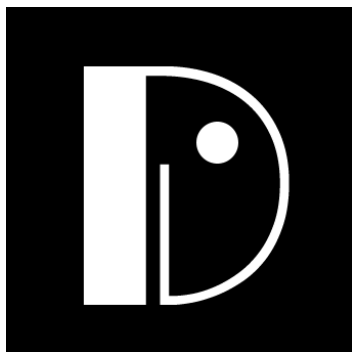




vol.2 nº 1.2, 2018

Dossiê
Herbert Marcuse
Parte 2



DISSONÂNCIA
revista de teoria crítica

DOSSIÊ HERBERT MARCUSE
Parte 2

volume 2, número 1.2
junho de 2018

INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS



DISSONÂNCIA

Revista de Teoria Crítica (ISSN: 2594-5025)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas

www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/teoriacritica

Editores do Dossiê Herbert Marcuse (Partes 1 e 2)

John Abromeit e Marcos Nobre

Comitê Editorial Permanente

Adriano Januário, Bárbara Santos, Bruna Batalhão, Fernando Bee, Inara Luisa Marin, Maria Érbia Cássia Carnaúba (*in memoriam*), Mariana Teixeira, Paulo Yamawake, Olavo Ximenes, Rafael Palazi, Raquel Patriota e Ricardo Lira

Conselho Editorial Científico

Alessandro Pinzani, *Universidade Federal de Santa Catarina* – Andrew Feenberg – *Simon Fraser University, Canadá* – Arnold Farr, *University of Kentucky, EUA* – Clodomiro Bannwart *Universidade Estadual de Londrina* – Daniel Peres, *Universidade Federal da Bahia* – Denilson Werle, *Universidade Federal de Santa Catarina* – Emmanuel Renault, *Université Paris-Ouest Nanterre La Défense, França* – Erick Calheiros Lima, *Universidade de Brasília* – Everaldo Vanderlei de Oliveira, *Universidade Federal de Sergipe* – Felipe Gonçalves Silva, *Universidade Federal do Rio Grande do Sul* – Gustavo Leyva Martínez, *Universidad Autónoma Metropolitana, México* – Hélio Alexandre da Silva, *Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia* – Hélio Ázara de Oliveira, *Universidade Federal de Campina Grande* – Isabelle Aubert, *Université Paris I, Panthéon Sorbonne, França* – Jaeho Kang, *SOAS University of London, Inglaterra* – John Abromeit, *The State University of New York, EUA* – Josué Pereira da Silva, *Universidade Estadual de Campinas* – Katia Genel, *Université Paris I, França* – Marcos Nobre, *Universidade Estadual de Campinas* – Miriam Madureira, *Universidade Federal do ABC* – Olivier Voirol, *Université de Lausanne, Suíça* – Peter Erwin-Jansen, *Hochschule Koblenz, Alemanha* – Robin Celikates, *Universiteit van Amsterdam, Holanda* – Sérgio Costa, *Freie Universität-Berlin, Alemanha* – Simon Susen, *City, University of London, Inglaterra* – Stefan Klein, *Universidade de Brasília* – Stefano Giacchetti, *Loyola University Chicago, Itália* – Yara Frateschi, *Universidade Estadual de Campinas*

Diagramação: Fernando Bee

Preparação: Bruna Batalhão e Mariana Teixeira

Imagem da capa: Recorte do quadro *Tierschicksale* (1913), de Franz Marc

em memória de Maria Érbia Cássia Carnaúba
(1985-2017)

SUMÁRIO

Introdução às traduções para o português p. 6

Douglas Kellner

Uma nota sobre a dialética p. 9

Herbert Marcuse

Agressividade em sociedades industriais avançadas p. 20

Herbert Marcuse

O destino histórico da democracia burguesa p. 42

Herbert Marcuse

Marxismo e feminismo p. 77

Herbert Marcuse

A política de Heidegger: Uma entrevista com Herbert Marcuse p. 91

Herbert Marcuse e Frederick Olafson

Teoria e política p. 108

Herbert Marcuse, Jürgen Habermas, Heinz Lubasz e Tilman Spengler

O fracasso da Nova Esquerda? p. 175

Herbert Marcuse

Ecologia e crítica da sociedade moderna p. 190

Herbert Marcuse

INTRODUÇÃO ÀS TRADUÇÕES PARA O PORTUGUÊS

Douglas Kellner

University of California

Tradução de Bárbara Santos

À medida que adentramos um novo século, marcado pelo ressurgimento do populismo de direita, pela resistência à hegemonia conservadora em movimentos organizados em torno de classe, raça, gênero e sexualidade, por lutas globais e pela revolução tecnológica, e por uma miríade de formas de agitação sociopolítica e de conflito entre o capitalismo e suas alternativas, a obra de Herbert Marcuse continua sendo de vital importância. Marcuse desenvolveu uma versão própria de “marxismo crítico” como tentativa de atualizar a teoria marxiana em resposta às mudanças nas condições históricas dos anos 1920 até os 1970.

Marcuse ganhou notoriedade como “pai da Nova Esquerda” na década de 1960, época em que foi visto como uma influência e defensor da chamada “Nova Esquerda” nos Estados Unidos e na Europa. Sua primeira grande obra em inglês, *Razão e revolução* (1941), traçou a gênese das ideias de Hegel, Marx e da teoria social moderna, demonstrou as semelhanças entre Hegel e Marx e introduziu muitos leitores de língua inglesa a estes últimos e ao pensamento dialético. Depois de servir no governo dos EUA de 1941 a 1950, o que Marcuse sempre alegou ter sido motivado pelo desejo de lutar contra o

fascismo, ele retornou ao trabalho intelectual e publicou *Eros e civilização* em 1955, livro no qual tentou uma audaciosa síntese de Marx e Freud e esboçou os contornos de uma sociedade não repressiva.

Posteriormente, Marcuse publicou em 1958 um estudo crítico sobre a União Soviética (*Marxismo soviético*) e uma ampla análise das sociedades capitalistas e comunistas avançadas em *O homem unidimensional* (1964). Este livro teorizou o declínio do potencial revolucionário nas sociedades capitalistas e o desenvolvimento de novas formas de controle social, tendo sido severamente criticado por marxistas ortodoxos e autores de diversas orientações políticas e teóricas. Apesar de seu pessimismo, o livro influenciou muitos na Nova Esquerda ao articular a crescente insatisfação que ela tinha com relação tanto às sociedades capitalistas quanto às comunistas soviéticas. A *O homem unidimensional* seguiu-se uma série de livros e artigos que articulavam a política da Nova Esquerda e críticas das sociedades capitalistas, como “Tolerância repressiva” (1965), *Ensaio sobre a liberação* (1969) e *Contrarrevolução e revolta* (1972).

Os ensaios reunidos neste volume ilustram a tentativa de Marcuse de, ao longo de sua vida, atualizar a teoria marxiana de acordo com as mudanças nas condições socioeconômicas e culturais geradas pelo capitalismo global e de teorizar formas contemporâneas de opressão, dominação, luta e emancipação. A obra de Marcuse na filosofia e na teoria social gerou controvérsias e polêmicas ferozes, e a maioria dos estudos sobre ela é altamente tendenciosa e frequentemente sectária. Embora grande parte da controvérsia envolvesse suas críticas às sociedades capitalistas contemporâneas e sua defesa de uma mudança social radical, em retrospecto, Marcuse nos deixou uma obra complexa e multifacetada comparável aos legados de Ernst Bloch, Georg Lukács, T.W. Adorno e Walter

Benjamin, e que continua hoje a ser relevante para a teoria crítica e a política radical em todo o mundo.

UMA NOTA SOBRE A DIALÉTICA (1960)*

Herbert Marcuse

Tradução de Inara Luisa Marin

Este livro foi escrito na esperança de que faria uma pequena contribuição para o renascimento, não de Hegel, mas de uma faculdade mental que corre o risco de ser destruída: o poder do pensamento negativo. Como Hegel define: “O pensamento é, de fato, essencialmente, a negação daquilo que está imediatamente diante de nós”. O que ele quer dizer com “negação”, a categoria central da dialética?

Mesmo os conceitos mais abstratos e metafísicos de Hegel estão saturados com experiência – experiência de um mundo em que o irrazoável torna-se razoável e, como tal, determina os fatos; em que a falta de liberdade é a condição da liberdade, e a guerra a garantia da paz. Este mundo se contradiz. O senso comum e a ciência purgam-se desta contradição; mas o pensamento filosófico começa com o reconhecimento de que os fatos não correspondem aos conceitos impostos pelo senso comum e pela razão científica – em suma, com a recusa em aceitá-los. Na medida em que esses conceitos desconsideram as contradições fatais que compõem a realidade, eles

* Prefácio escrito por Marcuse em 1960 para o seu livro *Razão e revolução: Hegel e o advento da teoria social* (publicado pela primeira vez em 1941). [N.T.]

abstraem do próprio processo da realidade. A negação que a dialética aplica a eles não é somente uma crítica de uma lógica conformista, que nega a realidade das contradições; é também uma crítica da situação dada nas suas próprias bases – do sistema estabelecido de vida, que nega suas próprias promessas e potencialidades.

Hoje, este modo dialético de pensamento é alheio a todo o universo estabelecido do discurso e da ação. Ele parece pertencer ao passado e ser refutado pelas conquistas da civilização tecnológica. A realidade estabelecida parece promissora e produtiva o suficiente para repelir ou absorver todas as alternativas. Assim, a aceitação – e mesmo afirmação – desta realidade parece ser o único princípio metodológico razoável. Além disso, ela não impede nem a crítica, nem a mudança; pelo contrário, a insistência sobre o caráter dinâmico do *status quo*, em suas constantes “revoluções”, é um dos suportes mais fortes para esta atitude. No entanto, esta dinâmica parece operar sem parar dentro do mesmo quadro da vida: simplificando em vez de abolindo a dominação do homem, tanto pelo homem quanto pelos produtos de seu trabalho. O progresso se torna quantitativo e tende a atrasar indefinidamente a mudança da quantidade para a qualidade, ou seja, o surgimento de novos modos de existência com novas formas de razão e liberdade.

O poder do pensamento negativo é a força motriz do pensamento dialético, usado como uma ferramenta para analisar o mundo dos fatos em termos de sua inadequação interna. Escolho esta formulação vaga e não científica a fim de aguçar o contraste entre o pensamento dialético e não dialético. “Inadequação” implica um juízo de valor. O pensamento dialético invalida a oposição *a priori* de valor e fato ao compreender todos os fatos como estágios de um único processo – um processo no qual sujeito e objeto estão tão juntos que a verdade só pode ser determinada dentro da totalidade sujeito-objeto.

Todos os fatos encarnam o conhecedor, bem como o executor; eles constantemente traduzem o passado para o presente. Os objetos, assim, “contêm” a subjetividade em sua própria estrutura.

Agora, o que (ou quem) é esta subjetividade que, em um sentido literal, constitui o mundo objetivo? Hegel responde com uma série de termos que denotam o sujeito em suas diversas manifestações: Pensamento, Razão, Espírito, Ideia. Na medida em que não temos mais o acesso fluente a estes conceitos que os séculos XVIII e XIX ainda tinham, vou tentar esboçar a concepção de Hegel em termos mais familiares.

Não é “real” nada que não se sustente na existência, em uma luta de vida e morte com as situações e condições de sua existência. A luta pode ser cega ou mesmo inconsciente, como na matéria inorgânica; pode ser consciente e concertada, tal como a luta da humanidade com suas próprias condições e com as da natureza. A *realidade* é o resultado constantemente renovado do processo de existência, o processo, consciente ou inconsciente, em que “aquilo que é” se torna “diferente de si mesmo”; e *identidade* é apenas a negação contínua da existência inadequada, o sujeito mantendo-se em ser outro que si mesmo. Cada realidade, portanto, é uma *realização* – um desenvolvimento da “subjetividade”. A última “vem a si” na história, onde o desenvolvimento tem um conteúdo racional; Hegel define isso como “progresso na consciência da liberdade”.

Mais uma vez um juízo de valor – e desta vez um juízo de valor imposto sobre o mundo como um todo. Mas a liberdade é para Hegel uma categoria ontológica: significa ser não um mero objeto, mas o sujeito da sua existência, não sucumbindo às condições externas, mas transformando a factualidade em realização. Esta transformação é, segundo Hegel, a energia da natureza e da história, a estrutura interna

de todo o ser! Pode-se ser tentado a zombar dessa ideia, mas deve-se estar ciente de suas implicações.

O pensamento dialético começa com a experiência de que o mundo não é livre; isto é, que o homem e a natureza existem em condições de alienação, existem como “outros do que eles são”. Qualquer modo de pensamento que exclua essa contradição de sua lógica é uma falsa lógica. O pensamento “corresponde” à realidade somente quando transforma a realidade pela compreensão da sua estrutura contraditória. Aqui o princípio do movimento dialético impele o pensamento para além dos limites da filosofia. Pois compreender a realidade significa compreender como as coisas realmente são, e isto por sua vez significa rejeitar a sua simples facticidade. Rejeição é o processo de pensamento assim como de ação. Enquanto o método científico leva da experiência imediata das coisas à sua estrutura matemática-lógica, o pensamento filosófico leva da experiência imediata da *existência* à sua estrutura histórica: o princípio da liberdade.

A liberdade é a mais íntima dinâmica da existência, e o próprio processo de existência num mundo sem liberdade é “a negação contínua do que ameaça a negar [*aufheben*] a liberdade”. A liberdade, portanto, é essencialmente negativa: existência é ao mesmo tempo alienação e o processo pelo qual o sujeito vem a si mesmo ao compreender e dominar a alienação. Para a história da humanidade, isso significa realização de um “estado do mundo”, no qual o indivíduo persiste em harmonia inseparável com o todo, e em que as condições e as relações de seu mundo “não possuem qualquer objetividade essencial independente do indivíduo”. Quanto à perspectiva de atingir tal estado, Hegel era pessimista: o elemento de reconciliação com a situação estabelecida das coisas, tão forte em sua obra, parece decorrer, em grande medida, deste pessimismo – ou, se preferirem,

desse realismo. A liberdade é relegada para o reino do pensamento puro, a Ideia Absoluta. Idealismo por falta de opção: Hegel compartilha esse destino com a tradição filosófica principal.

O pensamento dialético torna-se assim negativo em si mesmo. Sua função é quebrar a autosssegurança e autossatisfação do senso comum, para minar a sinistra confiança no poder e na linguagem dos fatos, para demonstrar que a falta de liberdade está tão no núcleo das coisas que o desenvolvimento de suas contradições internas leva necessariamente a mudança qualitativa: a explosão e a catástrofe da situação estabelecida das coisas. Hegel vê a tarefa do conhecimento como a de reconhecer o mundo como Razão pela compreensão de todos os objetos de pensamento como elementos e aspectos de uma totalidade que se torna um mundo consciente na história da humanidade. A análise dialética, em última instância, tende a se tornar a análise histórica, em que a própria natureza aparece como parte e estágio em sua própria história e na história da humanidade. O progresso da cognição do senso comum para o conhecimento chega em um mundo que é negativo em sua própria estrutura, porque aquilo que é real se opõe e nega as potencialidades inerentes em si – potencialidades que buscam, elas mesmas, realização. A razão é a negação do negativo.

Interpretação daquilo-que-é em termos daquilo-que-não-é, confrontação dos fatos dados com os quais eles excluem – esta foi a preocupação da filosofia onde quer que a filosofia fosse mais do que uma questão de justificação ideológica ou exercício mental. A função libertadora da negação no pensamento filosófico depende do reconhecimento de que a negação é um ato positivo: aquilo-que-é *repele* aquilo-que-não-é e, ao fazê-lo, repele suas próprias possibilidades reais. Consequentemente, expressar e definir aquilo-que-é em seus próprios termos é distorcer e falsificar a realidade. A

realidade é outra e mais do que aquela codificada na lógica e linguagem dos fatos. Aqui está o link interno entre o pensamento dialético e o esforço da literatura *avant-garde*: o esforço para romper o poder dos fatos sobre a palavra, e falar uma língua que não é a língua daqueles que estabelecem, impõem, e se beneficiam dos fatos. Como o poder dos fatos dados tende a se tornar totalitário, a absorver toda a oposição e a definir todo o universo do discurso, o esforço de falar a linguagem da contradição parece cada vez mais irracional, obscuro, artificial. A questão não é a de uma influência direta ou indireta de Hegel sobre a verdadeira *avant-garde*, embora isto seja evidente em Mallarmé e Villiers de l'Isle-Adam, no surrealismo, em Brecht. Linguagem dialética e poética se encontram, antes, em um terreno comum.

