup>. Nesse sentido mesmo nos contextos mais adversos é importante endurecer sem perder a ternura.

---

<sup>216</sup> Como diz Gadanha (2014, p. 13, grifo nosso), “a fundamentação da ação revolucionária é constituída pela relação de reciprocidade entre a instrumentalidade institucional repressiva, a organização política revolucionária e a conquista cultural humana quanto à liberdade, objetivo humano determinado historicamente. A garantia de eticidade de tal efetivação política dependerá da relação de *reciprocidade entre objetivos e meios deste processo*”.

## 5 CONCLUSÃO

*Podemos nos unir uma dúzia de vezes, fracassar uma dúzia de vezes, mas isso não significa que na décima terceira vez não possa ter sucesso.*

(Herbert Marcuse, *A Grande recusa hoje*)

*Só não erra quem não faz nada, mas não fazer nada é o maior de todos os erros.*

(Luís Carlos Prestes)

A realidade atual não é a mesma criticada por Marcuse nos anos 60 e 70. Naquela época o socialismo ainda era uma opção convincente, apesar das deturpações soviéticas, as guerrilhas e guerras de libertação ocorriam no Terceiro Mundo e ressoavam pelos Campus Universitários do Primeiro Mundo. A emancipação humana de todas as formas de opressão e exploração parecia difícil, mas não era considerada impossível. A força do proletariado era tanta que a burguesia era obrigada a fazer concessões nos países centrais através dos benefícios do Estado de Bem-Estar Social. Com isso os trabalhadores tinham acesso à saúde, à educação pública, à previdência social e tinham ainda um conjunto de direitos que as gerações passadas jamais pensaram em ter. Atualmente muita coisa mudou. Os países africanos conquistaram sua independência política, mas ao invés de aproveitarem as “vantagens do atraso” (MARCUSE, 2015a, p. 71) acabaram trilhando o caminho do capitalismo dependente e subdesenvolvido, o marxismo nas suas diversas vertentes deixou de dar a tônica entre a esquerda e foi substituído por teorias sociais que trocaram a noção de revolução pela de resistência. O Socialismo realmente existente deixou de existir deixando uma grande parcela de revolucionários e reformistas desorientados e sem um modelo a seguir, assim como o Estado de Bem-Estar Social também foi desmontado através de uma série de privatizações.

Diante dessas profundas transformações, nós que pesquisamos Marcuse devemos nos perguntar se o que ele pensou e disse ainda possui alguma atualidade ou se sua teoria crítica perdeu a validade com as modificações do “mundo” do seu autor. A nosso ver, apesar de alguns poucos aspectos desatualizados, a maioria das suas reflexões, prognósticos e propostas de ação permanecem atuais e na verdade mais atuais do que nunca.

Como foi possível perceber no decorrer do desenvolvimento desta pesquisa, *Mudança Radical* é nada mais nada menos do que o termo que Marcuse utiliza para designar a Revolução. Em mais de uma ocasião ele criticou as Revoluções do século XX por não terem

sido suficientemente radicais e por preservarem intactos diversos pontos de continuidade com o capitalismo e, para ele, esse era um problema que já existia na própria concepção de revolução de Marx e Engels, em que os aspectos de continuidade prevaleciam sobre os pontos de ruptura<sup>217</sup>. A ênfase nos fatores econômicos favoreceu uma interpretação economicista da revolução, em que se acreditava que todos os problemas se resolveriam através da resolução das contradições econômicas e por conta disso várias questões eram postergadas para depois da revolução e da construção do socialismo, como a questão do patriarcado, do racismo, da homofobia, etc., enfim, uma série de pautas eram secundarizadas enquanto o foco era centrado no aspecto econômico da superação do capitalismo. O objetivo declarado da Ex-União Soviética era “alcançar e ultrapassar” (MARCUSE, 2015a, p. 71) o capitalismo, então o socialismo realmente possível seria apenas isso? Tal traço continuísta do socialismo fez com que, em vários aspectos as experiências socialistas do século passado continuassem reproduzindo um conjunto de comportamentos e hábitos sociais que no capitalismo acabaram sendo abolidos ou minimizados por pressão dos novos agentes sociais, quais sejam: mulheres, negros, LGBTQI+, etc.

Para Marcuse, a Revolução precisava realizar uma mudança radical que alterasse não somente a base econômica capitalista, mas mudasse o próprio modo de ser e pensar dos sujeitos envolvidos na transformação, inaugurando um novo modo de vida, isto é, tudo deveria ser transformado: os valores, os hábitos, a nossa relação com a natureza, a cultura, em suma, a revolução poderia e deveria ser a efetiva construção de uma sociedade completamente nova que possuísse pouco ou quase nenhum traço de continuidade com a sociedade anterior<sup>218</sup>. A questão é identificar quais agentes sociais existentes no interior do capitalismo estariam dispostos a realizar essa mudança radical.

Tomando essas considerações a nossa tese abordou no **Capítulo I** quais são as forças de oposição existentes na sociedade atual capazes de transformá-la, pois as mudanças sociais não acontecem, mas são feitas. Destacamos que Marx e Engels acreditavam que caberia aos trabalhadores da indústria exercer o papel de coveiros do capitalismo (MARX; ENGELS, S/D, 31), afinal eles desempenhavam uma função econômica fundamental e compunham a maioria da classe trabalhadora. Acontece que, segundo Marcuse, as alterações ocorridas no interior do capitalismo promoveram uma mudança na composição da classe trabalhadora, do mesmo modo que alteraram sua consciência social. Para ele, o

<sup>217</sup> “Eu acredito que até mesmo Marx se manteve excessivamente ligado ao conceito de continuidade do progresso” (MARCUSE, 1969b, p. 14).

<sup>218</sup> “A sociedade socialista é uma sociedade qualitativamente diferente, com um estilo de vida qualitativamente diferente” (MARCUSE, 1999, p. 19).

desenvolvimento das forças produtivas levou a uma maior automatização da indústria e a consequente diminuição da quantidade de mão-de-obra que deveria ser empregada no setor secundário e em contrapartida se ampliou o número de pessoas empregadas no setor terciário. Desse modo podemos dizer que a classe trabalhadora continua sendo aquela classe que vive da venda da sua força de trabalho, mas o seu perfil se alterou consideravelmente apesar de permanecer sendo uma classe explorada e oprimida. Esta alteração inclusive levou alguns sociólogos a declararem o “fim do trabalho” ou a anunciarem a existência de uma nova classe trabalhadora. Estas hipóteses foram descartadas por Marcuse como ideológicas, pois na sua perspectiva o que ocorreu foi uma ampliação da classe trabalhadora, através da proletarianização de grupos sociais que antes não eram assalariados e da criação de novos postos de trabalho no setor de serviços.