O elemento comum é a busca de uma “linguagem autêntica” – a linguagem da negação como a Grande Recusa em aceitar as regras de um jogo em que os dados são viciados. O ausente deve ser feito presente porque a maior parte da verdade é o que está ausente. Esta é a declaração clássica de Mallarmé:

“Je dis: une fleur! et, hors de l'oubli ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets”.

[Eu digo: uma flor! e, fora do esquecimento em que minha voz expulsa todos contornos, diferente de qualquer florescer conhecido, musicalmente sobe, ideia mesma e delicada, aquele ausente de todos os buquês.]

Na linguagem autêntica, a palavra

“N'est pas l'expression d'une chose, mais l'absence de cette chose [...] Le mot fait disparaître les choses et nous impose le sentiment d'un manque universel et même de son propre manque” (Blanchot, M. “Le Paradoxe d'Aytré”, *Les Temps Modernes* 9, 1946, p. 1580 ss.).

[Não é a expressão de uma coisa, mas sim a ausência dessa coisa {..} a palavra faz as coisas desaparecerem e nos impõe o sentimento de uma falta universal e até mesmo de sua próprio falta.]

A poesia é, assim, o poder “de nier les choses” [de negar as coisas] – o poder que Hegel afirma, paradoxalmente, para todo o pensamento autêntico. Valéry afirma:

“La pensée est, en somme, le travail qui fait vivre en nous qui ce n'existe pas” (P. Valéry, *Œuvres*, vol. I, org. J. Hytier, Bibliothèque de la Pléiade 127. Paris: Gallimard, 1957, p. 1333).

[O pensamento é, em suma, o trabalho que faz viver em nós o que não existe].

Ele faz a pergunta retórica (ibid.: 966): “Que sommes-nous donc sans le secours de ce qui n'existe pas?” [O que somos nós sem a ajuda do que não existe?].

Isto não é “existencialismo”. É algo mais vital e mais desesperado: o esforço para contradizer a realidade em que toda a lógica e todo o discurso são falsos na medida em que são parte de um todo mutilado. O vocabulário e a gramática da linguagem da contradição continuam a ser aqueles do jogo (não há outros), mas os conceitos codificados na linguagem do jogo são redefinidos pela relação deles mesmos com as suas “negações determinadas”. Este termo, que denota o princípio que rege o pensamento dialético, pode ser explicado apenas em uma interpretação textual da *Lógica* de Hegel. Aqui deve ser suficiente enfatizar que, em virtude deste princípio, a contradição dialética é distinta de toda a excêntrica e pseudo-oposição, beatnik e hipsterismo. A negação é determinada se refere a situação estabelecida aos fatores e forças básicas que contribuem para a sua destrutividade, bem como para as alternativas possíveis para além do *status quo*. Na realidade humana, trata-se de fatores e forças *históricas*, e a negação determinada é, em última

análise, uma negação *política*. Como tal, ela pode muito bem encontrar autêntica expressão em linguagem não política, e tanto mais quando toda a dimensão da política se torna uma parte integral do *status quo*.

Lógica dialética é lógica crítica: ela revela modos e conteúdos de pensamento que transcendem o padrão codificado de uso e validação. O pensamento dialético não inventa esses conteúdos; eles teriam sido obtidos com as noções na longa tradição de pensamento e ação. A análise dialética simplesmente os reúne e reativa; ela recupera significados tabu e, assim, aparece quase como um retorno, ou melhor, uma libertação consciente, do reprimido! Na medida em que o universo de discurso estabelecido é o de um mundo sem liberdade, o pensamento dialético é necessariamente destrutivo, e qualquer libertação que ele pode trazer é uma libertação no pensamento, na teoria. No entanto, o divórcio entre o pensamento e a ação, entre teoria e prática, é em si parte do mundo sem liberdade. Nenhum pensamento e nenhuma teoria pode desfazê-lo; mas a teoria pode ajudar a preparar o terreno para o seu possível reencontro, e a capacidade do pensamento de desenvolver uma lógica e uma linguagem da contradição é um pré-requisito para esta tarefa.

Em que, então, encontra-se o poder do pensamento negativo? O pensamento dialético não impediu Hegel de desenvolver sua filosofia em um sistema limpo e abrangente que, no final, acentua o positivo enfaticamente. Acredito que é a própria ideia de Razão que é o elemento não dialético na filosofia de Hegel. Esta ideia de Razão compreende tudo e, finalmente, absolve tudo, porque ela tem o seu lugar e função no todo, e o todo está para além do bem e do mal, da verdade e da falsidade. Pode até ser justificável, tanto lógica quanto historicamente, definir a Razão em termos que incluem escravidão, a Inquisição, o trabalho infantil, campos de concentração, câmaras de

gás e preparação nuclear. Estas podem muito bem ter sido partes integrantes dessa racionalidade que tem governado a história registrada da humanidade. Se é assim, a própria ideia de Razão está em questão; revela-se como uma parte em vez do todo. Isso não significa que a razão abdica sua pretensão de enfrentar a realidade com a verdade sobre a realidade. Pelo contrário, quando a teoria marxiana toma forma como uma crítica da filosofia de Hegel, ela o faz em nome da Razão. É consonante com o esforço mais profundo do pensamento de Hegel se sua própria filosofia é “cancelada”, não substituindo da razão por padrões extrarracionais, mas conduzindo a razão ela própria a reconhecer o quanto ela ainda é irrazoável, cega, vítima de forças não dominadas. A Razão, como o desenvolvimento e conhecimento aplicado do homem – como “pensamento livre” – foi instrumental para a criação do mundo em que vivemos. Ela também foi instrumental para sustentar a injustiça, a fadiga laboral e o sofrimento. Mas a Razão, e somente Razão, contém o seu próprio corretivo.

Na *Lógica*, que constitui a primeira parte de seu *Sistema de filosofia*, Hegel antecipa quase literalmente a mensagem de Parsifal, de Wagner: “a mão que inflige o ferimento é também a mão que o cura” (Hegel, G.W.F. *The Logic of Hegel*. Trad. W. Wallace. Oxford: Clarendon Press, 1895, p. 55). O contexto é a história bíblica da Queda do Homem. O conhecimento pode ter causado o ferimento na existência do homem, o crime e a culpa, mas a segunda inocência, a “segunda harmonia”, só pode ser obtida a partir do conhecimento. A redenção nunca pode ser o trabalho de um “tolo ingênuo”. Contra os vários obscurantistas que insistem no direito do irracional contra a razão, a verdade do natural *versus* o intelecto, Hegel associa inseparavelmente progresso na liberdade a progresso no pensamento, ação à teoria. Na medida em que ele aceitou a forma histórica específica da Razão alcançada em seu tempo como a realidade da Razão, o avanço para

além desta forma de Razão deve ser um avanço da própria Razão; e uma vez que o ajuste da Razão a instituições sociais opressivas perpetua a falta de liberdade, o progresso na liberdade depende do pensamento tornar-se político, na forma de uma teoria que demonstra a negação como uma alternativa política implícita na situação histórica. A “subversão” materialista que Marx fez de Hegel, portanto, não foi uma mudança de uma posição filosófica para outra, nem da filosofia à teoria social, mas sim um reconhecimento de que as formas estabelecidas de vida estavam atingindo a fase de sua negação histórica.

Esta etapa histórica mudou a situação da filosofia e de todo o pensamento cognitivo. A partir dessa etapa, todo o pensamento que não testemunha uma consciência da falsidade radical das formas de vida estabelecidas é pensamento defeituoso. A abstração desta condição onipresente não é apenas imoral; é falsa. Pois a realidade tornou-se realidade tecnológica, e o sujeito agora juntou-se com o objeto tão de perto que a noção de objeto inclui necessariamente o sujeito. A abstração da inter-relação entre eles não leva mais a uma realidade mais genuína, mas ao engano, porque mesmo nessa esfera o próprio sujeito é, aparentemente, uma parte constitutiva do objeto como cientificamente determinado. O sujeito que observa, que mede e que calcula do método científico, e o sujeito da atividade diária da vida, ambos são expressões da mesma subjetividade: o homem. Não se faz necessário esperar por Hiroshima para ter os olhos abertos para esta identidade. E como sempre o foi, o sujeito que conquistou a matéria sofre sob o peso morto da sua conquista. Aqueles que impõem e direcionam essa conquista a têm usado para criar um mundo no qual os confortos crescentes da vida e o poder onipresente do aparato produtivo mantêm o homem escravizado à situação vigente das coisas. Aqueles grupos sociais que a teoria dialética identificou como

as forças da negação são derrotados ou reconciliados com o sistema estabelecido. Ante ao poder dos fatos dados, o poder do pensamento negativo encontra-se condenado.

Este poder dos fatos é um poder opressivo; é o poder do homem sobre o homem, que aparece como condição objetiva e racional. Contra essa aparência, o pensamento continua a protestar em nome da verdade. E em nome do fato, pois o fato supremo e universal é que o *status quo* se perpetua através da constante ameaça de destruição atômica, através do desperdício sem precedentes de recursos, por meio de empobrecimento mental, e – por último mas não menos importante – através de força bruta. Estas são as contradições não resolvidas. Elas definem cada fato singular e cada evento; elas permeiam todo o universo do discurso e da ação. Então, elas também definem a lógica das coisas: quer dizer, o modo de pensamento capaz de perfurar a ideologia e de compreender a realidade em seu todo. Nenhum método pode reivindicar o monopólio da cognição, mas não parece autêntico nenhum método que não reconhece que essas duas proposições são descrições significativas da nossa situação: “O todo é o verdadeiro”, e o todo é falso.

Texto original: MARCUSE, Herbert. “A Note on Dialectics”. In: *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*. Boston, EUA: Beacon Press, 1960, p. vii-xvi.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.

AGRESSIVIDADE EM SOCIEDADES INDUSTRIAIS AVANÇADAS (1967)

Herbert Marcuse

Tradução de Inara Luisa Marin e Ricardo Crissiúma

Proponho considerar aqui as deformações e tensões na chamada “sociedade afluyente”, uma expressão que (com ou sem razão) foi cunhada para descrever a sociedade norte-americana contemporânea. Suas principais características são: (1) uma capacidade industrial e técnica abundante que é em grande parte empregada na produção e distribuição de bens de luxo, *gadgets*, resíduos, obsolescência planejada, ou equipamento militar ou semimilitar – em suma, no que os economistas e sociólogos costumam chamar bens e serviços “improdutivos”; (2) uma melhoria do nível de vida, que também se estende a partes da população que eram anteriormente desprivilegiadas; (3) um alto grau de concentração de poder econômico e político, combinado com um alto grau de organização e intervenção do governo na economia; (4) investigações científicas e pseudocientíficas, controle e manipulação do comportamento privado e em grupo, tanto no trabalho como no lazer (incluindo o comportamento da psique, da alma, do inconsciente e subconsciente) para fins comerciais e políticos. Todas essas tendências estão inter-relacionadas: eles compõem a síndrome que expressa o

funcionamento normal da “sociedade afluyente”. Demonstrar essa inter-relação não é a minha tarefa aqui; tomo sua existência como base sociológica para a tese que desejo submeter, nomeadamente, que as tensões e pressões sofridas pelo indivíduo na sociedade afluyente são baseadas no funcionamento normal desta sociedade (e do indivíduo!) em vez de em seus distúrbios e doenças.

“Funcionamento normal”: acho que a definição não apresenta dificuldades para o médico. O organismo funciona normalmente se operar, sem perturbação, de acordo com a composição biológica e fisiológica do corpo humano. As faculdades e capacidades humanas são certamente muito diferentes entre os membros da espécie, e a própria espécie mudou muito no decorrer de sua história, mas estas mudanças ocorreram em uma base biológica e fisiológica que se manteve praticamente constante. Para ter certeza, o médico, ao fazer o seu diagnóstico e na proposição de tratamento, terá em conta o ambiente do paciente, educação e ocupação; esses fatores podem limitar a extensão em que o funcionamento normal pode ser definido e alcançado, ou podem até mesmo tornar esse objetivo impossível, mas, como critério e meta, a normalidade continua a ser um conceito claro e significativo. Como tal, ele é idêntico a “saúde”, e os vários desvios em relação a ele são os vários níveis de “doença”.

A situação do psiquiatra parece ser bastante diferente. À primeira vista, a normalidade parece ser definida ao longo das mesmas linhas que o médico utiliza. O funcionamento normal da mente (psique, psique-soma) é o que habilita o indivíduo a agir, a funcionar de acordo com sua posição como criança, adolescente, pai, como solteiro ou casado, de acordo com o seu trabalho, profissão, status. Mas essa definição contém fatores de uma dimensão inteiramente nova, a saber, o da sociedade, e esta é um fator de normalidade em um sentido muito mais essencial do que a influência externa, tanto que

“normal” parece ser uma condição social e institucional em vez de uma individual. Provavelmente, é fácil chegarmos a um acordo sobre o que é o funcionamento normal do trato digestivo, dos pulmões e do coração, mas o que é o normal funcionamento da mente no ato sexual, em outras relações interpessoais, no trabalho e no lazer, em uma reunião de um conselho de administração, no campo de golfe, nas favelas, na prisão, no exército? Enquanto o funcionamento normal do trato digestivo ou do pulmão pode ser o mesmo no caso de um executivo de empresa saudável e de um trabalhador saudável, isso não é verdade para suas mentes. De fato, um seria muito anormal se pensasse, sentisse e operasse regularmente como o outro. E o que é fazer amor “normal”, uma família “normal”, uma ocupação “normal”?

O psiquiatra pode proceder como o clínico geral e direcionar a terapia para fazer o paciente funcionar dentro da sua família, no seu trabalho ou ambiente, tentando ao mesmo tempo influenciar ou até alterar os fatores ambientais tanto quanto estes estejam em seu poder. Os limites não tardarão a se fazer sentir, por exemplo, se as tensões mentais e estresse do paciente são causados não apenas por determinadas condições ruins em seu trabalho, na vizinhança, no seu status social, mas pela própria *natureza* do trabalho, da vizinhança, da situação em si – em sua condição normal. Então, torná-lo normal para essas condições significaria normalizar as tensões e pressões, ou para dizer isso mais brutalmente: torná-lo capaz de ser doente, de viver sua doença como a saúde, sem que perceba que está doente precisamente quando vê a si mesmo e é visto como saudável e normal. Este seria o caso se seu trabalho fosse, por sua própria natureza, “aliviante”, entorpecente, ou um desperdício (mesmo que o trabalho pague bem e seja “socialmente” necessário), ou se a pessoa pertencesse a um grupo minoritário que seja desprivilegiado na sociedade estabelecida, tradicionalmente uma pessoa pobre, ocupada principalmente em

trabalhos manuais, “sujos” e servis. Mas esse também seria o caso (de formas muito diferentes) do outro lado da cerca entre os magnatas dos negócios e da política, onde o desempenho eficiente e rentável requer (e reproduz) as qualidades de impiedade inteligente, indiferença moral, e agressividade persistente. Nesses casos, o funcionamento “normal” seria o equivalente a uma distorção e mutilação de um ser humano – não importa quão modestamente se poderiam definir as qualidades humanas de um ser humano. Erich Fromm escreveu *The Sane Society*; o livro trata não da sociedade estabelecida, mas de uma sociedade futura, futuro, implicando que a sociedade estabelecida não é sã, mas insana. Não é o indivíduo que funciona normalmente, adequadamente e sadiamente como cidadão de uma sociedade doente – não é esse indivíduo ele mesmo doente? E uma sociedade doente não requereria um conceito antagônico de saúde mental, um meta-conceito designando (e preservando) qualidades mentais que são tornadas tabus, são aprisionadas ou distorcidas pela “sanidade” que predomina na sociedade doente? (Por exemplo, a saúde mental seria igual à capacidade de viver como um dissidente, para viver uma vida não ajustada).