Verificamos também que Marcuse se manteve fiel à tese de que a classe trabalhadora por suas características *objetivas* (em-si) continua sendo o sujeito revolucionário, por mais que *subjetivamente* (para-si) ela esteja integrada ao sistema. Para ele, o capitalismo tardio desenvolveu meios de integrar a oposição através da melhoria na qualidade de vida, da garantia de entretenimento, da entrega eficiente das mercadorias outrora inacessíveis, entre outros benefícios. O aumento no padrão de vida da classe trabalhadora nos países centrais do capitalismo promoveu a moderação dos trabalhadores e das suas organizações sindicais e partidárias que passaram a atuar dentro das regras do jogo, se tornando reformistas (o caso dos PCs) ou conservadoras (o caso da social democracia). O caráter moderado da oposição da esquerda tradicional propiciou o aparecimento de uma *nova esquerda* que propugnava, além de mudanças na estrutura econômica, transformações nos valores e hábitos existentes e que trazia para primeiro plano um conjunto de pautas que a anterior considerava secundárias.

Para esta nova esquerda questões como o racismo, o machismo, a homofobia etc., não poderiam ficar para depois, para um remoto e incerto socialismo, mas deveriam ser resolvidas de imediato. No lugar da classe trabalhadora, eram novos agentes sociais que compunham essa oposição radical: as mulheres, os negros, os LGBTQI+, os ecologistas, etc. Originalmente, as demandas desses grupos e setores sociais marginalizados, não eram atendidas e suas reivindicações eram respondidas com mais repressão, pois parecia que seus valores e práticas sociais eram incompatíveis com o capitalismo.

Apesar de ter sido interpretado equivocadamente, em nenhum momento Marcuse declarou que esses novos agentes sociais ocupariam o papel de sujeito revolucionário no lugar da classe trabalhadora. Para ele, tais grupos atuariam como “agentes catalisadores” e funcionariam como “tendências de desintegração existentes na sociedade unidimensional, que

podem romper a consciência administrada da classe trabalhadora e reativar seu pensamento e práxis revolucionária” (IVO, 2016, p. 01), ou seja, eles serviriam como suporte para a classe trabalhadora, mas não como substitutos e apesar de Marcuse na época apontar que esses grupos também poderiam ser integrados ao sistema, ele de fato depositou muita confiança nessas minorias oprimidas e os classificou como “substrato de párias e estranhos” (MARCUSE, 1969a, p. 235). Mas o potencial revolucionário desses novos agentes sociais dependia da capacidade deles de se unirem aos trabalhadores contra o capitalismo, caso contrário o capitalismo seria capaz de ceder parcialmente às demandas desses grupos e integrá-los.

Hoje, podemos observar o quanto Marcuse estava correto em seu prognóstico, afinal, constatamos que as minorias sociais oprimidas apesar de ainda sofrerem preconceito e estarem expostas a vários tipos de violência, não representam mais uma ameaça tão radical ao capitalismo como foram no tempo do Marcuse. Diversas lutas acabaram sendo absorvidas pelo *Establishment* e estes grupos radicais acabaram se tornando nichos de mercado, como podemos ver nas pesquisas que abordam a questão do *Pink Money*<sup>219</sup>. A nosso ver, a teoria crítica de Herbert Marcuse nos ajuda a pensar a unidade desses agentes sociais e da classe trabalhadora em torno de uma luta coletiva que contemple tanto as demandas particulares de cada grupo quanto à demanda geral por uma vida nova sem opressão e exploração.

Concluimos no capítulo I que a filosofia de Marcuse nos permite pensar para além das lutas fragmentárias e do *locus* da resistência ao mesmo tempo em que não secundariza pautas<sup>220</sup>, nos concedendo um instrumental teórico atual para pensarmos além da lógica da cisão e das fragmentações (FERNANDES, 2019, p. 320-21).

Apesar do aparecimento desses novos agentes sociais comprometidos com a mudança social radical, o proletariado dos países centrais permanecia politicamente indiferente. Nos países capitalistas desenvolvidos, o nível de vida relativamente confortável tornava preferível para amplas camadas da população o Estado de Bem-Estar Social do que uma Revolução que nada garantia que iria dar certo. Subjetivamente o proletariado estava integrado ao capitalismo e apesar das condições objetivas para a revolução já estarem maduras, o mesmo não poderia ser dito das condições subjetivas. A maioria das pessoas não tinha nenhum interesse em uma mudança radical, tolerando no máximo reformas pontuais no

---

<sup>219</sup> Vide a monografia *Olhares cruzados: o Pink Money e o Movimento LGBT*, de Mateus Felipe Alves.

<sup>220</sup> Segundo Sabrina Fernandes (2019, p. 321), os grupos mais ortodoxos na esquerda “afirmam que as mulheres, ou o movimento negro estão dividindo a classe trabalhadora e a esquerda. Assim, insistem em negar a importância de abraçar essas pautas, (...). Como consequência, o conflito acaba gerando fragmentação (...), em razão do isolamento provocado a muitas mulheres, pessoas negras e LGBT, acabam mantendo o debate majoritariamente nas mãos das alas liberais do feminismo, movimento negro e LGBT”.

interior do sistema. Para Marcuse isso significava que era necessário mudar o foco das condições objetivas para as condições subjetivas da Revolução e foi sobre isso que debatemos no **Capítulo II**.

No decorrer desse capítulo discutimos a proposta de Marcuse a respeito da possibilidade de uma “nova subjetividade” que tem como necessidade vital a realização da mudança radical. Neste ponto da teoria crítica de Marcuse, diversas influências teóricas confluem, pois ele pensa a subjetividade humana tanto por um viés marxista-hegeliano de um sujeito ativo, criador de si e do seu mundo, como recorre à hermenêutica e sua noção de *a priori* histórico e também à psicanálise freudiana. Mais do que uma síntese entre Freud e Marx, o que Marcuse elabora é um projeto de reforma antropológica como pressuposto necessário para a Revolução, pois o “tema da utopia na obra de Marcuse remete a uma reforma antropológica, pois se a realização de uma ordem social não opressiva é a ruptura histórica, ela implica numa concepção outra do ser humano” (BARROS, 2009, p. 13).

Durante a pesquisa sobre a noção da nova subjetividade em Marcuse, identificamos ainda a influência de Husserl e de Heidegger em suas elucubrações, principalmente em *O Homem Unidimensional*. Marcuse explica que a relação do sujeito com a realidade objetiva é definida de maneira *a priori*, mas discorda de Kant de que este *a priori* seja eterno e imutável, corroborando com Edmund Husserl de que a maneira como percebemos e entendemos as coisas é condicionada pelo nosso contexto ou “mundo vivido”. Para Marcuse, o contexto moderno no qual o *a priori* do sujeito atual foi constituído promoveu um tipo de racionalidade que nos condiciona a perceber e entender a natureza como algo a ser dominada e explorada por nós e denomina esse tipo de racionalidade de tecnológica. A noção de razão tecnológica de Marcuse é devedora do conceito de técnica de Heidegger, pois Marcuse entende que a essência da técnica não é seu caráter instrumental, mas seu caráter de *Gestell*, um modo de enquadrar as coisas em concepções prévias do sujeito, ou seja, uma maneira *a priori* de interpretar o mundo (HEIDEGGER, 1989, p. 45) (MARCUSE, 2015a, p. 160-61).

A influência de Heidegger no pensamento marcuseano não é ponto pacífico. Há duas linhas de interpretação: uma que defende uma ruptura definitiva de Marcuse com o pensamento heideggeriano, como é o caso de Douglas Kellner (1984, p. 389) e Robespierre de Oliveira (2012a, p. 86, rodapé 19), e outra que advoga pontos de continuidade mínimos, como é o caso de Andrew Feenberg. Em nossa pesquisa chegamos a uma conclusão semelhante à de Feenberg (2012), para o qual o recurso a algumas teses heideggerianas, apesar das inúmeras discordâncias em relação ao seu ex-orientador, serviu para fundamentar a noção marcuseana

de nova subjetividade. Diz ele,

Por que, dadas essas diferenças, Marcuse manteve essa curiosa referência a Heidegger? Sem dúvida porque ele precisava do conceito de projeto transcendental para fundamentar a oposição entre capitalismo e socialismo em uma teoria historicizada das condições da experiência. A alternativa progressiva, imaginada por Marcuse, teria um modo de experiência diferente do vigente (FEENBERG, 2012, p 48).

O recurso pontual a elementos da filosofia heideggeriana não compromete a qualidade e coerência da teoria crítica de Marcuse e nesse sentido, ao invés de concluir que ocorreu uma ruptura definitiva entre os dois (OLIVEIRA, 2012b, p. 86, rodapé 19), preferimos pensar que Heidegger influenciou a concepção de sujeito e a crítica da racionalidade técnica de Marcuse, como acreditamos ter demonstrado suficientemente no decorrer da primeira seção do capítulo.

Todavia, Husserl e Heidegger não ofereciam suporte suficiente para se pensar a questão do sujeito e por isso Marcuse precisou recorrer também à psicanálise freudiana. Assumindo o dualismo pulsional de Freud, ele afirmará que o sujeito moderno é uma subjetividade histórica que se formou pautado na lógica de dominação da racionalidade tecnológica que experimenta e entende o objeto como algo a ser combatido e conquistado. Este sujeito moderno seria agressivo e ofensivo, com pensamentos e ações voltados para a dominação, sendo uma subjetividade na qual a *pulsão de morte* e agressividade predomina sobre a pulsão de vida, *Eros*.

A subjetividade agressiva denunciada por Marcuse seria decorrente de uma sociedade que impõe uma repressão adicional além da necessária para a convivência social. Essa repressão adicional, que Marcuse chama de mais-repressão, incide sobremaneira sobre *Eros*, o que faz com que a pulsão de morte acabe se sobressaindo gerando uma mais-agressão. Este sujeito não possui necessidade vital de paz, solidariedade e igualdade prometidas pelos socialistas, mas se satisfaz de maneira sádica ao extravasar agressão contra si, o mundo e os outros (MARCUSE, 2018a, p. 36).

Como meio de se elaborar uma nova subjetividade menos reprimida e com um novo *a priori*, em que a pulsão de vida predomine sobre as agressivas e que encare a mudança radical como uma necessidade vital, Marcuse propõe uma alteração na segunda natureza humana. Segunda natureza é um conceito de origem aristotélica e se refere aos nossos hábitos e é retomado por Hegel em sua *Filosofia do Direito* (2010, §151) para designar o comportamento ético imediato dos indivíduos. Marcuse recupera este conceito e utiliza para se referir ao conjunto de comportamentos que configuram a essência humana historicamente

constituída. Para Marcuse, quando somos socializados desde a primeira infância vamos internalizando regras e mais regras que definem nosso modo de ser e pensar, conformando nossa subjetividade. Cada sociedade, incluindo a capitalista, fabrica as subjetividades que estão aptas a desempenhar os papéis e funções sociais existentes e com isso acabamos adquirindo hábitos que favorecem a manutenção do sistema capitalista: tornamo-nos competitivos, egoístas, agressivos etc. e com isso o *Status quo* acaba sendo reproduzido continuamente através do nosso estilo de vida. Para Marcuse, nenhuma mudança radical é possível sem que haja uma transformação na segunda natureza humana e isso ocorre através da mudança de hábitos.

Os novos hábitos assumidos pela oposição radical devem antecipar uma qualidade de vida distinta da atual, qualitativamente melhor. O novo sujeito deve ser o espelho do que poderá ser. Pode parecer uma proposta utópica, mas, se pararmos para pensar, muita coisa mudou desde os anos 60 devido à pressão dos novos agentes sociais para que velhos hábitos fossem mudados: tabus sexuais foram quebrados, preconceitos arraigados foram revistos e “perversões” sexuais normalizadas. Desse modo, podemos concluir que a mudança de hábitos não ocasionará a revolução, mas promoverá a reforma antropológica que Marcuse considera indispensável para o amadurecimento das condições subjetivas para a Revolução enquanto mudança radical.

É facilmente verificável que em toda a obra marcuseana existe uma tentativa incessante de conectar a teoria com a prática, por isso no **Capítulo III** desta pesquisa mostramos como Marcuse as relacionou ao debater questões de estratégias e táticas em diálogo com os novos agentes sociais.

Iniciamos esse último capítulo desta tese reconstituindo o importante debate que dividiu os socialistas entre revolucionários e reformistas, o chamado *Bernstein-Debatte*. O reformista Eduard Bernstein propôs a revisão tanto da teoria quanto da prática socialista ao pôr em dúvida alguns prognósticos de Marx. Para ele, o capitalismo havia mudado e por isso era necessário rever e atualizar a estratégia socialista, abdicando da revolução e admitindo uma via lenta e gradual para o socialismo através de reformas. Como vimos, tal postura revisionista e reformista foi combatida por Rosa Luxemburgo que acreditava que as reformas eram úteis e necessárias, apesar de possuir uma função limitada e de não comprometer o capitalismo. Segundo ela, os reformistas acreditavam que através das eleições seria possível assumir o controle do Estado e realizar as mudanças graduais em direção ao socialismo, mas se descuidavam do caráter de classe do Estado capitalista que impedia que determinados limites fossem ultrapassados. Desta maneira, mesmo que a estratégia reformista fosse levada

às últimas consequências, chegaria um momento em que os reformistas se defrontariam com limites intransponíveis que, caso sejam transpostos, teriam como consequência a reação violenta da burguesia e do seu Estado e diante disso os reformistas não teriam muita escolha a não ser retroceder ou partir para a revolução. Portanto, a revolução continua sendo a única via para o socialismo. Entretanto, Rosa Luxemburgo não se opõe a realizações de reformas, desde que sejam feitas de modo tático, ou seja, as reformas são *meios* e não um *fim*.