Como uma tentativa de definição de “sociedade doente”, podemos dizer que uma sociedade está doente quando as suas instituições e relações básicas, a sua estrutura, são de tal forma que elas não permitem o uso do material disponível e recursos intelectuais para o melhor desenvolvimento e satisfação das necessidades individuais. Quanto maior a discrepância entre o potencial e as condições humanas reais, maior é a necessidade social para o que chamo de “mais-repressão”, isto é, a repressão não necessária em virtude do crescimento e preservação da civilização, mas pelo interesse em manter uma sociedade estabelecida. A mais-repressão introduz (por cima e além, ou melhor, por baixo dos conflitos sociais) novas

deformações e tensões nos indivíduos. Geralmente tratada pelo funcionamento normal do processo social, que garante o ajuste e submissão (medo de perda de emprego ou status, o ostracismo e assim por diante), nenhuma política coercitiva especial com respeito à mente é necessária. Mas, na sociedade afluyente contemporânea a discrepância entre os modos estabelecidos de existência e as reais possibilidades de liberdade humana é tão grande que, a fim de evitar uma explosão, a sociedade tem que assegurar uma coordenação mental mais efetiva dos indivíduos: nas suas dimensões inconsciente, bem como conscientes, a psique é aberta e submetida a manipulação e controle sistemático.

Quando falo da mais-repressão “necessária” para a manutenção de uma sociedade, ou da necessidade de manipulação e controle sistemático, não me refiro às necessidades sociais experienciadas individualmente e às políticas conscientemente postas em vigor: elas podem assim ser experienciadas e postas em vigor, ou não. Prefiro falar de tendências, forças que podem ser identificadas por uma análise da sociedade existente e que se afirmam mesmo que as pessoas que fazem as políticas públicas não estejam cientes delas. Elas expressam os requisitos do aparelho estabelecido de produção, distribuição e consumo – requisitos mentais, econômicos, técnicos e políticos que têm de ser cumpridos para garantir o funcionamento contínuo do aparelho do qual a população depende, e a função continuadora das relações sociais derivadas da organização desse aparelho. Essas tendências objetivas tornam-se manifestas nas tendências da economia, na mudança tecnológica, na política interna e externa de uma nação ou grupo de nações, e geram necessidades e objetivos supra-individuais comuns nas diferentes classes sociais, grupos de pressão e partidos. Nas condições normais de coesão social, as tendências objetivas substituem ou absorvem interesses e objetivos

individuais sem explodir a sociedade; no entanto, o interesse particular não é simplesmente determinado pelo universal: o primeiro tem um alcance próprio de liberdade, e contribui, de acordo com a sua posição social, para a formação do interesse geral – mas sem uma revolução, as necessidades particulares e objetivos vão continuar definidos pelas tendências objetivas predominantes. Marx acreditava que elas se afirmam “às costas” dos indivíduos; nas sociedades avançadas de hoje isso é verdade apenas com fortes reservas. A engenharia social, a gestão científica da empresa e das relações humanas, e a manipulação de necessidades instintivas são praticadas no nível de formulação de políticas que testemunham o grau de consciência dentro da cegueira geral.

Quanto à manipulação sistemática e controle da psique na sociedade industrial avançada: manipulação e controle para quê e por quem? Além de toda manipulação particular no interesse de certos negócios, políticas e lobbies – o propósito geral objetivo é conciliar o indivíduo com o modo de existência que sua sociedade lhe impõe. Devido ao alto grau de mais-repressão envolvidos em tal reconciliação, é necessário atingir um investimento libidinal da mercadoria que o indivíduo tem de comprar (ou vender), os serviços que ele tem para usar (ou executar), a diversão que ele tem para desfrutar, os símbolos de status que ele tem de transportar – necessário, porque a existência da sociedade depende da sua produção e consumo ininterrupto. Em outras palavras, as necessidades sociais devem tornar-se necessidades individuais, necessidades instintivas. E na medida em que a produtividade desta sociedade exige a produção em massa e consumo de massa, essas necessidades devem ser padronizadas, coordenadas e generalizadas. Certamente, esses controles não são uma conspiração, eles não são centralizados em qualquer agência ou grupo de agências (embora a tendência para a

centralização esteja ganhando força); eles são bastante difundidos pela sociedade, exercidos pelos vizinhos, pela comunidade, pelos grupos de pares, pelos meios de comunicação, pelas corporações e (talvez menos) por parte do governo. Mas eles são executados com a ajuda ou, na verdade, são tornados possíveis pela ciência, pelas ciências sociais e comportamentais e, especialmente, pela sociologia e psicologia. Como sociologia industrial e psicologia, ou, mais eufemisticamente, como “ciência das relações humanas”, estes esforços científicos tornaram-se uma ferramenta indispensável nas mãos dos poderes constituídos.

Estas breves observações sugerem a profundidade do ingresso da sociedade na psique, na medida em que a saúde mental, a normalidade, não é a do indivíduo, mas de sua sociedade. Tal harmonia entre o indivíduo e a sociedade seria altamente desejável se a sociedade oferecesse ao indivíduo as condições para a seu desenvolvimento como ser humano de acordo com as possibilidades disponíveis de liberdade, paz e felicidade (ou seja, em acordo com a possível liberação de seus instintos de vida), mas é altamente destrutivo para o indivíduo se essas condições não prevalecem. Onde elas não prevalecem, o indivíduo saudável e normal é um ser humano equipado com todas as qualidades que lhe permitem dar-se bem com os outros em sua sociedade, e essas mesmas qualidades são as marcas da repressão, as marcas de um ser humano mutilado, que colabora com sua própria repressão, com a contenção do potencial da liberdade individual e social, com a liberação da agressão. E essa situação não pode ser resolvida no quadro da terapia e da psicologia individual, nem no âmbito de qualquer psicologia – uma solução só pode ser considerada no nível político: na luta contra a sociedade. Certamente, a terapia poderia demonstrar essa situação e preparar o terreno mental para essa luta – mas a psiquiatria seria, assim, uma tarefa subversiva.

A questão agora é saber se as tensões na sociedade norte-americana contemporânea, na sociedade afluyente, sugerem a prevalência de condições essencialmente negativas para o desenvolvimento individual, no sentido que acabamos de discutir. Ou, para formular a questão em termos mais indicativos da abordagem que proponho: Será que essas tensões viciam a própria possibilidade de desenvolvimento individual “saudável” – saudável definido em termos de desenvolvimento ideal das faculdades intelectuais e emocionais? A questão exige uma resposta afirmativa, ou seja, esta sociedade vicia desenvolvimentos individuais, se as tensões predominantes estão relacionadas com a própria estrutura desta sociedade e se ativam em seus membros necessidades instintivas e satisfações que colocam os indivíduos contra si mesmos para que eles reproduzam e intensifiquem a sua própria repressão.

À primeira vista, as tensões em nossa sociedade parecem ser aquelas características de qualquer sociedade que se desenvolve sob o impacto de grandes mudanças tecnológicas: elas iniciam novos modos de trabalho e de lazer e afetam, assim, todas as relações sociais, e realizam uma transvaloração minuciosa de valores. Desde de que o trabalho físico tende a se tornar cada vez mais desnecessário e até mesmo um desperdício, já que o trabalho dos assalariados também se torna cada vez mais “automático” e o dos políticos e administradores cada vez mais questionável, o conteúdo tradicional da luta pela existência parece mais sem sentido e sem substância quanto mais se apresenta como necessidade desnecessária. Mas a alternativa futura, a saber, a possível abolição do trabalho (alienado) parece igualmente sem sentido, ou melhor, assustadora. E, de fato, se alguém visar essa alternativa como progresso e desenvolvimento do sistema *estabelecido*, então o deslocamento do conteúdo da vida ao tempo livre

sugere a imagem de um pesadelo: autorrealização massiva, divertimento, esporte em um espaço cada vez mais reduzido.

Mas a ameaça do “fantasma de automação” é ela mesma ideologia. Por um lado, serve à perpetuação e reprodução de empregos e ocupações tecnicamente obsoletas e desnecessárias (desemprego como condição normal, mesmo que confortável, parece pior do que o trabalho de rotina entorpecente); por outro lado, justifica e promove a educação e formação dos gestores e homens que organizam o lazer, ou seja, serve para prolongar e ampliar o controle e a manipulação.

O perigo real para o sistema estabelecido não é a abolição do trabalho, mas a possibilidade de trabalho não alienado como base da reprodução da sociedade. Não que as pessoas não sejam mais obrigadas a trabalhar, mas que elas possam ser compelidas a trabalhar para uma vida muito diferente e em relações muito diferentes, que possam ser dados objetivos e valores muito diferentes, que possam viver com uma moralidade muito diferente – esta é a “negação definitiva” do sistema estabelecido, a alternativa libertadora. Por exemplo, o trabalho socialmente necessário pode ser organizado para tais esforços como a reconstrução das cidades e municípios, a relocação dos locais de trabalho (de modo que as pessoas aprendam de novo como andar), a construção de indústrias que produzem bens sem obsolescência embutida, sem desperdício rentável e de má qualidade, e a sujeição do ambiente para as necessidades estéticas vitais do organismo. Certamente, traduzir essa possibilidade em realidade significaria eliminar o poder dos interesses dominantes que, pela sua própria função na sociedade, se opõem a um desenvolvimento que reduziria à iniciativa privada a um papel menor, que acabaria com a economia de mercado e com a política de preparação, expansão e intervenção militar – em outras palavras: um desenvolvimento que inverteria toda a tendência predominante. Há pouca evidência para tal

desenvolvimento. Nesse meio tempo, e com os meios novos e terrivelmente eficazes e totais fornecidos pelo progresso técnico, a população está física e mentalmente mobilizada contra esta eventualidade: eles devem continuar a luta pela existência em formas dolorosas, caras e obsoletas.

Esta é a verdadeira contradição que se traduz a partir da estrutura social na estrutura mental dos indivíduos. Ali, ela ativa e agrava tendências destrutivas que, em um modo quase sublimado, são tornadas socialmente úteis no comportamento dos indivíduos, tanto no nível privado quanto no nível político – no comportamento da nação como um todo. Energia destrutiva torna-se energia agressiva socialmente útil, e o comportamento agressivo impulsiona o crescimento – o crescimento do poder econômico, político e técnico. Assim como no empreendimento científico contemporâneo, também no empreendimento econômico e no da nação como um todo as realizações construtivas e destrutivas trabalham para a vida e trabalham para a morte, procriação e morte estão indissoluvelmente unidas. Restringir a exploração da energia nuclear significaria restringir seu potencial militar pacífico; a melhoria e proteção da vida aparecem como subprodutos do trabalho científico sobre o aniquilamento da vida; restringir a procriação também significaria restringir o potencial de mão de obra e do número potencial de clientes e consumidores. Agora, a transformação (mais ou menos sublimada) de energia destrutiva em agressiva (e, desse modo, construtiva) socialmente útil é, de acordo com Freud (em cuja teoria dos instintos baseio minha interpretação), um processo normal e indispensável. Isto é parte da mesma dinâmica pela qual a libido, energia erótica, é sublimada e faz-se socialmente útil; os dois impulsos opostos são forçados juntos e, unidos nesta dupla transformação, eles se tornam os veículos mentais e orgânicos da civilização. Mas não

importa o quão estreita e eficaz seja sua união, sua respectiva qualidade permanece inalterada e contrária: agressão ativa destruição que “objetiva” a morte, enquanto libido procura a preservação, proteção e melhoria de vida. Portanto, é somente enquanto trabalha a serviço de Eros que a destruição serve à civilização e ao indivíduo; Se a agressão torna-se mais forte do que o seu homólogo erótico, a tendência é invertida. Além disso, na concepção freudiana, a energia destrutiva não pode se tornar mais forte sem reduzir a energia erótica: o equilíbrio entre os dois impulsos primários é um equilíbrio quantitativo; a dinâmica instintiva é mecanicista, distribuindo um quantum de energia disponível entre os dois antagonistas.

Atualizei brevemente a concepção de Freud na medida em que vou usá-la para discutir a profundidade e o caráter das tensões predominantes na sociedade norte-americana. Sugiro que as tensões derivam da contradição básica entre as capacidades desta sociedade, que poderiam produzir essencialmente novas formas de liberdade equivalentes a uma subversão das instituições estabelecidas, por um lado, e o uso repressivo dessas capacidades, por outro. A contradição explode – e é, ao mesmo tempo “resolvida” e “contida” – na agressão onipresente nessa sociedade. Sua manifestação mais visível (mas nem por isso isolada) é a mobilização militar e seu efeito sobre o comportamento mental dos indivíduos, mas dentro do contexto da contradição básica, a agressividade é alimentada por muitas fontes. As seguintes parecem ser as mais importantes:

(1) *A desumanização do processo de produção e consumo.* O progresso técnico é idêntico à crescente eliminação de iniciativa pessoal, inclinação, gosto e necessidade do fornecimento de bens e serviços. Esta tendência é libertadora se os recursos e técnicas disponíveis são usados para libertar o indivíduo do trabalho e de lazer, que são necessários para a reprodução das instituições estabelecidas,

mas são parasitários, inúteis e desumanizantes em termos das capacidades técnicas e intelectuais existentes. A mesma tendência muitas vezes gratifica hostilidade.

(2) *As condições de aglomeração, barulho e exposição, característicos da sociedade de massas.* Como René Dubos afirmou, a necessidade de “calma, privacidade, independência, iniciativa e algum espaço aberto” não são “frescura ou luxo, mas constituem necessidades biológicas reais”. Sua falta fere a própria estrutura instintiva. Freud enfatizou o caráter “associal” de Eros – a sociedade de massa alcança uma ‘socialização exacerbada’ para qual o indivíduos reagem “com todos os tipos de frustrações, repressões, agressões e medos que logo se transformam em neuroses genuínas”.

Eu mencionei, como a mobilização social mais visível da agressividade, a militarização da sociedade afluyente. Esta mobilização vai muito além do projeto real de mão de obra e o crescimento da indústria armamentista: seus aspectos verdadeiramente totalitários se manifestam na mídia de massa diária que alimenta a “opinião pública”. A brutalização da linguagem e da imagem, a apresentação de assassinatos, queimas envenenamento e tortura infligidos às vítimas do massacre neocolonial é feita em um estilo de senso-comum, factual, às vezes cheio de humor, estilo esse que integra tais horrores com brincadeiras de adolescentes infratores, competições de futebol, acidentes, relatórios do mercado de ações e a previsão do tempo. Não se trata mais do heroísmo “clássico” da matança em nome do interesse nacional, mas sim de sua redução ao mesmo nível de eventos naturais e contingências da vida diária.

A consequência é uma “habituação psicológica à guerra” que é administrada a um povo protegido da realidade da guerra, um povo que, em virtude desse hábito, facilmente familiariza-se com as “taxas de assassinato”, uma vez que já está familiarizado com outras “taxas”

(tais como os de negócios ou do trânsito ou do desemprego). As pessoas estão condicionadas a viver “com os perigos, as brutalidades e as vítimas montantes da guerra no Vietnã, assim como elas aprendem gradualmente a viver com os riscos cotidianos das vítimas do tabagismo, da poluição atmosférica ou do trânsito”.¹ As fotos que aparecem nos cotidianos e revistas de circulação em massa, muitas vezes em cor agradável e brilhante, mostram fileiras de prisioneiros expostos ou enfileirados para “interrogatório”, crianças pequenas atrás de carros blindados arrastadas na poeira, mulheres mutiladas. As fotos não são nada novas (“essas coisas acontecem em uma guerra”), mas é o modo de exposição que faz a diferença: sua aparição no programa regular, em união com os comerciais, esportes, política local e relatos sobre o conjunto social. E a brutalidade do poder é ainda normalizada pela sua extensão para o automóvel amado: os fabricantes vendem um *Thunderbird*, *Fury*, *Tempest*, e a indústria do petróleo coloca “um tigre no seu tanque”.