Como explicamos, os argumentos de Marcuse são muito semelhantes aos de Rosa Luxemburgo, pois ele não descarta a necessidade de reformas, mas deixa claro que elas são insuficientes e que somente uma estratégia revolucionária seria adequada para superar o capitalismo. Todavia, Marcuse concorda com Bernstein em relação a estabilidade capitalista. Conforme esclarecemos, para Marx e Engels as crises econômicas seriam recorrentes no modo de produção capitalista e quando acontecessem seriam *oportunidades históricas* para os revolucionários, enquanto que os momentos de recuperação e prosperidade econômica seriam conjunturas desfavoráveis aos intentos socialistas. A dificuldade é que o capitalismo tardio, na ótica de Marcuse, apesar de não ser imune as crises econômicas, foi capaz de minimizar o impacto das mesmas, assegurar maior estabilidade e certo grau de prosperidade e com isso se tornou uma sociedade que funciona bem, é rica e poderosa, pelo menos nos países centrais (MARCUSE, 1986, p. 94). Além de estarem funcionando bem, as sociedades capitalistas avançadas estão em estado de contrarrevolução preventiva permanentemente, quer dizer, mesmo sem nenhum risco de revolução o *Status quo* está articulado para inibir toda e qualquer ameaça revolucionário, seja ela real ou potencial.

Diante deste quadro nada favorável, como uma revolução é possível? Qual a estratégia revolucionária mais adequada? Como vimos, Marcuse acredita que do ponto de vista *coercitivo* a oposição radical tem poucas ou nenhuma chance de enfrentar o sistema e que por isso ela deveria evitar o confronto físico, pois seria rápido e facilmente vencida. Sua sugestão é traçar uma estratégia que permita comprometer a “fibra moral” (HABERMAS, 1977, p. 112-3) da sociedade capitalista e causar uma crise de legitimidade da dominação da classe dominante.

Apesar de Marcuse não tratar de modo explícito e linear do assunto, identificamos em sua obra, principalmente nos escritos do final dos anos 60 e início dos anos 70, a definição de uma estratégia revolucionária que o mesmo chama de “Revolução cultural”. Para ele, a oposição radical deve causar o dissenso, levando as amplas camadas da população a perderem qualquer confiança no *Status quo*, realizando um árduo trabalho de convencimento e disseminação das ideias e valores socialistas, de modo que os socialistas se tornem

culturalmente dominantes. Como mostramos na segunda parte desse último capítulo, Marcuse acreditava que a oposição radical poderia aprender algumas lições com as revoluções burguesas. Segundo ele, a burguesia antes de se tornar classe politicamente dominante através de revoluções que desalojaram a antiga aristocracia rural do poder político, já era a classe economicamente dominante e utilizou isso para se tornar cada vez mais influente, ocupando postos de comando na estrutura do Estado e criando um consenso ideológico *contra* a antiga nobreza, fazendo com que outras classes sociais, como os camponeses, se voltassem contra a dominação aristocrática. Ou seja, foi um processo longo e demorado que culminou em revoluções que contaram com amplo apoio popular, como aconteceu na Revolução Francesa de 1789. O que Marcuse se questiona é se seria possível a oposição radical se tornar dominante em algum setor da sociedade antes de conquistar o poder político, como fez a burguesia. Como se tornar economicamente dominante é impossível, a alternativa proposta por Marcuse é que o proletariado e a oposição radical se tornem culturalmente dominante.

A conclusão é que estando a opção pela luta armada vedada, seria necessário “conquistar posições” e danificar a dominação ideológica das elites capitalistas, para então buscar conquistar o apoio das majorias, mobilizá-las e organizá-las para a revolução. A revolução cultural seria a estratégia adequada para se estabelecer uma base de massas indispensável a qualquer revolução, pois Marcuse não considera a revolução uma tarefa de minorias (MARCUSE, 2014a, p. 200).

Por fim, abordamos o delicado tema do recurso à violência por parte dos revolucionários. Nas entrevistas, artigos e conferências que Marcuse falou sobre o assunto ele deixou bastante claro que a utilização política da violência não é algo a ser descartado *a priori*, pois admite que a história ensina que nenhuma classe dominante abdicou do poder político sem ser forçada a isso e que mesmo quando são derrotadas politicamente, tentam recuperar o poder utilizando de todos os meios possíveis, principalmente da violência (MARCUSE, 1998, p. 138). Os vários golpes militares, contrarrevoluções e guerras civis estão aí para exemplificar como as classes dominantes reagem quando são confrontadas. Mesmo uma revolução pacífica, algo que Marcuse não descarta apesar de considerar quase impossível de acontecer, sofreria a reação armada da burguesia. Por conta disso, Marcuse afirma que a oposição radical deve estar disposta a recorrer ao uso da força para realizar a Mudança Radical, porém define claros limites éticos para o recurso à violência. Para ele, a violência só deve ser utilizada enquanto recurso tático, ou seja, enquanto meio e jamais como um fim, pois a violência não é um valor revolucionário e mesmo quando é utilizada como um meio ela deve ser condizente com os fins éticos propalados pelos revolucionários. Desse

modo não é permitido ao revolucionário praticar atos de crueldade como tortura ou violência sexual. Em mais de uma ocasião Marcuse defendeu que a violência revolucionária deve ser do tipo defensiva, isto é, seu caráter é de contra violência: deve ser utilizada como meio de defesa ou como meio de garantir as posições conquistadas e que estão sendo ameaçadas.

Para Marcuse negar a utilização política da violência por parte da oposição significa recusar o direito a legítima defesa dos grupos oprimidos, além disso, sempre que teve oportunidade explicou que a violência dos oprimidos difere da dos opressores, pois os oprimidos usam da violência para pôr fim a opressão, diferente dos opressores que a usam para oprimir. Nesse sentido, a violência do oprimido tem um caráter libertador, pois liberta o dominado da violência do dominador e foi pensando assim que Marcuse concedeu seu apoio público a luta dos *Panteras Negras*, a resistência vietnamita, as lutas de libertação nacional na África e as intervenções do movimento estudantil, por mais que apontasse os limites das ações destes atores sociais. Nisso Marcuse diferia de intelectuais que em nome de um suposto pacifismo condenavam os movimentos sociais mais radicais, enquanto silenciavam diante das piores atrocidades cometidas pelo capitalismo<sup>221</sup>.

Para finalizar, gostaríamos de dizer que Marcuse poderia muito bem ter observado a conjuntura desfavorável em que vivia e ter assumido uma postura pessimista e descomprometida, se situado acima dos conflitos da época e julgado do alto da torre de marfim os muitos erros e poucos acertos da oposição radical e moderada. Com certeza era o caminho mais fácil, pois não sujaria as mãos e poderia apontar o dedo em riste e dizer para todos os que tentaram, mas falharam: “Eu avisei”, mas ele preferiu estar junto aos que tentam, mesmo podendo errar. O fato dele não ter sido um militante padrão, filiado a um partido político, um sindicalista ou um agitador, não diminui seu mérito, pois ele foi de fato um ator político que participou através dos seus textos de intervenção, palestras e apoio aos perseguidos pelo sistema, ou seja, foi um “filósofo marxista politicamente engajado” (LOUREIRO, 2005, p. 20).