No entanto, a linguagem administrada é rigidamente discriminatória: um vocabulário específico de ódio, ressentimento e difamação é reservado para a oposição às políticas agressivas e para o inimigo. O padrão se repete constantemente. Assim, quando os estudantes se manifestam contra a guerra, é uma “multidão” agregada por “defensores barbudos da liberdade sexual”, por moleques sujos, e por “arruaceiros e meninos de rua” que “vagabundeiam” nas ruas, enquanto a contra-manifestação consiste na reunião de cidadãos. No Vietnã, “violência comunista tipicamente criminosa” é perpetrada contra “operações estratégicas” americanas. Os Vermelhos têm a

1 I. Ziferstein no UCLA *Daily Bruin*, Los Angeles, 25 mai. 1966. Ver também: M. Grotjahn, “Some Dynamics of Unconscious and Symbolic Communication in Present-Day Television”. In: *The Psychoanalytic Study of Society*, III (org. W. Muensterberger e S. Axelrad). New York: International Universities Press, 1964, p. 356 ss., e *Psychiatric Aspects of the Prevention of Nuclear War*. New York: Group for the Advancement of Psychiatry, 1964, *passim*.

impertinência de lançar “um ataque furtivo” (presumivelmente eles deveriam anunciar de antemão e levá-lo a cabo a céu aberto); eles estão “fugindo de uma armadilha mortal” (presumivelmente eles deveriam ter ficado). Os Vietcongues atacam as barracas americanas “na calada da noite” e matam soldados americanos (presumivelmente, os americanos só atacam em plena luz do dia, não perturbam o sono do inimigo, e não matam meninos vietnamitas). O massacre de centenas de milhares de comunistas (na Indonésia) é chamado de “impressionante” – uma comparável “taxa de assassinatos” sofrida pelo outro lado dificilmente seria honrada com tal adjetivo. Para os chineses, a presença de tropas americanas no Leste da Ásia é uma ameaça a sua “ideologia”, enquanto que, presumivelmente, a presença de tropas chinesas na América Central ou do Sul seria uma ameaça real e não apenas ideológica para os Estados Unidos.

Os recursos de linguagem carregados de acordo com a receita orwelliana da identidade dos opostos: na boca do inimigo, a paz significa guerra e defesa é ataque, enquanto no lado justo, escalada é contenção, e bombardeio de saturação prepara para a paz. Organizada desta forma discriminatória, a linguagem designa a priori o inimigo como o mal em sua totalidade e em todas as suas ações e intenções.

Essa mobilização da agressividade não pode ser explicada pela magnitude da ameaça comunista: a imagem do inimigo ostensivo é inflada fora de qualquer proporção com a realidade. O que está em jogo é preferencialmente a contínua estabilidade e o crescimento de um sistema que é ameaçado por sua própria irracionalidade – pela base estreita em que a sua prosperidade repousa, pela desumanização demandada pelos seus afluentes parasitários e residuais. A guerra sem sentido é em si parte dessa irracionalidade e, portanto, da essência do sistema. O que pode ter sido um envolvimento menor no início, quase um acidente, uma contingência da política externa, tornou-se um caso

de teste para a produtividade, a competitividade e o prestígio do todo. Os bilhões de dólares gastos para o esforço de guerra são um estímulo (ou cura) político e econômico: uma grande maneira de absorver parte do excedente econômico e de manter as pessoas na linha. Uma derrota no Vietnã pode muito bem ser o sinal para outras guerras de libertação mais próximas de casa – e talvez até mesmo para a rebelião em casa.

Certamente, a utilização social da agressividade pertence à estrutura histórica da civilização e tem sido um poderoso veículo de progresso. No entanto, também aqui, há uma fase em que quantidade pode se transformar em qualidade e subverter o equilíbrio normal entre os dois instintos primários em favor da destruição. Mencionei o “fantasma da automação”. Na verdade o fantasma real para a sociedade afluyente é a possível redução do trabalho a um nível onde o organismo humano não precisa mais funcionar como instrumento de trabalho. O mero declínio quantitativo da força de trabalho humana milita contra a manutenção do modo de produção capitalista (assim como de todos os outros modos de produção exploradores). O sistema reage intensificando a produção de bens e serviços que não aumentam o consumo individual, ou o aumentam com luxo – luxos em face de pobreza persistente, mas luxos que são necessidades para ocupar uma força de trabalho suficiente para reproduzir as instituições econômicas e políticas estabelecidas. Na medida em que este tipo de trabalho aparece como supérfluo, sem sentido e desnecessário, mas ao mesmo tempo é necessário para ganhar a vida, a frustração é embutida na própria produtividade desta sociedade, e a agressividade é ativada. E na medida em que a sociedade em sua própria estrutura se torna agressiva, a estrutura mental de seus cidadãos ajusta-se: o indivíduo torna-se no mesmo momento e ao mesmo tempo mais agressivo e mais flexível e submisso, para que ele se submeta a uma sociedade

que, por virtude de sua riqueza e poder, satisfaz as suas necessidades instintivas mais profundas (e, no entanto, enormemente reprimidas). E essas necessidades instintivas, aparentemente, encontram sua reflexão libidinal nos representantes do povo. O presidente do Comitê das Forças Armadas do Senado dos Estados Unidos, o senador Russell da Geórgia, ficou impressionado por este fato. Ele é citado dizendo:

Há algo na preparação para a destruição que leva os homens a serem mais descuidados em gastar dinheiro do que seriam se estivessem direcionados para fins construtivos. Por que é assim, não sei; mas tenho observado, ao longo de um período de quase trinta anos no Senado, que há algo sobre a compra de armas para matar, destruir, aniquilar cidades, e obliterar grandes sistemas de transporte que leva os homens a não contar o custo do dólar tanto quanto eles fazem quando pensam sobre casas próprias e o cuidado com a saúde dos seres humanos.²

Já argumentei em outro lugar a questão de como se poderia medir e comparar historicamente a agressão prevalente em uma sociedade específica; em vez de reafirmar o caso, quero agora me concentrar em diferentes aspectos, sobre as formas específicas em que a agressão hoje é liberada e satisfeita.

O mais revelador, e aquele que distingue a nova forma das formas tradicionais, é o que chamo de *satisfação e agressão tecnológica* (*technological aggression and satisfaction*). O fenômeno é rapidamente descrito: o ato de agressão é materialmente executado por um mecanismo com um alto nível de automatismo, muito mais poderoso do que o ser humano individual que o coloca e mantém em movimento, e determina o seu fim ou alvo. O caso mais extremo é o foguete ou míssil; o exemplo mais ordinário é o automóvel. Isto significa que a energia, o poder ativado e consumado é a energia mecânica, elétrica ou nuclear de “coisas” ao invés da energia instintiva de um ser humano. Agressão é, por assim dizer, transferida a partir de

² Citado em *The Nation*, 25 ago. 1962, p. 65-66, em artigo do Senador William Proxmire.

um sujeito a um objeto, ou ao menos “mediada” por um objeto, e o alvo é destruído por uma coisa em vez de por uma pessoa. Esta mudança na relação entre a energia humana e material, e entre a parte física e mental de agressão (homem torna-se o sujeito e agente de agressão em virtude de sua faculdade mental, em vez de faculdades físicas) também deve afetar a dinâmica mental. Submeto uma hipótese que é sugerida pela lógica interna do processo: com a “delegação” de destruição para uma coisa, ou grupo e sistema de coisas mais ou menos automatizados, a satisfação instintiva da pessoa humana é “interrompida”, reduzida, frustrada, “supersublimada” [*supersublimated*]. E tal frustração contribui para a repetição e a escalada: aumento da violência, da velocidade, o alcance ampliado. Ao mesmo tempo, a responsabilidade pessoal, a consciência e o sentimento de culpa são enfraquecidos, ou melhor, tornam-se difusos, deslocados do contexto real em que a agressão foi cometida (por exemplo, bombardeios), e realocam-se a um contexto mais ou menos inócuo (indelicadeza, insuficiência sexual, etc.). Nesta reação, o efeito é também um enfraquecimento considerável do sentimento de culpa, e a defesa (ódio, ressentimento) também é redirecionada a partir do sujeito responsável real (o oficial comandante, o governo) para uma pessoa substituta: não fui eu, uma pessoa moral e fisicamente atuante, quem fez isso, mas a coisa, a máquina. A máquina: a palavra sugere que um aparato que consiste em seres humanos pode ser substituído pelo aparato mecânico: a burocracia, a administração, o partido ou organização é o agente responsável: Eu, o indivíduo, fui apenas instrumentalizado. E como um instrumento não pode, em qualquer sentido moral, ser responsável ou estar em um estado de culpa. Desta forma, mais uma barreira contra a agressão que a civilização tinha erguido em um processo longo e violento de disciplina é removida. E a expansão do capitalismo avançado torna-se envolvida numa dialética

psíquica fatal que participa e impulsiona sua dinâmica econômica e política: quanto mais poderosa e “tecnológica” a agressão se torna, menos ela está apta a satisfazer e pacificar os impulsos primários, e mais ela tende a repetição e a escalada.

Certamente, a utilização de instrumentos de agressão é tão antiga quanto a própria civilização, mas há uma diferença decisiva entre a agressão tecnológica e as formas mais primitivas. Estas últimas não apenas quantitativamente diferentes (mais fracas): que requeriam a ativação e *engajamento* do corpo até um grau muito mais alto do que os instrumentos automáticos ou semi-automáticos de agressão. A faca, a “marreta”, mesmo o revólver são muito mais “parte” do indivíduo que os utiliza e eles o relacionam mais proximamente com o seu alvo. Além disso, e mais importante, o seu uso, a menos que efetivamente sublimado e a serviço dos instintos de vida (como no caso do cirurgião, agregado familiar, etc.), é criminoso – crime individual – e, como tal, sujeito a punição severa. Em contraste, a agressão tecnológica não é um crime. O motorista em alta velocidade de um automóvel ou barco a motor não é chamado de assassino mesmo se ele o for; e, certamente, os engenheiros de lançamentos de mísseis não são.

A agressão tecnológica libera uma dinâmica mental que agrega as tendências destrutivas anti-eróticas, do complexo puritano. Os novos modos de agressão destroem sem ficar com as mãos sujas, o corpo sujo, a mente incriminada. O assassino continua limpo, tanto física quanto mentalmente. A pureza do seu trabalho mortal obtém sanção adicional se for dirigida contra o inimigo nacional no interesse nacional.

O artigo de capa (anônimo) da revista *Les Temps Modernes* (de janeiro de 1966) liga a guerra do Vietnã com a tradição puritana nos Estados Unidos. A imagem do inimigo é aquela de sujeira em suas

formas mais repugnantes; a selva imunda é o seu habitat natural, estripação e decapitação são as suas formas naturais de ação. Consequentemente, o incêndio de seu abrigo, o desfolhamento e o envenenamento de seus alimentos não são apenas operações estratégicas, mas também morais: a remoção de sujeira contagiosa, abrindo caminho para a ordem da justiça e da higiene política. E a purificação em massa da boa consciência de todas as inibições racionais leva à atrofia da última rebelião da sanidade contra o hospício: nenhuma sátira, nenhum ridículo acomete os moralistas que organizam e defendem o crime. Assim, um deles pode, sem se tornar motivo de chacota, louvar publicamente como “o maior desempenho na história da nossa nação” o fato histórico do país mais rico, mais poderoso e mais avançado do mundo lançar a força destrutiva da sua superioridade técnica em um dos países mais pobres, mais fracos e mais indefesos do mundo. O declínio da responsabilidade e da culpa, a sua absorção pelo aparelho técnico e político onipotente também tende a invalidar outros valores que deveriam conter e sublimar a agressão. Enquanto a militarização da sociedade continua a ser a manifestação mais visível e destrutiva dessa tendência, os seus efeitos menos ostensivos na dimensão cultural não devem ser minimizados. Um desses efeitos é a desintegração do valor da *verdade*. Os meios de comunicação desfrutam de uma grande falta de compromisso com a verdade, e de uma forma muito especial. O ponto não é que a mídia minta (“mentira” pressupõe compromisso com a verdade), eles preferem misturar verdade e meia-verdade com a omissão, reportagens factuais com comentários e avaliações, informações com publicidade e propaganda – tudo isso transformado em uma totalidade esmagadora através da editoração. As verdades editorialmente desagradáveis (e quantas das verdades mais decisivas não são desagradáveis?) retiram-se para as entrelinhas, ou se

escondem, ou se misturam harmoniosamente com absurdo, com o divertido, e as assim chamadas “histórias de interesse humano”. E o consumidor é prontamente inclinado a achar tudo isso muito natural – ele aceita isso mesmo que saiba mais. Agora, o compromisso com a verdade sempre foi precário, protegido por fortes ressalvas, suspenso ou suprimido – é apenas no contexto da ativação geral e democrática de agressividade que a desvalorização da verdade assume um significado especial. Pois a verdade é um valor em sentido estrito na medida em que serve a proteção e a melhoria da vida, como um guia na luta do homem com a natureza e consigo mesmo, com sua própria fraqueza e de sua própria destruição. Nesta função, a verdade é realmente uma questão dos instintos de vida sublimados, Eros, uma questão da inteligência tornando-se responsável e autônoma, esforçando-se para libertar a vida da dependência de forças indomáveis e repressivas. E com relação a esta função protetora e libertadora da verdade, sua desvalorização remove uma barreira eficaz contra a destruição.

O avanço da agressão sobre o domínio dos instintos de vida também desvaloriza a dimensão estética. Em *Eros e Civilização* tentei mostrar o componente erótico nesta dimensão. Não funcionais, ou seja, não comprometidos com o funcionamento de uma sociedade repressiva, os valores estéticos têm sido fortes protetores de Eros na civilização. A natureza é parte desta dimensão. Eros procura, em formas polimórficas, seu próprio mundo sensível de realização, seu próprio ambiente “natural”. Mas só em um mundo protegido – protegido do cotidiano de negócios, do ruído, das multidões, do desperdício, só assim ele pode satisfazer a necessidade biológica para a felicidade. As práticas comerciais agressivas que transformam até mesmo os espaços de proteção natural em meios para finalidades

comerciais e de entretenimento não apenas ofendem dessa forma a beleza – elas reprimem as necessidades biológicas.

Uma vez que estejamos de acordo em discutir a hipótese de que, nas sociedades industriais avançadas, uma mais-agressão é liberada em um comportamento em larga medida insuspeito e “normal”, poderemos observá-la mesmo em áreas que são muito distantes das manifestações mais familiares de agressão, por exemplo, no estilo de publicidade e de notícias praticado pelos meios de comunicação. Uma característica é a repetição permanente: o mesmo comercial com o mesmo texto ou imagem transmitida ou televisionada várias vezes; as mesmas frases e clichês lançados pelos fornecedores e fabricantes de informações repetidas vezes; os mesmos programas e plataformas professados pelos políticos repetidamente. Freud chegou ao seu conceito de instinto de morte no contexto de sua análise da “compulsão à repetição”: ele associava ao instinto de morte à busca por um estado de inércia completa, ausência de tensão, retornar ao útero, aniquilação. Hitler conhecia bem a função extrema da repetição: a maior mentira, muitas vezes repetida, será posta em prática e aceita como verdade. Mesmo em seu uso menos extremo, a repetição constante, imposta mais ou menos em um público cativo, pode ser destrutiva: destruir a autonomia mental, liberdade de pensamento e responsabilidade e impelir à inércia, à submissão, à rejeição de mudança. A sociedade estabelecida, mestra da repetição, torna-se o grande útero para os seus cidadãos. Certamente, esta estrada para inércia e esta redução de tensão é uma das principais e insatisfatórias formas de sublimação: ela não conduz a um nirvana de satisfação instintivo. No entanto, ela pode muito bem reduzir o estresse da inteligência, a dor e a tensão que acompanham a atividade mental autônoma –, assim, ela pode ser uma agressão efectiva contra a mente em suas funções socialmente perturbadoras, críticas.

Estas são hipóteses altamente especulativas sobre o caráter social e mentalmente fatal da agressão em nossa sociedade. Agressão é (na maioria dos casos) destrutividade socialmente útil – e ainda fatal por causa de seu escopo e caráter auto propulsor. A este respeito também, a agressividade é mal sublimada e não muito satisfeita. Se a teoria de Freud está correta e o impulso destrutivo busca a aniquilação da própria vida do indivíduo, não importando quantos ‘desvios’ ele tem que fazer em outras vidas e alvos, então podemos realmente falar de uma tendência suicida em uma escala verdadeiramente social, e o jogo nacional e internacional de destruição total pode muito bem ter encontrado uma base firme na estrutura instintiva dos indivíduos.

Texto original: MARCUSE, Herbert. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”. In: *Negations: Essays in Critical Theory*. London: Mayfly Books, 2009 [1968], p. 187-202.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.

O DESTINO HISTÓRICO DA DEMOCRACIA BURGUESA (1972-3)*

Herbert Marcuse

Tradução de Fernando Bee

As eleições de 1972 demonstraram, mais uma vez, e mais claramente do que antes, o destino histórico da democracia burguesa: sua transformação de uma sociedade dinâmica para uma estática, de uma sociedade liberal-progressista para uma reacionária-conservadora. Essa democracia se transformou no mais poderoso obstáculo à mudança – exceto à mudança para o pior. No caminho do livre mercado [*laissez-faire*] ao capitalismo monopolista e de Estado, a democracia burguesa marca, em sua forma atual, o estágio no qual somente duas alternativas parecem possíveis: o neofascismo em uma escala global ou a transição para o socialismo. O primeiro é o mais

* Escrito por volta de 1972-73, mas sem data exata, este é um texto não publicado que se encontra no arquivo de Marcuse em Frankfurt (#522.00). Douglas Kellner ressalta, em nota à edição americana, que o texto foi escrito sob a pressão da vitória de Richard Nixon sobre o candidato George McGovern, em 1972, e contém muitas das análises sobre as tendências antidemocráticas no contexto dos EUA na década de 1970 que foram publicadas no livro *Counterrevolution and Revolt* (1972). Por não ser um texto publicado e revisado por Marcuse, acrescentamos à tradução verbos e expressões sempre entre colchetes com o intuito de facilitar a leitura em português e, ao mesmo tempo, preservar a estrutura original do texto. [N.T.]

provável; ele não aboliria, mas somente intensificaria o sistema estabelecido e daria a ele outro sopro de vida – longo o suficiente para causar tudo a não ser a destruição irremediável.

O desenvolvimento regressivo da democracia burguesa, a sua autotransformação em um estado de polícia e de guerra, deve ser discutido no interior do quadro da política global dos EUA. Brevemente, a política governada pelo mito de uma conspiração comunista internacional (a Guerra Fria) chegou ao fim em 1972. As visitas de Nixon a Pequim e Moscou marcaram um momento decisivo (coincidente com uma nova mudança na política dos dois superpoderes comunistas? Isso foi sugerido por Nixon em *US News and World Report*, de junho de 1972). Essas visitas foram seguidas por um vasto rearranjo econômico, que abriu a URSS (e a China, em uma medida muito menos visível) às corporações e finanças dos EUA. O rearranjo político concorrente foi indicado pelos protestos verbais comunistas surpreendentemente fracos contra o bombardeio genocida ao Vietnã.

No mesmo exato momento, [apareceu] o agressivo fortalecimento militar e político da máquina de poder dos EUA e a organização fascista do progresso do “mundo livre” [*Free-World*] (Filipinas, Porto Rico). Mas *contra quem* se dirige essa fantástica mobilização de poder em escala mundial? Uma guerra global entre os superpoderes capitalistas e comunistas (que teria sido destrutiva para todos eles) está prevenida pelo mero interesse próprio na sobrevivência dos regimes estabelecidos em ambos os lados e pelo seu potencial “superdestrutivo”. Os ganhos a serem derivados do inflacionário fortalecimento contínuo da indústria de defesa nos países capitalistas e a resposta competitiva dada pelos países comunistas não parecem ser justificativas suficientes em vista dos custos do estado de guerra para o restante da economia nacional.

A resposta sugerida pelo uso atual dessa máquina de guerra é: a “segurança nacional” dos EUA está ameaçada pelos movimentos de libertação nacional ao redor do mundo. A resposta exige fortes qualificações:

1. A independência nacional dos antigos países coloniais não é *per se* uma barreira ao imperialismo, e neocolonialismo ainda é colonialismo; nem é a independência nacional incompatível com a dependência em relação ao capital estrangeiro (o caso da maioria dos países latino-americanos, países árabes, Burma, Tailândia, etc.) – pode ser até mesmo mais lucrativo do que o “colonialismo direto”.
2. Os movimentos de libertação nacional não são capazes de resistir ao uso pleno do poder militar dos EUA (incluindo armas nucleares “locais”) por qualquer que seja o período de tempo. *Vietnã não é uma exceção!* Nixon provavelmente estava certo quando declarou que “poderíamos acabar com o Vietnã do Norte em uma tarde”. E a tendência da política comunista sugere que tal destino do Vietnã *não* provocaria um conflito militar com o único poder comunista que poderia ser um adversário à altura dos EUA.

No entanto, os movimentos de libertação nacional constituem uma ameaça ao sistema capitalista global em dois aspectos (interrelacionados):

- a. Na medida em que a “teoria do dominó” está correta. Vitoriosa em um país estratégico, a revolução teria um efeito bola de neve com a subversão de regimes satélites em outros países – uma difusão forte demais para ser completamente controlada! Essa é a ameaça ao “espaço habitado” [*living space*] pelo capitalismo avançado: não meramente controle sobre matérias primas vitais, trabalho barato e etc., mas também sobre espaço, pessoas

e tempo. Em um sentido restrito, a economia do capitalismo de Estado monopolista é uma economia *política*. As necessidades econômicas prementes são “sobrepostas” pela necessidade a longo prazo de prevenir o crescimento do potencial comunista – não somente o poder soviético ou chinês, mas também as revoluções populares, *nativas*, na Europa ocidental e no Terceiro Mundo, uma revolução que poderia tornar a autodeterminação real e rejeitar todo status de satélite.

- b. Esse panorama histórico-mundial é o espectro que assombra a metrópole capitalista, onde a insanidade do sistema estabelecido começa a afetar o comportamento “normal” exigido para o funcionamento expandido, e continuado, do capitalismo – o comportamento no trabalho assim como no lazer.

O sistema reage eficazmente. A democracia burguesa está entregando para si uma base popular ampliada que apoia a liquidação dos vestígios do período liberal, a remoção do governo das mãos do controle popular, e que permite a busca da política imperialista. A velha senha [*Shibboleth*] da democracia: o governo do povo* e pelo povo (autogoverno) assume agora a forma de uma *identificação* em larga escala do povo com seus governantes – uma caricatura da soberania popular. Rousseau se virou de cabeça para baixo; a Vontade Geral está incorporada no governo, mais exatamente no seu braço executivo. Dissenso e oposição são livres até o ponto em que são administráveis.

Essa identificação, ela mesma uma conquista do capitalismo de Estado monopolista em seu mais alto nível (EUA), opera em uma dimensão profunda que sustenta o poder do sistema nos indivíduos: a democracia burguesa encontrou uma fundamentação instintiva afim

* Ao longo desta tradução a palavra *people* foi traduzida por povo e não por pessoas, que seria uma outra opção.

para o seu desenvolvimento regressivo e destrutivo. As seções seguintes irão discutir brevemente essa dinâmica.

O capitalismo avançado é caracterizado por uma extensão quantitativa e *qualitativa* de sua classe trabalhadora (ver capítulo 1 de *Contrarrevolução e revolta*). O denominador comum permanece a dependência do capital, a apropriação capitalista de tempo de trabalho não pago, a separação do controle dos meios de produção. Com a concentração monopolista do poder econômico, e com a extração do mais-valor [*surplus-value*] ampliada ao trabalho intelectual e “improdutivo” (no sentido do termo de Adam Smith), grandes estratos da classe média se tornaram classe trabalhadora – sem serem radicalizados e “proletarizados”. Somente nessa forma histórica nova a classe trabalhadora é a maioria da população, somente nessa forma a polarização capitalista da sociedade culmina em capital e trabalho, dominadores e dominados. E, ao mesmo tempo, a imensa população dependente, a classe dominada, fornece a base popular da democracia burguesa – reproduzindo essa democracia em sua estrutura repressiva.

Bonapartismo? Talvez, mas sem Bonaparte, sem o real ou falso ditador carismático. Em qualquer caso, a análise confronta-se com mudanças estruturais que militam contra o congelamento de seus conceitos em estágios prévios de desenvolvimento. A democracia burguesa mantém a estrutura de classe capitalista; ao mesmo tempo, a classe dominada, a população subjacente em sua maioria, torna-se o sujeito-objeto da política, da democracia: [ou seja, torna-se] o *povo*, “livre” no sentido e no interior dos limites do capitalismo, e nessa liberdade, reproduz sua servidão.

Essa dialética está refletida claramente na terminologia política da esquerda. Com a exceção de alguns grupos sectários: a ênfase, na teoria e na prática, muda da (tradicional) classe trabalhadora para o

“povo”: “poder ao povo”. Mas *quem é* o povo? No linguajar oficial, especialmente no legal, o povo é a soma total de cidadãos americanos (incluindo as classes dominantes), considerado como representados em e por instituições e organizações específicas (no sentido de: “O Povo contra X”). Esse certamente não é o significado de “poder ao povo”. Nem é, nesse *slogan*, “povo” coextensivo à “classe trabalhadora” em sentido restrito; ele inclui donas de casa, minorias raciais e nacionais, empregados, desempregados, em resumo, praticamente a inteira população subjacente.

Então, o conceito contém todos esses elementos: o povo pobre (*le peuple*), os súditos de um príncipe (governo monárquico ou republicano), cidadãos investidos de direitos e liberdades institucionalizadas, participando ou estando no governo. De fato, o conceito parece não ter um contrário, porque até mesmo os membros da classe dominante e do governo são contribuintes e eleitores – sujeitos ao estado de direito. E precisamente esse conceito amorfo reflete a realidade: as massas amorfas que hoje formam a base humana da democracia americana – o prenúncio de suas tendências reacionárias conservadoras e até mesmo neofascistas.

Primeiramente, os fatos que indicam a base popular da democracia nos EUA, as raízes de sua força tal como apareceram nas eleições de 1972 – [seriam] somente o clímax de uma tendência de longo alcance. Em eleições livres com sufrágio universal, o povo elegeu (não pela primeira vez!) um governo beligerante, engajado por longos anos em uma guerra que não é senão uma série de crimes sem precedentes contra a humanidade – um governo de representantes de grandes corporações (e de grandes sindicatos [*big labor*]!), um governo incapaz de (ou indisposto a) frear a inflação e eliminar o desemprego, um governo que está reduzindo o Estado de bem-estar social e a educação, um governo permeado pela corrupção, apoiado

por um Congresso que se reduziu a uma “máquina de aprovação” [yes-machine] (depois de uma crítica não muito séria). E esse governo foi eleito com uma votação considerável dos trabalhadores [*labor*] – tendo o povo rejeitado um candidato* que em medida alguma era um radical, um anti-capitalista que era um membro do *establishment*, mas que apresentou uma chance razoável de acabar com os crimes de guerra e de mitigar algumas desigualdades e injustiças gritantes. Em outras palavras: o povo esteve disposto (ninguém os forçou) a “comprar” a inflação e o desemprego, os crimes de guerra e a corrupção, um serviço de saúde grosseiramente inadequado, a contínua correria da existência cotidiana – por quê?

A resposta se apresenta facilmente: o PNB [Produto Nacional Bruto] está crescendo, o dinheiro ainda está entrando; ganha-se a vida muito melhor do que antes, pode-se viajar, se divertir. E, afinal de contas: se a alternativa é o socialismo, e se socialismo é o que existe na URSS e em seus satélites (e o que mais existe por aí além das noções irrealistas de alguns intelectuais), o capitalismo é imensamente preferível. Além do mais, o povo é manipulado, submetido à lavagem cerebral; a mídia, praticamente a sua única fonte de informação, reflete e expressa os interesses e as políticas do governo – ou senão aqueles do *establishment* capitalista, que não exclui o criticismo, dentro de certos limites. E a educação, quando há, é cada vez mais funcional: orientada para os empregos que serão ocupados e realizados: serviços recompensados pelo *establishment*.

A resposta faz sentido, mas não conta toda a história. O alto nível de vida é comprado ao preço de miséria, frustração e ressentimento suficientes; a insanidade do desperdício, das performances inumanas na linha montagem, e da perda de vidas e de

* Provavelmente Marcuse se refere ao candidato do Partido Democrata de 1972, George McGovern, que disputou a eleição contra o candidato do Partido Republicano, Richard Nixon. [N.T.]

membros em uma matança constante é óbvia demais para ser efetivamente reprimida. E a submissão à sinistra concentração de poder no governo demanda uma explicação precisamente em vista do fato de que ela ocorreu de uma maneira democrática, com direitos civis e liberdades institucionalizadas para a maioria da população.

Desse modo, é errado dizer que o povo não deve ser culpado, que ele é impotente para mudar as coisas, mesmo se quisesse. Será que o povo continuou, desde a introjeção, a determinar efetivamente a mente e o comportamento em face de sua evidente crueldade e obsolescência?

O povo *pode* fazer algo!

Por exemplo, ele pode votar contra a administração do estado de guerra; ele pode sair em massa para protestar e manifestar sua vontade como soberana. Ele é livre para obter informações não conformistas, não manipuladas e não censuradas (a tão chamada imprensa underground que de maneira alguma é tão underground assim; até mesmo algumas reportagens nos melhores jornais e TV's; mídia sustentada por ouvintes, etc.), mas parece que ele não quer, que ele não tem o desejo real, a *necessidade* de ler, ver ou ouvir algo que contradiga a verdade ou a falsidade aceitas.

Então, o povo vota livremente a favor de seus governantes, até quando não entra em questão a manutenção ou a aquisição de um emprego – ele *se identifica* com os seus governantes. E assim eles formam uma maioria completamente conservadora, que perpetua a si mesma no e através do processo eleitoral, que perpetua a classe dominante e a sua administração, e que frustra a oposição.

Aqui está o círculo vicioso da democracia burguesa de hoje: como não prevalece nenhuma situação revolucionária capaz de gerar uma práxis revolucionária, a esquerda radical tem de combinar e fortalecer sua estratégia *extra-parlamentar* com uma oposição

parlamentar. Mas um governo diferente somente pode ser eleito por uma maioria popular, e essa é uma maioria *conservadora*. Em outras palavras, no máximo, somente um representante do *establishment* (contudo, talvez, um representante com uma matriz mais liberal) teria chance de ser eleito – isto é, um mal menor (que poderá estabilizar ainda mais o *establishment*).

O espetáculo da reeleição de Nixon coloca-se como a epítome assustadora do período no qual se deu a autotransformação da democracia burguesa em neofascismo – o estágio mais avançado (até o momento!) do capitalismo de Estado monopolista. A identificação do povo com o sistema encontra sua expressão mais surpreendente entre a classe trabalhadora (do chão de fábrica [*blue collar*]). A maioria dos trabalhadores votaram por Nixon, pela discriminação racial, pelo abastecimento contínuo de suprimentos de guerra durante um ataque, pelo ódio contra “radicais”, resultando no espancamento brutal de manifestantes, pelo boicote dos navios de países nos quais os trabalhadores organizados rejeitam lidar com o carregamento de bombas americanas para o Vietnã – seria desastroso para a esquerda minimizar essas ações como “aberrações” não representativas ou atribuí-las ao poder da burocracia do sindicato. Elas são, antes, o tributo dos trabalhadores às forças sociais que ligam através de novas maneiras o povo ao sistema estabelecido, para além dos persistentes conflitos de classes.

Através de novas maneiras: porque a interação entre produção e destruição, liberdade e repressão, poder e submissão (isto é, a unidade dos opostos que permeia toda a sociedade capitalista hoje em dia), criou entre a população subjacente, com a ajuda de meios tecnológicos indisponíveis anteriormente, uma estrutura mental que responde e reflete as exigências do sistema. Nessa estrutura mental estão as profundas raízes individuais e instintivas da identificação da

maioria conformista com a agressão e a brutalidade institucionalizadas. Uma afinidade instintiva, ou, libidinal, liga, por debaixo de toda justificação racional, os sujeitos aos governantes.