Esperamos que esta tese seja um contributo para a percepção do valor da filosofia produzida por Herbert Marcuse e que em breve ele seja não só merecidamente reconhecido como um dos protagonistas da Escola de Frankfurt, mas seja lembrado como quem dentre eles jamais abandonou o compromisso original da Teoria crítica, a saber, a defesa da mudança

---

<sup>221</sup> O livro da professora Maria Ribeiro do Valle, *A violência revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações* realiza uma reconstituição histórica e teórica de como a questão do uso político da violência foi pensada tanto pela tradição socialista de matriz marxista hegeliana, quanto pela tradição liberal e depois apresenta como essas duas tradições se chocam ao comparar a abordagem de Marcuse e de Arendt sobre o recurso da violência por parte do movimento estudantil e do movimento negro. É um livro excelente sobre vários aspectos.

social radical.

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor; HORKHEIMER, Max. **Dialética do esclarecimento**: fragmentos filosóficos. Tradução de Guido Antônio Almeida. Rio de Janeiro: Zahar, 1985.
- ANDERSON, Perry. **Considerações sobre o marxismo ocidental**: nas trilhas do materialismo histórico. Tradução de Fábio Fernandes. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2019.
- ANTUNES, Ricardo. **Adeus ao trabalho?** Ensaio sobre as metamorfoses e a centralidade do mundo do trabalho. 11. ed. São Paulo: Cortez; Capinas: Editora da UNICAMP, 2006.
- ANTUNES, Ricardo. **Os sentidos do trabalho**: ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. São Paulo: Boitempo, 1999.
- AQUINO, John K. S. Marcuse e o significado da negação na dialética. *In*: CHAGAS, Eduardo; JARBAS, Manoel; CAVALCANTE, Rodrigo; BRUNO, Mailson (org.). **Dialética e crítica social no pensamento de Hegel**. Curitiba: CRV, 2018.
- AQUINO, John K. S. Os limites da tolerância: uma análise a partir das concepções de Marcuse. **Revista Dialectus**, v. 1, p. 110-120, 2019.
- ARISTÓTELES. **A Política**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Terezinha Monteiro Deutsch e Baby Abrão. São Paulo: Nova Cultural, 2004.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Leonel Vallandro e Gerd Bornheim. São Paulo: Nova Cultural, 1984.
- ARRUZZA, Cinzia. **Ligações perigosas**: casamentos e divórcios entre marxismo e feminismo. São Paulo: Usina, 2019.
- BARATTO, Geselda. A descoberta do inconsciente e o percurso histórico de sua elaboração. **Psicologia, Ciência e Profissão**, v. 29, n. 1, p. 74-87, 2009.
- BARROS, Joy Nunes da Silva. **Herbert Marcuse**: utopia e dialética da libertação. 2009. 187f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2009.
- BARROSO, Milena Fernandes. Notas para o debate das relações de exploração-opressão na sociedade patriarcal-racista-capitalista. **Serv. Soc. Soc.**, São Paulo, n. 133, p. 446-462, set./dez. 2018.
- BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Tradução de Alberto Canleias. Lisboa: Livros do Brasil, 2005.
- BERLIN, Isaiah. **As raízes do romantismo**. Edição de Henry Hardy. Tradução de Isa Mara Lando. São Paulo: Três Estrelas, 2015.
- BERNSTEIN, Eduard. **Socialismo evolucionário**. Tradução de Manuel Teles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar e Editora Instituto Teotônio Vilela, 1997.
- BERTELLI, Roberto Antônio. Bernstein-Debate: cem anos 1899-1999. **Novos Rumos**, São Paulo, v. 32, n. 15, p. 1-93, 2000.

BOTTOMORE, Tom. **Dicionário do pensamento marxista**. Tradução de Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.

CHAGAS, Eduardo F. O pensamento de Marx sobre a subjetividade. **Trans/Form/Ação**, Marília, v. 36, n. 2, p. 63-84, maio/ago., 2013.

DAVIS, Angela. **Mulheres, Raça e Classe**. Tradução de Heci Regina Candiani. São Paulo: Boitempo, 2016.

DELGADO, Mauricio Godinho; PORTO, Lorena Vasconcelos. A Atualidade do Estado de Bem-Estar Social. *In*: DELGADO, Mauricio Godinho; PORTO, Lorena Vasconcelos (org.). **O Estado de bem-estar social no século XXI**. 2. ed. São Paulo: LTr, 2018.

DESCARTES, Rene. **Discurso do método**. Coleção Os Pensadores. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 2. ed. São Paulo, Abril Cultural, 1979.

DURKHEIM, Émile. **Da divisão do trabalho social**. Tradução de Eduardo Brandão. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

ELIAS, Norbert. **O processo civilizador (Vol. I)**. Tradução de Ruy Jungman. Rido de Janeiro: Zahar, 1994.

ENGELS, Friedrich. **A situação da classe trabalhadora na Inglaterra**. Tradução de B. A. Schumann; supervisão, apresentação e notas José Paulo Netto. São Paulo: Boitempo, 2010.

ENGELS, Friedrich. **Anti-Dühring: a revolução da ciência segundo o senhor Eugen Dühring**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo, 2015b.

ENGELS, Friedrich. Introdução à edição de 1895. *In*: **As lutas de Classes na França de 1848 a 1850: A Revolução antes da Revolução**. 2. ed. Tradução de Álvaro Pina e Fernando Silvestre. São Paulo: Expressão popular, 2015a.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador, v. 4, n. 2, p. 131-166, dez. 2012.

ESTEVES, Anderson Alves. Catálise para mudança social qualitativa ou efeito descivilizador? O estatuto dos movimentos estudantil e extraparlamentar em Herbert Marcuse e Norbert Elias. **Revista Kínesis**, v. XI, n. 28, p. 15-37, jul. 2019.

ESTEVES, Anderson Alves. **Do socialismo científico ao socialismo utópico: o projeto emancipatório de Herbert Marcuse: política e estética nas décadas de 1960 e 1970**. Curitiba: CRV, 2020.

FEENBERG, Andrew. Fenomenologia de Marcuse: lendo o capítulo seis de o homem unidimensional. **Anais...** Congresso Internacional Fantasia e Crítica, 2012, Belo Horizonte. Caderno de textos. Belo Horizonte: ABRE, p.140-152, 2012.

FERNANDES, Florestan. **O que é revolução?** Clássicos sobre a revolução brasileira. 2. ed. São Paulo: Expressão popular, 2012.

FERNANDES, Sabrina. **Sintomas Mórbidos: a encruzilhada da esquerda brasileira**. São Paulo: Autonomia Literária, 2019.

FISCHER, Mark. **Realismo capitalista: É mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?** Tradução de Rodrigo Gonsalves, Jorge Adeodato e Maikel da Silveira. São Paulo: Autonomia literária, 2020.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão.** Tradução de Raquel Ramallete. 35. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2008.

FREUD, Sigmund. **A dissolução do complexo de Édipo (1924).** Obras psicológicas completas de Sigmund Freud Volume XIX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976b.

FREUD, Sigmund. **Além do princípio de prazer (1920).** Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1969.

FREUD, Sigmund. **Esboço de psicanálise (1938).** Obras psicológicas completas de Sigmund Freud Volume XXIII. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, Sigmund. **Introdução ao narcisismo (1914).** Obras completas de Sigmund Freud Volume 12. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

FREUD, Sigmund. **O Ego e o Id (1923).** Obras psicológicas completas de Sigmund Freud Volume XIX. Tradução de Jayme Salomão. Rio de Janeiro: Imago, 1976.

FREUD, Sigmund. **O Mal-estar na civilização (1930).** Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. Rio de Janeiro: Imago, 1974.

FREUD, Sigmund. **Uma dificuldade da psicanálise (1917).** Obras completas de Sigmund Freud Volume 14. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2010b.

GADANHA, Alberto Dias. **Razão e Revolução de Herbert Marcuse: por uma dialética de alteração institucional.** 2014. 171f. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2014.

GARCIA, Néelson Jahr. **Propaganda: ideologia e manipulação.** Rocket Edition, 1999.

GEUSS, Raymond. Dialética e impulso revolucionário. *In:* RUSH, Fred (org.) **Teoria Crítica.** Tradução de Beatriz Katinsky e Regina Andrés Rebollo. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2008.

GOMES, José Cleudo; ZENAIDE, Maria de Nazaré Tavares. A trajetória do movimento social pelo reconhecimento da cidadania LGBT. **Tear - Revista de Educação Ciência e Tecnologia,** Canoas, v. 8, n. 1, 2019.

GRAMSCI, Antônio. **A revolução contra o capital.** 1917. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/gramsci/1917/04/24.htm#tr2>. Acesso: 10 dez. 2021

GRAMSCI, Antônio. **Cadernos do cárcere (Vol. 3).** Tradução de Carlos Nelson Coutinho com a colaboração de Luiz Sérgio Henriques e Marco Aurélio Nogueira. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2001.

HABERMAS, Jürgen. **Diálogo con Herbert Marcuse (1977).** Perfis filosóficos-políticos. Version castellana de Manuel Jimene Redondo. Madrid: Taurus, 1977.

HEGEL, G. W. F. **Enciclopédia das ciências filosóficas**: em compêndio (1830): Volume I, A ciência da Lógica. Traduzido por João Paulo Menezes com a colaboração do Pe. José Machado. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

HEGEL, G. W. F. **Filosofia da história**. Tradução de Maria Rodrigues e Hans Harden. 2. ed. Brasília: UNB, 2008.

HEGEL, G. W. F. **Linhas Fundamentais da Filosofia do Direito**. Tradução de Paulo Menezes *et al*; 2. ed. São Leopoldo, Rio Grande do Sul: Unisinos, 2010.

HEIDEGGER, Martin. A Questão da técnica. Tradução de Marco Aurélio Werle. **Revista Scientiæ zudia**, São Paulo, v. 5, n. 3, p. 375-98, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **Conceptos fundamentales**: curso del semestre de verano, Friburgo, 1941. Introduccion, traduccion y notas de Manuel E. Vázquez García. Madrid: Alianza editorial, 1989.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou matéria, forma e poder de uma república eclesiástica e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro, Maria Beatriz Nizza da Silva e Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

HOBBSBAWM, Eric. **A era do capital**: 1848-1875. Tradução de Luciano Costa Neto. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988b.

HOBBSBAWM, Eric. **A Era dos extremos**: o breve século XX. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOBBSBAWM, Eric. **A Era dos impérios**. Tradução de Sieni Maria Campos e Tolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1988a.

HOBBSBAWM, Eric. **Revolucionários**: ensaios contemporâneos. Tradução de João Carlos Vitor Garcia e Adelângela Saggioro Garcia, Rio de Janeiro: Paz e terra, 1982.

HUSSERL, Edmund. **A crise da humanidade europeia e a filosofia**. Introdução e tradução de Urbano Zilles. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

INWOOD, Michael. **Dicionário Hegel**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

IVO, Rene. Os catalisadores e suas formas de resistência e luta na teoria crítica de Herbert Marcuse. **Diaphonía**, v. 3, n. I, p. 97-112, 2017.

JAMERSON, Frederic. **Modernidade singular**: ensaio sobre a ontologia do presente. Tradução de Roberto Franco Valente. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2005.

JEFFRIES, Stuart. **Grande Hotel Abismo**: a Escola de Frankfurt e seus personagens. Tradução de Paulo Geiger. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

JUCÁ, Mikaelly Costa. A função revolucionária da mulher a partir de Herbert Marcuse. **Occursus – Revista de filosofia**, Fortaleza, v. 2, n. 2, p. 10-19, jul./dez., 2017.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valerio Rohden e Udo Balduur Moosburger. Coleção Os Pensadores. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

KELLNER, Douglas. **Herbert Marcuse and the crisis of marxism**. Londres: MacMillan Education, 1984.

KLEIN, Stefan Fornos. **Sobre a dominação e a emancipação na teoria crítica de Herbert Marcuse**. 2006. 122f. Dissertação (Mestrado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

KONDER, Leandro. Marcuse, revolucionário. **Physis: Revista de Saúde coletiva**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 1, p. 15-28, 1998.

KORSCH, Karl. **Marxismo e filosofia**. Apresentação e tradução de José Paulo Netto. Rio de Janeiro: UFRJ, 2008.

LAPLANCHE, Jean; PONTALIS, Jean-Bertrand. **Vocabulário de psicanálise**. Tradução de Pedro Tamen. São Paulo: Martins fontes, 1992.

LEMMER, Eleanor (org.). **Educação Contemporânea: Questões e tendências globais**. Maputo: Textos Editores, 2006.

LÊNIN, V. I. **Esquerdismo: doença infantil do comunismo**. São Paulo: Expressão popular, 2014.

LÊNIN, V. I. Imperialismo: fase superior do capitalismo. **Germinal: Marxismo e Educação em Debate**, Salvador, v. 4, n. 1, p. 144-224, jun. 2012.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse: a relação entre teoria e prática. *In*: LOUREIRO, Isabel; MUSSE, Ricardo (org.). **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: Editora UNESP, 1998.

LOUREIRO, Isabel. Herbert Marcuse: Anticapitalismo e emancipação. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, v. 28, n. 2, p. 7-20, 2005.

LOW, Barbara. **Psycho-Analysis: A Brief Account of the Freudian Theory**. London and New York: Routledge, 2014.

LUKÁCS, György. **Prolegômenos para uma ontologia do ser social**. Tradução de Lya Luft e Rodnei Nascimento. São Paulo: Boitempo, 2010.

LUXEMBURGO, Rosa. **A acumulação do Capital (Vol. II)**. Tradução de Marijane Vieira Lisboa e OTT Erich Walter Maas. São Paulo: Abril Cultura, 1984.