A estrutura mental envolvida aqui é o *caráter sadomasoquista*. Erich Fromm, seguindo Freud, desenvolveu esse conceito em termos sociopsicológicos.¹

Na concepção do materialismo dialético, estamos lidando aqui com uma das “mediações” entre a infra- e a superestrutura, uma das maneiras pelas quais a estrutura social é reproduzida nos indivíduos. Uma afinidade prevalece entre o fascismo e o caráter sadomasoquista.²

É certo que a identificação instintiva é sempre, primeiramente, com pessoas e não com instituições, políticas e um sistema social. Em sua ênfase na “imagem” sensível, no “*sex appeal*” do líder político, o sistema americano dominou, de uma maneira terrivelmente efetiva, a dimensão profunda da submissão satisfatória que existe sob a dimensão política. As questões reais recuam frente à afirmação instintiva da imagem: o povo encontra a si mesmo em seu líder. Não é difícil imaginar, então, que não importa muito o que os líderes fazem no Vietnã, quais atrocidades sem precedentes são cometidas sob seus regimes; não importa muito se eles mentem ou se dizem a verdade, o que prometem e não cumprem; corrupção e fraude no mais alto nível do governo não causam muitos problemas... Todas essas coisas são somente a ampliação do que está acontecendo diariamente, do que é central a essa sociedade; se os políticos conseguem sair impunes, eles somente provam a sua proeza competitiva. Os crimes de

1 *Studien über Autorität und Familie* (org. Max Horkheimer). Paris: Alean, 1936, p. 77-136. Ver também E. Fromm, *Escape From Freedom*. New York: Rinehart and Co., 1941.

2 Ver T.W. Adorno, E. Frenkel-Brunswik et alli, *The Authoritarian Personality*. New York: Harper and Brothers, 1950, e os escritos de Wilhelm Reich sobre a psicologia de massa do fascismo.

administração são de fato crimes somente do “externo” ponto de vista *moral* – caso contrário, eles são exigências de segurança nacional, livre iniciativa, autopreservação, etc.

É digno de nota que os traços da “imagem” parecem mudar de acordo com o crescente desagrado com o sistema, com a brutalidade de suas realizações, com a substituição da hipocrisia por mentiras abertas e fraudes. O presidente, como chefe dessa corporação gigante na qual a nação é organizada, agora pode ser extremamente feio, sem charme ou *sex appeal*, mas cheio de proezas e moralidade de negócios.

É certo que o capitalismo sempre foi brutal, feio e criminoso, mas a presença de uma oposição forte e ativa obrigou uma certa restrição (ideológica) na propaganda dos reais métodos e objetivos capitalistas. É essa restrição ideológica (ela mesma ainda uma forma de moralidade) que agora foi abandonada.

No abandono das restrições civilizadas ao poder destrutivo, na liberação do governo de um compromisso com o bem e com o mal, nas qualidades submissa e “compreensiva” de um povo livre, estão em ação pulsões instintivas que ameaçam assumir uma força explosiva. Elas constituem uma grande síndrome do sadomasoquismo. Um sadismo quase total reina nos massacres americanos ao Vietnã, na ditadura de Saigon, mas também nos crimes que invadem a metrópole, na polícia, nas prisões e nas instituições mentais; na insana construção de prédios cada vez mais esbanjadores, nos esportes e etc. Com um grande componente masoquista, o sadomasoquismo transborda nos concertos de rock, onde uma audiência massiva sofre alegremente e orgasticamente a violência gratuita do barulho (“fuga da liberdade”, da política!). E a tolerância do povo é sadomasoquista – o “povo livre”: tolerância aos canalhas e aos maníacos que o governam.

Essa síndrome sadomasoquista pode ser perfeitamente racionalizada em termos de sua produtividade e poder. Mas assim como no caso do mecanismo de identificação (veja acima), aqui também a racionalidade aberta é gerada e fortificada pela dinâmica instintiva. Essa confluência torna a categoria psicológica em uma categoria política. Sadomasoquista é sempre um indivíduo e não uma sociedade, mas onde a síndrome individual é apresentada pelo comportamento da maior parte da sociedade, ela se torna uma síndrome social. Essa sociedade está entregue ao *Instinto de Morte* em uma de suas formas mais brutais. Frases tais como “morte das cidades”, “morte dos rios e lagos”, “desaparecimento das florestas” devem ser tomados *literalmente*.

Pois, de acordo com Freud, o Instinto de Morte opera através de um longo “desvio”: destruindo os outros antes de e enquanto está a se destruir. O desvio é encurtado na cultura das drogas [*drug culture*]: o que antes era um elemento da rebelião política, tornou-se, agora, divorciado da práxis política, suicídio gradual. A cultura americana ainda é descrita às vezes como uma “cultura de negação da morte” – nada pode estar mais longe da verdade. Ou, ainda, a neurótica negação da morte esconde o “entendimento” profundo da morte: sua impressionante celebração nas notícias de violência da mídia cotidiana, no índice de mortalidade do Vietnã, na defesa, como *ultima ratio*, da “solução final” (vamos matar todos eles!).

A terrível opção pela morte não para nem nos parentes mais próximos, os esposos e filhos. A mãe de três estudantes da Kent State University, que declarou (e divulgou para publicação) que seus filhos deveriam ser “mortos [*mowed down*]” se não obedecessem aos guardas (ver *Contrarrevolução e revolta*, p. 26 ss.), é provavelmente um caso extremo de loucura sadomasoquista. A senhora que é a antiga presidente da Liga Nacional de Famílias de Prisioneiros de Guerra

[*National League of Families of Prisoners of War*] provavelmente também é um caso extremo: ela aprovou a retomada do bombardeio integral ao Vietnã, apesar disso obviamente atrasar o retorno dos prisioneiros e aumentar os seus números. Mas a senhora preferiu isso em vez de se entregar ao que ela chamou de pressão para assinar um acordo de paz que teria trazido os prisioneiros de volta (*Los Angeles Times*, 20 dez. 1972). Ela não acreditava que sua declaração representava os sentimentos da maioria das famílias concernidas. Mas os casos extremos elucidam a norma: eles são divulgados publicamente, cobertos pela mídia – e não há nenhuma afronta, nenhuma explosão de repulsa e ódio; não há nenhuma violência para sufocar essa violência: pois essa opção pela morte é uma opção pela perpetuação do massacre – uma opção contra a paz e contra a esperança. É uma opção *política*.

No caminho para o fascismo, o capitalismo avançado lança mão da agressividade primária de maneira ampla. Consequentemente, a reversão dessa tendência envolveria um redirecionamento radical da agressividade. A luta contra o solo sadomasoquista da sociedade também é travada no nível instintivo; aqui ela não envolve a supressão, mas a contra-ativação da agressão. Sua supressão através da pregação do amor e da não violência cai nas mãos dos praticantes do ódio e da violência. Existem diferenças instintivas e “políticas” entre as manifestações de agressividade: o ódio ao mal, à opressão e à destruição fortalece o Instinto de Vida e enfraquece o Instinto de Morte, a estrutura sadomasoquista. Existe verdade na declaração de que quase sempre as pessoas erradas, isto é, aqueles que defendem a libertação, morrem prematuramente: o sistema de opressão tem suas raízes fisiológicas. O Marquês de Sade sabia disto: sob esse sistema, crueldade, injustiça e vício são recompensados invariavelmente, enquanto a virtude, a moralidade e a justiça são punidos

invariavelmente. Essa, e não a sua organização administrativa da sexualidade, é a sua mensagem. Podem muito bem existir condições sob as quais o ódio seja o único modo autêntico de amar.

Adorno escreve:

“Pode ser que nossa sociedade se desenvolveu a um extremo no qual a realidade do amor pode ser efetivamente expressada somente pelo ódio ao existente, onde qualquer evidência direta de amor serve somente para confirmar exatamente as mesmas condições que geram ódio”.³

Esse ódio libertador é o sinal da consciência libertada, sua impressão na estrutura instintiva. Tendo-se aprendido os fatos, tendo-se tornado aparente o porquê e o como eles se tornaram fatos e o que fizeram às pessoas, o caminho está aberto para a “instintualização” da razão, para a junção da racionalidade com o inconsciente. A necessidade instintiva, o desejo por liberdade, torna-se concreto como um *negativo*: desejo por libertação *de..*, por mudar o mundo. O mundo não pode ser mudado por amor (a humanidade ainda não aprendeu isto em 2000 anos), mas pode ser mudado pelo amor que se tornou ódio e que retornará a ser amor quando a luta for vencida. Ela ainda nunca foi vencida: não somente a força bruta, mas também o poder da ideologia é responsável pela derrota. Desde o Deus crucificado (Nietzsche reconheceu o horror desse símbolo), a adoração da morte, o *Einverständnis mit dem Tode* [o consentimento com a morte] se espalhou sobre a civilização: morte como uma recompensa, como entrada para a vida, pré-requisito da felicidade e da salvação. *L'amour fort comme la mort* [Amor forte como a morte]: a frase condensa a grande mentira que ajudou a disciplinar o povo na paciência, na obediência, na resistência. Essa ideologia tem sido

3 T. Adorno, “Social Science and Sociological Tendencies in Psychoanalysis” (1946), citado em M. Jay, *The Dialectical Imagination*. Boston: Little Brown, 1973, p. 161.

institucionalizada nas igrejas e nas escolas, transmitida na educação de geração para geração; ela permeia a democracia burguesa, ela ajuda, repetidamente, a prevenir e a “conter” a revolução.

A subversão dessa ideologia não pode ser alcançada através da educação no materialismo, no ateísmo e etc.; ela requer forças muito mais fortes. O que está em jogo é a *conquista do medo*, que é sempre medo de dor, sofrimento, perda. Aqui a ciência poderia se tornar efetiva, dando à humanidade madura controle sobre a morte: tornando-a fácil, sem dor. O resto poderia ser cuidado por um seguro de vida compreensivo e adequado.

Esses são alguns dos problemas extremos que confrontam a esquerda radical nesse período: eles operam em zonas que ainda não foram elucidadas ou incorporadas na teoria e na práxis. Voltemos ao problema mais sensível dentre os que estão em questão: a estratégia da esquerda.

A análise da integração capitalista muda a ênfase da *classe* para o “*povo*”, a população dependente como um todo. Na realidade, essa mudança não é mais do que ou outra coisa senão a redefinição do conceito de classe de acordo com o desenvolvimento do capitalismo; assim, a redefinição pode ser uma de longa duração. Então, a proposição de que o colapso será interno, a partir de dentro do sistema, permanece verdadeira (esse “dentro” inclui o Terceiro Mundo). E o processo de transição envolveria uma transformação radical da democracia burguesa *antes* da construção revolucionária do socialismo e *dentro* dos moldes de um capitalismo de Estado monopolista.

Essa transformação reduziria a maioria conservadora-conformista, mas de modo algum faria uma transição “parlamentar” para o socialismo. Tal possibilidade (se é que em algum momento ela já foi uma possibilidade nos países capitalistas avançados) não é senão

prevenida pelo poder técnico e totalmente armado controlado pela classe dominante. A transformação democrática somente pode conduzir até o ponto no qual o apoio popular ao sistema é reduzido a um tal grau que a oposição radical pode mobilizar sua própria base popular – o limiar da guerra civil.

As seções seguintes discutirão a questão se o capitalismo dos EUA gera as condições para tal desenvolvimento.

Deve-se novamente começar do zero. A estrutura de poder teve sucesso ao reduzir o movimento a meios de protesto menores e mais descreditados: manifestações, piquetes, e até mesmo cartas ao Editor, aos Congressistas, e telegramas para o Presidente! Humilhantes, ridículos e depressivos – mas eles contam: quanto maior é o número, a quantidade, é mais difícil desconsiderar esse tipo de protesto. Além do mais, as questões devem ser aguçadas e não canalizadas em controvérsias processuais e legais. Por exemplo, se os manifestantes contra os recrutadores da Marinha no campus estão sendo punidos, o protesto não deve ser contra o uso ou a violação de regulações (liberdade acadêmica, comportamento acadêmico) mas contra a ofensa, muito mais punível, por parte da Administração, em permitir, em primeiro lugar, recrutadores da Marinha no campus.

De maneira geral, a *guerra* deve ser o alvo primário: ela é a causa da inflação, da deterioração da educação e do bem-estar social, a cultura do crime. Rompendo toda a rede enganosa e diabólica de procedimentos e técnicas, o protesto tem de deixar claro que a presença das forças dos EUA na Indochina tem sido um ato de agressão desde o começo, e que a nação tem estado envolvida em uma série de crimes de guerra desde então. Foi um grande erro por parte do movimento antiguerra jogar o jogo do governo ao trabalhar pela soltura dos prisioneiros de guerra. O argumento: de que o inimigo estava disposto a fazer concessões em reconhecimento ao sentimento

antiguerra nos EUA, o que por sua vez induziria o governo dos EUA a fazer concessões, esse argumento julga de uma maneira completamente errada a força do estado de guerra e a brutalidade de sua administração.

A esquerda tem de perceber que o poder e a base popular [*mass base*] da classe governante jamais foi tão grande quanto é hoje nos EUA, e que [a classe governante] jamais esteve tão pronta para usar esse poder com todos os meios disponíveis. A libertação depende de uma luta revolucionária na qual a estrutura instintiva prevalecente passaria por uma transformação decisiva. A agressividade dominante não deve ser suprimida, mas direcionada contra os inimigos reais, incorporações tangíveis e visíveis do sistema capitalista – seus lacaios assim como seus mestres: no governo, na indústria, no exército, nas universidades, nas igrejas, etc. A ação deve ser [realizada] sem as características anais, sem a crueldade e o cinismo que são a prerrogativa do *establishment*. Tal ação irá seguir os limites exatos da legalidade onde quer que transcender esses limites seria contraproducente [*self-defeating*], e terá de ser preparada por um minucioso esclarecimento político da respectiva “comunidade” com o intuito de neutralizar sua hostilidade e indiferença.

As novas características históricas da democracia burguesa em sua forma mais avançada (nos EUA) são (a) a força de sua base popular, e (b) seu caráter militante reacionário. A base popular é fortificada por uma estrutura instintiva que reproduz o sistema capitalista nos indivíduos. A base inclui a grande maioria da classe trabalhadora. É claro que não é um desenvolvimento novo [o fato de que] a classe operária esteja “burguesificada” [*verbürgerlicht*]. Novas são as condições remotas sob as quais esse processo pode ser revertido, a falta de um partido trabalhador e de uma imprensa trabalhadora, a rejeição do socialismo até mesmo como um fim.

Quanto ao caráter político da democracia burguesa de hoje: essa democracia não confronta mais um poder feudal ou pós-feudal; ela conquistou, em sua inteireza, o exército, o serviço civil, as instituições educacionais. Como resultado, o parlamento foi reduzido a uma função menor. A monopolização da economia afirma-se na concentração de poder no braço executivo do governo. O autogoverno [*self-rule*] da burguesia está completo; no alinhamento da população por detrás desse governo [*rule*], a classe trabalhadora ainda ocupa uma posição de classe própria, contra a burguesia, mas enquanto uma classe *dentro* dessa sociedade – não transcendendo-a, não sendo sua “negação definitiva”. E a luta de classes não interfere com a brutal política imperialista: a solidariedade internacional da classe trabalhadora atingiu o índice mais baixo da história (de fato, o ponto zero), e o militante movimento antiguerra ainda está concentrado em grupos minoritários “marginais”.

Nesse estágio, o capitalismo mostra abertamente a sua própria essência: o crime que tem cometido contra a humanidade desde o começo. A exploração do homem pelo homem, e a perversão do humano em relações de mercadoria, a degradação do caráter e da organização do trabalho, o sistema de dominação, a destruição da natureza – todas essas qualidades não podem mais ser omitidas ou atenuadas pelas suas funções progressistas no desenvolvimento das forças produtivas. O desenvolvimento capitalista e o uso dessas forças, constantemente encorajadas pela exploração e pela desumanização, culminou na produtividade do assassinato – no assassinato do fraco e do pobre na Indochina: assassinato tecnológico, científico e automático que livra os assassinos de qualquer sentimento de culpa pessoal.

É como se agora o capitalismo se sentisse seguro para se livrar dos freios de sua destruição produtiva – freios legais, morais e

políticos (ou: como se o capitalismo não pudesse mais se dar ao luxo de manter tais freios). O sistema rasga o seu próprio véu, sua própria verificação. Em seu próprio comportamento ele demonstra diariamente a verdade da teoria marxiana. A terceira parte do *Anti-Dühring* de Engels e a análise de Lenin do imperialismo são mansas e contidas em comparação com a realidade. A união do grande capital e do Estado é a mais imediata e aberta: a noção de conflito entre interesses privados e governo público não é mais levada a sério, e, se necessário, é abolida por decreto administrativo.

Com o desaparecimento da distinção entre negócio, máfia e política, a corrupção tornou-se um termo sem significado. Quanto mais alto se está, mais protegido – “legitimado” pelo fato de que *está* muito alto.