LUXEMBURGO, Rosa. **Reforma ou revolução?**. Tradução de Lívio Xavier. 3. ed. São Paulo: Expressão popular, 2015.

MARCUSE, Herbert. **A Grande Recusa hoje**. Tradução de Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira, Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

MARCUSE, Herbert. **A Ideologia da sociedade industrial**. 3. ed. Tradução de Giasone Rebuá. Rio de Janeiro: Zahar, 1969a.

MARCUSE, Herbert. A noção de progresso à luz da psicanálise. *In*: **Cultura e Psicanálise**. Tradução de Isabel Loureiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2001.

MARCUSE, Herbert. A note on dialectic. *In*: **Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory**. Boston: Beacon Press, 1960.

MARCUSE, Herbert. A obsolescência do marxismo. *In: As opções da esquerda*. Tradução de Luís Augusto do Rosário. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1972a.

MARCUSE, Herbert. Agressividade em sociedades industriais avançadas. Tradução de Indra Luisa Marin e Ricardo Crissiuma. Dossiê Marcuse. **Dissonância: Revista de Teoria crítica**, v. 2, n. 1.2, p. 24-41, jun. 2018a.

MARCUSE, Herbert. **An Essay on liberation**. Boston: Beacon Press, 1969d.

MARCUSE, Herbert. **Contra-revolução e revolta**. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1973.

MARCUSE, Herbert. **Counter-revolution and revolt**. Washington: Bacon Press Books, 1972c.

MARCUSE, Herbert. **Crítica da tolerância pura**. Tradução de Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Zahar, 1970.

MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade Volume I**. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.

MARCUSE, Herbert. **Cultura e sociedade Volume II**. Tradução de Wolfgang Leo Maar, Isabel Loureiro e Robespierre de Oliveira. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

MARCUSE, Herbert. **Eros e Civilização: uma interpretação filosófica do pensamento de Freud**. Tradução de Álvaro Cabral, 8. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1978a.

MARCUSE, Herbert. La liberación de la sociedad opulenta. *In: Ensayos sobre política y cultura*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1986.

MARCUSE, Herbert. Liberation from the Affluent Society (1967). *In: The New Left and the 1960*. Collected papers of Herbert Marcuse: Volume Three. Edited by Douglas Kellner. London and New York: Routledge, 2005.

MARCUSE, Herbert. Liberdade e imperativo histórico (1969). Tradução de Robespierre Oliveira. **Philosophico: Revista de filosofia e história moderna**. São Cristóvão, nº 7, p. 145-160, março de 2006.

MARCUSE, Herbert. **Marxismo soviético: uma análise crítica**. Tradução de Carlos Weber. Rio de Janeiro: Saga, 1969c.

MARCUSE, Herbert. O destino histórico da democracia burguesa. Tradução de Fernando Bee. Dossiê Marcuse. **Dissonância - Revista de Teoria crítica**, v. 2, n. 1.2, p. 42-76, jun. 2018b.

MARCUSE, Herbert. **O fim da utopia**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969b.

MARCUSE, Herbert. **O Homem Unidimensional: Estudos da ideologia da sociedade industrial avançada**. Tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro da Silva. São Paulo: Edipro, 2015a.

MARCUSE, Herbert. **Paris lectures at Vincennes University, 1974**. Edited and published by Peter-Erwin Jansen and Charles Reitz. Salisbury University, Maryland, 2015b.

MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução**: Hegel e o advento da teoria social. Tradução de Marília Barroso. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1978b.

MARCUSE, Herbert. Re-examination of the concept the revolution. *In: Marxism, revolution and utopia*: Collected papers of Herbert Marcuse: Volume Six. Edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce. London and New York: Routledge, 2014a.

MARCUSE, Herbert. Sobre o conceito de negação na dialética (1966). *In: Ideias sobre uma teoria crítica da sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1972b.

MARCUSE, Herbert. Socialism in the Developed Countries. *In: Marxism, revolution and utopia*: Collected papers of Herbert Marcuse: Volume Six. Edited by Douglas Kellner and Clayton Pierce. London and New York: Routledge, 2014b.

MARCUSE, Herbert. **Um Ensaio para a libertação**. Tradução de Maria Ondina Braga. Lisboa: Livraria Bertrand, 1977.

MARCUSE, Herbert; POPPER, Karl. **Revolução ou reforma?** Uma confrontação. Tradução de Annelise Mosch F. Pinto. Lisboa: Moraes editores, 1974.

MARINI, Ruy Mauro. Dialética da dependência. *In: STEDILLE, João Pedro; TRASPADINI, Roberta (org.). Ruy Mauro Marini: Vida e obra*. São Paulo: Expressão popular, 2005.

MARQUES, Melanie Cavalcante; XAVIER, Kella Rivetria Lucena. A gênese do movimento feminista e sua trajetória no Brasil. **Anais...** VI Seminário CETROS, 2018. Disponível em: [http://www.uece.br/eventos/seminariocetros/anais/trabalhos\\_completos/425-51237-16072018-192558.pdf](http://www.uece.br/eventos/seminariocetros/anais/trabalhos_completos/425-51237-16072018-192558.pdf).

MARTUSCELLI, Danilo Enrico. Elite e classe dominante: notas sobre o marxismo inspirado na teoria das elites. **Outubro**. São Paulo, v. 1, n. 18, p. 247-275, 2009.

MARX, Karl. **As lutas de classes na França de 1848 a 1850**. A Revolução antes da revolução. 2. ed. Tradução de Álvaro Pina e Fernando Silvestre. São Paulo: Expressão popular, 2015a.

MARX, Karl. **Capital**: Crítica da economia política. Livro I, volume I. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

MARX, Karl. **Capital**: Crítica da economia política. Livro III, volume I. 2. ed. Tradução de Regis Barbosa e Flávio R. Kothe. São Paulo: Nova Cultural, 1985-1986.

MARX, Karl. **Capítulo VI inédito de O Capital**. Tradução de Klaus Von Puchen. São Paulo: Centauro, 2004.

MARX, Karl. **Grundrisse**: Manuscritos econômicos de 1857-1858: esboços da crítica da economia política. Tradução de Mario Duayer e Nélio Schneider. São Paulo: Boitempo; Rido de Janeiro: UFRJ, 2011.

MARX, Karl. **Miséria da filosofia**: resposta a filosofia da miséria do Sr. Proudhon. Tradução de José Paulo Netto. São Paulo: Expressão Popular, 2009.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. A Revolução antes da revolução. 2. ed. Tradução José Barata-Moura e Eduardo Chitas. São Paulo: Expressão popular, 2015b.

MARX, Karl. **O 18 de Brumário de Luís Bonaparte**. Obras Escolhidas de Marx e Engels. São Paulo: Editora Alfa-Omega, S/D.

MARX, Karl. **O Capital**: crítica da economia política. Livro I. Tradução de Rubens Enderle. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Obras Escolhidas de Marx e Engels. São Paulo: Editora Alfa-Omega, S/D.