Na democracia americana de hoje, o governo é por definição (porque foi eleito pelo povo e porque é o governo) imune à subversão, e está (pela mesma definição) protegido de qualquer crítica, a não ser da [crítica] verbal e de uma oposição congressista facilmente gerenciada. A separação entre pessoa e ofício [*office*] e o reconhecimento de um direito popular de resistência foram esquecidos (ideias tão centrais nas tradições Protestante e Puritana). O ofício sanciona o detentor do ofício e essa sanção não é afetada pelos seus feitos. O presidente é o presidente, e ele guarda o tabu que lhe é devido – se ele ordenou ou não o lançamento da bomba atômica ou o massacre do povo vietnamita. A mentalidade sadomasoquista de seus súditos fortifica o tabu.

E o direito à resistência: como exercido pelo *povo* soberano, resistência tem sido sempre um evento revolucionário, um fato em vez de um direito. O *direito* de resistência nunca foi garantido ao povo como um todo, agindo *en masse* [em massa]; ele sempre esteve investido somente em uma parte específica do povo, algum grupo,

conselho ou “Estado” considerado como “*representante*” do próprio povo: “magistrados”, parlamentos. Mas na democracia americana de hoje, até mesmo essa restrita resistência popular cessou de operar: com a atividade de “balanceamento” do Congresso concentrado no orçamento e no protesto verbal, com o ubíquo controle do poder pelo Executivo, a democracia burguesa não apresenta mais uma barreira efetiva ao fascismo.

Eu destaquei a função ambivalente dos direitos civis nessa democracia: eles têm de ser defendidos com todos os recursos disponíveis, apesar de eles também servirem ao governo profascista que os controla cada vez mais abertamente. Eu me refiro à *Tolerância Repressiva*: a situação piorou desde então. A noção de objetividade, tão central para a construção de uma sociedade civilizada, tem sido invalidada (talvez transformada em seu oposto) – não pelos radicais, os marxistas, etc., mas pelo próprio governo que os indícia. Ele toma medidas duras para forçar a mídia a ter programas “equilibrados”. Sob o disfarce da objetividade: censura rígida (operando, como tudo mais, via dinheiro: suspensão ou não renovação de licenças). Mas se qualquer redirecionamento do equilíbrio fosse necessário para alcançar objetividade, seria na direção oposta, isto é, tempo e espaço iguais para opiniões e informações *críticas* à e refutando aquelas que emanam do governo.

O governo pode se dar ao luxo de permitir a transmissão e a publicação de objetividade crítica, desde que essa última permaneça estritamente *quantitativa*: dez cartas afirmativas para o editor e dez negativas na mesma página, etc. A igualdade é enganosa, pois a opinião afirmativa, conformista, é multiplicada e fortificada pelo contexto como um todo: a maquiagem do jornal, o espaço privilegiado alocado para as declarações do governo e de porta-vozes, pressão vindicativa, o sentimento de comunidade.

Além do mais, nesse contexto, a objetividade na permissão de opinião promove agressividade, opressão e crime a tal ponto que se torna pública a exortação da violência mais ultrajante – a violência sadomasoquista enraizada no *establishment*. Não um esquerdista selvagem, não um ser humano, mas um *Mr. Flynn from Anaheim* pode escrever para o *Los Angeles Times* que seu “único arrependimento é que os Estados Unidos não concordou em usar armas nucleares contra o Vietnã do Norte”, e o jornal publica essa obscenidade (29 dez. 1972; quatro dias depois do Natal) porque também publica, na mesma página, o protesto. Um presidente sentado em segurança na Casa Branca mais protegida do planeta é chamado de “corajoso” por causa de sua ordem para bombardear, bombardear e bombardear pessoas fora de sua vida e de suas terras, e esse absurdo é impresso, porque, na mesma página, o mesmo presidente é culpado pela mesma razão.

Comparada com uma sociedade *neofascista*, definida em termos de uma “suspensão” dos direitos e liberdades civis, de uma supressão de toda oposição, da militarização e manipulação totalitária do povo, a democracia burguesa, mesmo em sua forma monopolista, ainda proporciona uma chance (a última chance?) para a transição ao socialismo, para a educação (na teoria e na prática) e a organização para preparar essa transição. A Nova Esquerda, portanto, vê-se frente à tarefa de defender essa democracia – defendê-la como o *mal menor*: menor do que o suicídio ou a supressão. E ela se vê frente à tarefa de defender essa democracia enquanto ataca suas fundações capitalistas, isto quer dizer, de separar as formas políticas do capitalismo de sua estrutura econômica. Uma tal separação desse tipo se torna possível pela relação dialética entre forma e conteúdo: a forma democrática-burguesa fica para trás em relação ao monopólio e à estrutura do capitalismo estatal, e assim preserva instituições conectadas a estágios

históricos anteriores, que estão sendo rapidamente superados. O capitalismo avançado está adequadamente equipado para acabar com essas instituições se e quando o conflito se tornar intolerável, enquanto a esquerda ainda for fraca demais para transformá-las em democracia socialista. Superar essa fraqueza requer o uso de instituições democráticas ao passo em que se combate as forças que, no interior da democracia, tornam o próprio povo o portador de tendências conservadoras, reacionárias e até mesmo neofascistas.

Usar a democracia burguesa para reduzir a sua base popular – essa com certeza não é uma estratégia nova. Mas hoje, a tarefa é infinitamente mais difícil porque (a) o impacto da escassez material como força revolucionária reduziu muito, e (b) o gerenciamento do ser humano atingiu uma profundidade sem precedentes. Consequentemente, a tomada de consciência deve proceder sobre uma base maior, para além da classe trabalhadora em sentido estrito, e deve ser um trabalho de *educação* para a efetiva transformação dos valores e objetivos que negariam o sistema estabelecido. Sob o capitalismo monopolista, tal educação política seria de fato trabalho de pequenos grupos não integrados, e de indivíduos!

Élites? Por que [usar] essa noção, que pertence ao equipamento de propaganda do *establishment* – uma denúncia de radicais odiados, em termos atrativos ao anti-intelectualismo do povo? Por que não, ao invés, o bom termo revolucionário “vanguarda” [?]. Tem sido sempre um pequeno grupo e tem sempre incluído “intelectuais”. E sua tarefa tem sido sempre a educação.

É certo que a chance de uma revolução socialista emerge na experiência da própria luta revolucionária, mas o ponto é que hoje em dia, nos EUA ao menos, na Alemanha, na Grã-Bretanha (isto é, nos países capitalistas mais avançados), a luta revolucionária deve ser primeiro gerada, criada, organizada. Isto requer a tradução das

condições objetivas em consciência política, consciência socialista. Não pode ser a tarefa de uma “*élite*” (por que substituir o bom conceito Leninista de “vanguarda” pelo de “*élite*”? Sucumbindo assim à propaganda do *establishment*?) de líderes auto-intitulados, mas sim de indivíduos e grupos de *todas* classes (*horribile dictu!* [horrível de se dizer!]) que, na sua confrontação com a sociedade, tiveram a experiência libertadora: no campus, nas ruas, nas lojas, nos guetos e que se tornaram militantes socialistas nessa confrontação. Eles sabem que as massas não são socialistas, e eles trabalham para despertar a consciência de seus companheiros homens e mulheres onde for que eles estiverem, e não somente entre os trabalhadores: educação política na teoria e na prática.

Isso responde uma questão: quem educa os educadores? A resposta é simples (uma vez que alguém tenha se libertado da viciosa propaganda anti-intelectual na formulação da questão). A resposta é: os *educados educam a si mesmos*. A teoria está lá, a tradição histórica e a experiência estão lá, as lições da luta revolucionária estão lá – elas podem ser aprendidas e comunicadas...

Hoje, o capitalismo impõe na educação política radical um novo foco e uma nova “*linguagem*”. Assim como nos países capitalistas avançados o impulso radical irá provavelmente se originar na dimensão existencial *além* da escassez material vital (privação), então a educação política terá de acentuar e articular essa dimensão. Isso significa que a necessidade de uma reorganização fundamental do trabalho manual e intelectual é acentuada por uma mudança “ideológica” correspondente: a educação deve se focar em questões “*culturais*”, *morais*, como armas políticas.

A minimização de questões morais (como “*meramente*” ideológicas) tornou-se um grande bloqueio no desenvolvimento da consciência política e um grande apoio ao prevalecimento da

moralidade capitalista. A menos que seus conteúdos políticos mais concretos tornem-se conscientes (depois de mais de um século de repressão na qual não poucos marxistas se juntaram à burguesia), a imagem do socialismo como uma sociedade qualitativamente melhor se tornará uma ideia pálida e abstrata, pela qual não se valerá a pena lutar. Isto não significa regredir do socialismo científico para o “utópico” ou “verdadeiro”, do materialismo dialético para o idealismo, mas, pelo contrário, significa recapturar a força total do materialismo dialético através do reconhecimento do conteúdo material das questões morais, sua substância política e seu potencial.

Qual é o conteúdo político das categorias morais?

Se os trabalhadores americanos *en masse* fizerem uma greve contra a guerra no Vietnã, eles o farão porque não são mais capazes de suportar a matança de um povo pobre que luta pela libertação e de suportar a destruição em larga escala de seu país. Essa solidariedade seria uma categoria *moral* traduzida em ação política. Ao mesmo tempo, tal ação, um tanto distante de seus efeitos na economia capitalista, iria quebrar a identificação do trabalhador com a classe dominante e os interesses dela – uma quebra que não é alcançada pela estratégia reformista do sindicato. Em suma: a erupção da moralidade socialista como uma força política. Outro exemplo: se as condições estabelecidas forem tais que certos eventos como a Rose Bowl Parade [a parada das Rosas] (com mais de um milhão de pessoas presentes!) simplesmente não possam acontecer enquanto a guerra contra os movimentos de libertação continue e os guetos ainda existam. Esse feito seria a moralidade se tornando força política, e a catexia política de um alvo que simboliza a epifania comercial da esfera erótica. Ao mesmo tempo, a supressão de uma mostra massiva da beleza em uma sociedade feia seria a ofensa moral radical contra a celebração da alegria acomodada a uma atmosfera de um matadouro.

Por outro lado, [vê-se] a moralidade capitalista do trabalho como uma força reacionária: em 1972, setores consideráveis dos trabalhos nos Estados altamente industriais dos EUA votaram pela reeleição de Nixon por causa de sua posição contra o transporte escolar por meio de ônibus [*school busing*].* “Parece que o trabalhador de colarinho azul do Michigan atingiu um ponto no qual ‘a escola que seu filho frequenta significa mais para ele do que o tamanho do seu holerite’” (*New York Times*, 10 out. 1972). Uma questão “cultural” superando questões materiais econômicas? É a *qualidade* da educação que preocupa esses trabalhadores ou é a moralidade racista que motiva a ação política? O resultado: uma outra contribuição para a estabilização do capitalismo em sua forma mais agressiva. A força política da moralidade assume uma nova forma histórica sob as condições do capitalismo monopolista: ela é mais profundamente enraizada e tem um potencial radical muito maior do que em estágios prévios do desenvolvimento social.

Quando o capitalismo livrou-se de seus freios ideológicos, o bem e o mal têm de se tornar novamente categorias políticas. “Se** ‘o povo não liga’ é porque ele há muito aprendeu que o Mundo Livre e a Livre Empresa [*Free Enterprise*] estão acima do bem e do mal, da verdade e da falsidade – desde que o sistema funcione...

Evidentemente a libertação do bem e do mal aumenta horivelmente o poder de uma sociedade que dispõe dos meios e recursos para afirmar os seus interesses autodefinidos. Agora, esses cobrem o mundo todo, o espaço interior e o sideral [*inner and outer*

* Nos EUA o *school busing* foi um sistema de transporte de alunos por meio de ônibus que tinha como intenção fazer com que alunos de lugares e raças diferentes estudassem juntos. Também é conhecido como *desegregation busing* e *forced busing*. [N.T.]

** Na edição em inglês desse texto, as aspas que são abertas nessa frase não fecham no final do período ou do parágrafo, por isso as mantivemos sem fechar. [N.T.]

space]. Aqui está o ponto de junção entre a economia política e a amoralidade existencial do sistema.

Nesse estágio, apoio popular contínuo ou tolerância ao capitalismo depende do “entendimento” de seus crimes monstruosos: o bem-estar material na metrópole se apoia no silêncio inumano da maioria conformista. O padrão de vida mais alto é com certeza um objetivo pelo qual vale a pena lutar. Nos países avançados, deve ser essencialmente redefinido nos termos da libertação humana; em termos bem materiais. Uma vida boa pode ser alcançada sem exploração e brutalização? Em terrenos práticos, assim como em teóricos, a resposta deve ser afirmativa. Mas um tal desenvolvimento pressupõe a revolução que está sendo suprimida – não somente pelo governo e pela classe dominante, mas também pelo povo se submetendo a eles.

Em acordo com a “extensão” do alvo da educação política dos trabalhadores para o “povo”, a Nova Esquerda nos EUA enfatizou a “*comunidade*” como o solo da educação política. O conceito de “comunidade” é ideológico: sugere uma identidade básica de interesses que atravessam a divisão de classe. No entanto, existem boas razões para esse “desvio” ideológico. Comunidades tais como as “vizinhanças” oferecem a oportunidade para alcançar as pessoas em seu ambiente diário, na concretude de suas vidas – depois do trabalho, mas também no trabalho (mulheres!). Além disso, a concentração nas comunidades contra-ataca a organização centralizada e burocrática da política do *establishment*, e a burocrática centralização partidária da oposição. Controle comunitário seria uma forma (preliminar) de auto-determinação e de controle “a partir de baixo”; como tal, poderia preceder e acompanhar o controle dos trabalhadores nas fábricas e no comércio, nos guetos, significaria um fortalecimento imediato do potencial político.

O *slogan* “controle de vizinhança” (como, por exemplo, propagado pela esquerda-liberal *Peace and Freedom* ou pelo *Peoples Party*) não é para substituir o “controle de trabalhadores” e nem é um *slogan* socialista; antes, é próprio a uma situação na qual a grande maioria das pessoas (incluindo os trabalhadores) é decididamente, e até mesmo militantemente, conservadora. Assim, surge a questão: controle de vizinhança por quem e para quê? Com a exceção dos guetos brancos e não-brancos, as vizinhanças refletem a estrutura liberal-conservadora; o trabalho político nessas comunidades deve começar a partir dessa estrutura.

Isso significa que o trabalho político começaria com a discussão e a decisão coletiva sobre problemas específicos que a comunidade enfrenta: escola, cuidado das crianças, alugueis, serviços públicos, ecologia, etc. Eles são, com certeza, assuntos “reformistas”, apolíticos [*unpolitical*], mas na medida em que o trabalho procede, cada um deles revelaria seu caráter político no interior do todo; também prestaria-se a tornar acessíveis informações não conformistas e desenvolver os núcleos de uma organização local. A organização da vizinhança nas comunidades de classe média-baixa iria também estabelecer uma relação pessoal entre residência e ocupação (comércio, escritório, fábrica).

Controle comunitário para quê? Nas comunidades ainda essencialmente conservadoras e conformistas, o autocontrole não significaria outro progresso senão, talvez, progresso em eficiência. Assim como o controle das fábricas pelos trabalhadores não significaria progresso em direção à radical mudança social e política, a não ser que exercido por homens e mulheres trabalhadores radicais, o mesmo ocorreria nas outras comunidades. Aqui também, a educação política tem de ser o primeiro passo em uma longa estrada rumo ao controle socialista, anticapitalista. O objetivo do controle é de fato a

“racionalização”, isto é, uma organização do trabalho e do lazer menos dispendiosa e destrutiva dos recursos humanos e naturais, mas precisamente esse objetivo só pode ser preservado por uma sensibilidade, imaginação e razão revolucionárias – caso contrário, permanecerá racionalização da falta de liberdade [*unfreedom*], um estágio mais alto no desenvolvimento do capitalismo. Racionalização e progresso no controle autônomo não tomam “automaticamente” as características do socialismo, do controle para a liberdade. A fim de ir além do ponto no qual elas transcendem o quadro capitalista e [ir] em direção a uma reorganização radical da vida, em outras palavras, onde elas adotam uma *qualidade* diferente de trabalho e de lazer, elas devem proceder sobre uma base humana qualitativamente diferente – expressão de um novo potencial humano.