MILLS, C. Whiht. **A elite do poder**. Tradução de Waltensir Dutra. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1968.

MUSSE, Ricardo. Teoria e prática. *In*: LOUREIRO, Isabel; MUSSE, Ricardo (org.). **Capítulos do marxismo ocidental**. São Paulo: UNESP, 1998.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Antropologia filosófica contemporânea**: subjetividade e inversão teórica. São Paulo: Paulus, 2012a.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Para além da fragmentação**: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea. Edições Loyola, São Paulo, 2002.

OLIVEIRA, Robespierre. **O papel da filosofia na teoria crítica de Herbert Marcuse**. São Paulo: Editora UNESP, 2012b.

PAULINO, Robério. **Socialismo no século XX**: o que deu errado? 2. ed. São Paulo: Letras do Brasil, 2010.

PEIXOTO, Luiz Antônio da Silva. Marcuse: cultura, ideologia e emancipação no capitalismo tardio. **Estudos e pesquisas em psicologia**. Rio de Janeiro, v. 11, n. 1, p. 156-180, 2011.

PEREIRA, Douglas Rodrigo. **Aspectos da compulsão à repetição na clínica psicanalítica**: resistências e toxicomania. 2013. 127f. Dissertação (Mestrado em Psicologia Clínica) - Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013..

PLATÃO. **Fedro ou Da beleza**. Tradução e notas de Pinharanda Gomes. 6. ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

PLEKHANOV, George. **O Papel do indivíduo na história**. Lisboa: Antídoto, 1977.

REGO, Amancio Maurício Xavier. Educação: concepções e modalidades. **Scientia Cum Industria**, v. 6, n. 1, p. 38-47, 2018.

ROBINSON, Paul A. **A Esquerda freudiana**: Wihelm Reich, Geza Roheim e Herbert Marcuse. Tradução de Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1977.

ROUANET, Sérgio Paulo. **Teoria Crítica e psicanálise**. 3. ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. **Dicionário de psicanálise**. Tradução de Vera Ribeiro e Lucy Magalhães; supervisão da edição brasileira Marco Antonio Coutinho Jorge. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

SANTOS, Eduardo Altheman Camargo. **Por uma teoria crítica do neoliberalismo**: Marcuse no século XXI. 2018. 244f. Tese (Doutorado em Sociologia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.

SANTOS, Vinícius Oliveira. **Trabalho imaterial e teoria do valor em Marx: semelhanças ocultas e nexos necessários**. São Paulo: Expressão Popular, 2013.

SCHNEIDER, Michael. **Neuroses e classes sociais: uma síntese freudiano-marxista**. Tradução de Áurea Weissenberg. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

SCHÜTZ, Rosalvo. Dialética da libertação: crítica e utopia na teoria da emancipação de Marcuse. **Dissonância**, v. 2, n. 11. Dossiê Herbert Marcuse. Campinas, p. 125-149, jun. 2018.

SCHÜTZ, Rosalvo. O deslocamento do lugar social da negação. **Revista Argumentos**, v. 4, n. 8, p. 188-198, 2012.

SCHÜTZ, Rosalvo. Por um outro princípio de realidade: Novos lugares e motivos sociais da negação segundo Herbert Marcuse. **Educação e Filosofia**. Uberlândia, v. 27, n. 54, p. 699-718, jul./dez. 2013.

SILVA FILHO, Adauto Lopes. O marxismo de Marcuse na escola de Frankfurt. **Revista Labor**, n. 6, v. 1, p. 1-13. 2011.

SILVA, Cícero Lourenço. **Herbert Marcuse: da grande Recusa à emancipação**. 2015. 141f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Programa de Pós Graduação em Filosofia. Universidade Federal de São Paulo, 2015.

SILVEIRA, Bruno Perozzi da. **Pessimismo e utopia: contribuições da teoria crítica de Herbert Marcuse à educação**. 2014. 109f. Dissertação (Mestrado em Educação Escolar) - Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Faculdade de Ciências e Letras (Campus de Araraquara), 2014.

SILVEIRA, Luís Gustavo Guadalupe. **Alienação artística: Marcuse e a ambivalência política da arte**. 2009. 166f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas) - Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2009.

SILVEIRA, Rebeca Costa Gadelha da; FREITAS, Raquel Coelho de. Definindo minorias: desafios, tentativas e escolhas para se estabelecer critérios mínimos rumo a conceituação de grupos minoritários. **Revista de Teoria e Filosofia do Estado**. Maranhão, v. 3, n. 2, p. 95-116, Jul/Dez. 2017.

SWEEZY, Paul M. **Teoria do desenvolvimento capitalista**. Tradução de Waltensir Dutra. 4. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

TAYLOR, Charles. **Hegel: Sistema, método e estrutura**. Tradução de Nélio Schneider. São Paulo: É Realizações, 2014.

TERRA, Ricardo. Herbert Marcuse. Os limites do paradigma da revolução: Ciência, técnica e movimentos sociais. *In*: NOBRE, Marcos. **Curso livre de Teoria Crítica**. São Paulo: Papirus Editora, 2008.

TROTSKY, Leon. **Moral e revolução**. 1936. Disponível em: <http://livros01.livrosgratis.com.br/ma000065.pdf>.

TROTSKY, Leon. **Programa de transição**. 1938. Disponível em: <https://www.marxists.org/portugues/trotsky/1938/programa/cap01.htm>.

UNESP CIÊNCIA. Com saída. v. 13. **Revista da Unesp**. 2010. Disponível em:

<https://www.unesp.br/aci/revista/ed13/com-saida>.

VALLE, Maria Ribeiro. **A violência revolucionária em Hanna Arendt e Herbert Marcuse: raízes e polarizações**. São Paulo: Unesp, 2005.

VEBLEN, Thorstein. **A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições**. Tradução de Oliveira de Krähenbül. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

WEBER, Max. **A política como vocação**. Tradução de Waltensir Dutra. Rido de Janeiro: Zahar, 1967.

WEBER, Max. **Os três tipos puros de dominação legítima**. Coleção Grandes cientistas sociais. Tradução de Amélia Cohn e Gabriel Cohn. São Paulo: Ática, 1986.

WEBER, Max. **Parlamentarismo e governo numa Alemanha reconstruída**. Coleção Os Pensadores. Tradução de Maurício Tragtemberg. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

WEFFORT, Francisco Correia. **O populismo na política brasileira**. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1980.

WHITEHEAD, Alfred North. **A ciência e o mundo moderno**. Tradução de Hermann Herbert Watzlawick. São Paulo: Paulus, 2006.

WIGGERSHAUS, Rudolf. **A Escola de Frankfurt: História, desenvolvimento teórico, significação política**. Tradução do alemão de Lilyane Deroche-Gurgel e tradução do francês de Vera de Azambuja; Revisão técnica de Jorge Coelho Soares. Rio de Janeiro: DIFEL, 2002.

ZAPPA, Regina; SOTO, Ernesto. **1968: eles só queriam mudar o mundo**. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.