A mesma relação estrutural entre os elementos qualitativos e quantitativos do processo de transição prevalece na comunidade que tem um papel decisivo na radicalização da sociedade integrada: a comunidade *estudentil*. A contracultura, a nova moralidade originada amplamente nesses grupos – eles contiveram uma diferença qualitativa. O que estava faltando desde o começo era a sua organização política adequada. A última foi impedida pelo culto da espontaneidade e do antiautoritarismo. Esforços admiráveis em uma organização de larga escala foram feitos: o seu ponto mais alto (na Convenção de Chicago em 1968) também foi o começo de seu declínio...

Também nesse contexto, o *Movimento de Libertação das Mulheres* é da mais alta importância – no exato grau em que se torna um movimento *político*. A negação dos valores e objetivos de uma sociedade patriarcal dominada por homens também é a negação de valores e objetivos do capitalismo – e isto no nível fisiológico, instintivo do indivíduo. Tenho sido acusado de sucumbir à imagem de

mulher feita pelo “macho chauvinista” ao atribuir a ela qualidades específicas que são efetivamente determinadas socialmente (ternura, suavidade, etc.). Agora me parece sem sentido separar, dessa maneira, qualidades determinadas socialmente e [qualidades] fisiológicas (“naturais”): no desenvolvimento histórico, as primeiras se aprofundam na fisiologia e se tornam “segunda natureza”. De qualquer modo, essas qualidades femininas se tornaram um *fato* e, como factuais, elas podem ser colocadas em uso político e social. Suprimi-las porque elas são historicamente determinadas seria sacrificar-se ao *establishment* masculino. Com certeza há a mulher agressiva, a “mãe devoradora” (assim como há o homem mole, o homem não-violento). O objetivo é libertar essas qualidades (masculino e feminino) que pertencem a uma sociedade melhor, uma sociedade sem exploração sexual ou de qualquer outro tipo – independentemente se essas qualidades são determinadas fisiologicamente ou socialmente.

Em toda revolução houve demandas “supra-revolucionárias” [*sur-revolutionary*] e forças que transcenderam os objetivos econômicos e políticos da atual práxis revolucionária. Na falta de um movimento de massa revolucionário, elas aparecem como historicamente prematuras. Hoje, esse é o caso em um sentido especialmente enfático. Condições e modos de vida que são supostamente, de maneira tradicional, os resultados e efeitos de uma revolução, agora precedem a revolução, e até mesmo aparecem como parte de sua causa nos países capitalistas avançados. Refiro-me àquela transformação de valores que visa subverter não somente a economia e a política capitalista, mas também a consciência, a moralidade e a estética estabelecidas – e não somente do capitalismo, mas também do modelo Soviético de socialismo.

Totalização da liberdade: quanto mais a produção capitalista “inunda” o mercado de bens e serviços improdutivos, menos racional

se torna a sujeição da liberdade à necessidade. O reino da necessidade tende a encolher e a se tornar co-existente com os requerimentos do sistema estabelecido e com as leis que governam a natureza (matéria).

Assim, não é um acidente que, nesse estágio da história, os *elementos transcendentais da teoria marxiana* estejam sendo retomados. As categorias econômicas contêm nelas mesmas o imperativo da libertação: é a pré-condição, em vez do resultado da análise. Essa coincidência interna do imperativo e da verdade científica é ela própria baseada em uma constelação objetiva, isto é, uma situação histórica onde o trabalho humano (intelectual e manual) criou as condições para a abolição da servidão e da opressão – objetivos que estão bloqueados somente pela organização capitalista da sociedade. O conteúdo transcendente das categorias econômicas define o conceito de exploração: o fato da exploração persistir mesmo se as necessidades materiais e culturais dos trabalhadores são mais ou menos satisfeitas, mesmo se ele não é mais o proletariado empobrecido do século XIX. Pois a substância da exploração é a negação da liberdade, é trabalhar (e viver) para manter e aumentar um sistema social cujo crescimento e riqueza dependem da degradação do ser humano. 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.

A primeira fase na subversão dessa condição seria a apropriação e o uso do mais tempo [*surplus time*] para a abolição da servidão: autodeterminação e auto-organização do trabalho socialmente necessário. A noção de que isso seria imaginável somente no mais alto grau do progresso tecnológico (automação!) não parecer ser mais sustentável. O desenvolvimento da economia política na China mostra uma modernização altamente descentralizada e autônoma dentro dos moldes de um plano geral. A esse respeito, o

problema não é a construção do socialismo “a partir de baixo”, mas em vez disso a constelação política global, isto é, a capacidade do super-poder americano e a sua prontidão para suprimir tal revolução.

Mais uma vez, a estrutura complexa do conceito marxiano de desenvolvimento capitalista deve ser enfatizada. As contradições internas se manifestam primariamente nas dificuldades econômicas agravantes, mas, por si mesmas, elas não irão levar ao colapso do sistema. A solução fascista ainda oferece uma alternativa à revolução. É verdade que nenhuma sociedade pode ser mantida pelo terror, mas uma sociedade (e precisamente uma sociedade altamente avançada tecnicamente) pode ser conduzida pelo terror *somado* à satisfação das necessidades para além e acima das necessidades de subsistência. O imperialismo americano ainda tem grandes mercados para conquistar: os movimentos de libertação da América Latina estão sendo derrubados por força bruta e os acordos comerciais com a URSS e a China prometem não somente ajudar ainda mais as finanças e a indústria dos EUA, mas também proteger os flancos europeus e asiáticos do imperialismo. Não há nada na teoria marxiana que exclua a possibilidade de tal desenvolvimento, e a força que é capaz de preveni-lo, sozinha, é a ação *política*.

No estágio do capitalismo de Estado monopolista, a política ganha precedência sobre a economia – também na estratégia da esquerda marxista. Tentei mostrar que, nos EUA, isso significa focalizar a teoria e a prática em alvos tais como a guerra, o *establishment* militar, o ataque da estrutura de poder à educação e ao bem-estar, o governo pela conspiração e pelos agentes secretos, a sujeição do legislativo e do judiciário ao braço executivo, a censura e a intimidação, o governo da Grande Mentira. E também a mobilização no nível ideológico: começar a lidar com a mentalidade sadomasoquista que sustenta a economia política do capitalismo.

Essa mudança na ênfase estratégica é motivada por uma noção de crise do capitalismo diferente daquela do conceito marxista tradicional. Eu a sugeri em termos de uma desintegração estrutural, enquanto a economia, em suas instituições, ainda opera: [trata-se de] uma desintegração moral, na prática diária do trabalho e [também] fora desse. Não revolução, mas revolta: por indivíduos e pequenos grupos, em todas as partes da sociedade; espontânea demais, isolada demais e até mesmo criminal demais para ser uma vanguarda; não socialistas, e despreparados para a organização política. Contra distorções viciadas, tem de ser reiterado que esse *não* é um *Lumpenproletariat*, não é “a ralé”, [não são] os desempregados, etc.: esse estrato inclui os trabalhadores empregados, de colarinho branco e azul, a intelligentsia, as mulheres, etc. Em virtude de sua posição e de sua mentalidade, ele pode *se tornar* político e núcleos da *organização* através de uma educação dolorosa e paciente.

Se essa tendência vier à fruição e tomar conta de uma boa parte da classe trabalhadora ampliada, [é porque] amadureceram as condições nas quais podem ocorrer a tomada de fábricas individuais e de comércios e a auto-organização do trabalho. Nesse ponto, também, a luta aberta contra as forças (a essa hora fascistas) está prestes a estourar. É inútil especular sobre o resultado, mas alguns poucos comentários gerais podem ser apropriados.

1. As chances da esquerda dependem da extensão de sua base popular. Isso é um truísmo, mas, por si mesma, a base popular não é uma barreira efetiva contra o fascismo. Na Alemanha, a maioria do povo não apoiava o nazismo antes de 1933. É precisamente uma característica essencial do fascismo ser capaz de cooperar com uma maioria não-fascista: por terror atual e “preventivo”, mas também por um sistema de manipulação, de satisfação, que retém a parafernália

- constitucional. O equilíbrio de poder depende da resolução e da capacidade das organizações políticas da esquerda de lutar com todos os meios disponíveis – organizações enraizadas em bases locais e regionais, mas coordenadas em um nível maior.
2. A noção de que o fascismo pode ser uma pré-condição histórica para o socialismo é uma ilusão fatal. Ela só contribuiu para enfraquecer e dividir a esquerda em um momento no qual uma forte frente unida era essencial.
 3. Nenhum poder estrangeiro lutaria efetivamente contra a ascensão do fascismo – nem poder estrangeiro algum apoiaria efetivamente e ativamente um movimento revolucionário. Razões: o medo de que tal intervenção possa levar a uma guerra global e a uma derrocada da estrutura de poder nos países interventores.
 4. O fascismo pode ser definido como uma organização totalitária da sociedade para a preservação e a expansão do capitalismo em uma situação na qual esse objetivo não seja mais alcançável pelo desenvolvimento normal do mercado. A principal ameaça ao capitalismo é dupla: a existência de uma forte oposição socialista-comunista em seu interior, e a constrição da acumulação de capital causada pela guerra perdida, uma depressão grave, etc. Nessa situação, a “solução” capitalista é buscada pela redução do nível salarial, destruindo o poder dos sindicatos, e embarcando em uma agressiva política imperialista. Essa solução requer a mobilização de uma população inteira por detrás do interesse nacional tal como definido pela classe dominante, a abolição do Estado de direito [*rule of law*], a emasculação do parlamento enquanto púlpito da oposição, militarização máxima, e o arquivamento, *de facto*, da ideologia democrática.

Agora, no desenvolvimento do capitalismo de Estado monopolista, essas condições emergem no curso do crescimento – com as seguintes modificações:

- As dificuldades crescentes da acumulação de capital e o estreitamento do mercado não aparecerem como resultado de uma guerra perdida ou de outras condições anormais, mas antes como o resultado de um aumento imenso na produtividade do trabalho e da constante superprodução, mesmo sob capacidade produtiva reduzida.
- A oposição contra a política econômica repressiva toma a forma de uma resistência de sindicatos contra a redução do nível salarial, e de uma resistência dos trabalhadores contra a exploração intensificada – não [toma a forma de] uma ameaça socialista ou comunista; por exemplo: EUA.
- O fascismo da Alemanha e da Itália foram derrotados na guerra global, [mas] *não* a partir de dentro. É altamente improvável que uma constelação similar surgirá se o fascismo estiver estabelecido no país capitalista mais avançado da era presente. O perigo da autodestruição é iminente demais.

As alternativas? No melhor caso, a esquerda estará suficientemente unida e suficientemente forte e militante para conter a onda fascista – o que significa: unir-se e organizar-se *agora*, enquanto um potencial antifascista ainda existe e tem alguma liberdade de movimento. Ou (e isto pode ser concomitante): a órbita comunista está reunida e preparada o suficiente para parar e contra-atacar a agressão imperialista *sem* uma guerra (nuclear) global. Ambas possibilidades ainda são realistas de alguma maneira.

Para a esquerda nos EUA, novamente enfatizo as tarefas imediatas:

- inundar os políticos, representantes, a mídia e seus patrocinadores com cartas e telegramas de protesto em cada instância de repressão e perseguição políticas, e em cada prolongamento da guerra;
- começar do zero novamente através da organização de manifestações, boicotes e piquetes;
- fornecer times de advogados capacitados para defender o acusado nas cortes (renunciando um julgamento “político” onde a atmosfera para tal não prevaleça!);
- coletar fundos para contra-instituições;
- trabalho educacional e organizacional nas bases locais, na comunidade, etc.

Texto original: MARCUSE, Herbert. “The Historical Fate of Bourgeois Democracy”. In: KELLNER, D. (org.). *Towards a Critical Theory of Society: Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 2. London & New York: Routledge, 2001, p. 163-186.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.

MARXISMO E FEMINISMO (1974)*

Herbert Marcuse

Tradução de Mariana Teixeira

Tomarei aqui a liberdade de começar e terminar com considerações um tanto pessoais. De início, apenas quero dizer que este foi o único convite para dar uma palestra que aceitei durante todo o ano acadêmico. A razão é muito simples. Acredito que o movimento de libertação das mulheres é talvez o movimento político mais importante e potencialmente mais radical de que dispomos, mesmo que a consciência desse fato ainda não tenha penetrado o movimento como um todo.

Explicação dos termos:

PRINCÍPIO DE REALIDADE

- a soma total das normas e valores que regem o comportamento em uma sociedade estabelecida, incorporados em suas instituições, relacionamentos, etc.

PRINCÍPIO DE DESEMPENHO

- um Princípio de Realidade baseado em eficiência e vigor no cumprimento de funções econômicas e aquisitivas competitivas.

* Conferência proferida por Marcuse na Universidade de Stanford em 7 de março de 1974. [N.T.]

EROS, em contraste com SEXUALIDADE

- sexualidade: pulsão parcial, energia libidinal confinada e concentrada nas zonas erógenas do corpo, principalmente sexualidade genital.
- Eros: energia libidinal em luta com a energia agressiva, buscando intensificação, gratificação e unificação da vida e do ambiente da vida: os Instintos* de Vida *versus* o Instinto de Morte (Freud).

REIFICAÇÃO, *VERDINGLICHUNG*

- a aparência dos seres humanos e das relações entre eles como objetos, coisas, e como relações entre objetos, coisas.

Agora, duas observações preliminares sobre a situação do movimento de libertação das mulheres, tal como o vejo. O movimento tem origem e opera no contexto da civilização patriarcal; segue-se daí que ele deve ser discutido inicialmente nos termos do *status* efetivo das mulheres na civilização dominada pelos homens.

Segundo, o movimento opera no contexto de uma sociedade de classes – eis o primeiro problema; as mulheres não são uma classe no sentido marxiano. A relação homem-mulher ultrapassa as divisões de classe, mas as necessidades e potencialidades imediatas das mulheres são, definitivamente, em grande medida condicionadas pela classe. No entanto, há boas razões pelas quais se deve discutir “mulher” como uma categoria geral oposta a “homem”. A saber, o longo processo histórico durante o qual as características sociais, mentais e mesmo fisiológicas das mulheres se desenvolveram diferentemente de, e em contraste com, as dos homens.

* Marcuse utiliza o termo *instinct*, e não *drive*. Por esse motivo, optamos por manter “instinto” em lugar de “pulsão”, atualmente a tradução para o português mais aceita do alemão *Trieb*, utilizado por Freud. [N.T.]

Aqui, cabe uma palavra sobre a questão de as características “femininas” serem socialmente condicionadas ou, de alguma forma, “naturais”, biológicas. Minha resposta é: para além das diferenças obviamente fisiológicas entre masculino e feminino, as características femininas são socialmente condicionadas. No entanto, o longo processo de milhares de anos de condicionamento social significa que elas podem se tornar uma “segunda natureza” que não é automaticamente alterada pelo estabelecimento de novas instituições sociais. Mesmo sob o socialismo pode haver discriminação contra as mulheres.

Na civilização patriarcal, as mulheres têm sido submetidas a um tipo específico de repressão, e seu desenvolvimento mental e físico foi canalizado em uma direção específica. Por estes motivos, um movimento independente de libertação das mulheres não é apenas justificado, mas também necessário. Os próprios objetivos desse movimento exigem, contudo, mudanças de tal magnitude na cultura material e intelectual que eles apenas podem ser alcançados por uma transformação no sistema social como um todo. Em virtude de sua própria dinâmica, o movimento está ligado à luta política pela revolução, pela liberdade de homens e mulheres. Isso porque sob e além da dicotomia masculino-feminino está o ser humano, comum ao masculino e ao feminino: o ser humano cuja libertação, cuja realização ainda está em jogo.

O movimento opera em dois níveis: primeiro, a luta pela plena igualdade econômica, social e cultural. Pergunta: tal igualdade econômica, social e cultural é alcançável dentro da estrutura capitalista? Voltarei a essa questão, mas quero propor uma hipótese preliminar: não há razões econômicas para que tal igualdade não seja alcançável dentro da estrutura capitalista, embora trate-se de um capitalismo amplamente modificado. Mas as potencialidades e

objetivos do movimento de libertação das mulheres vão muito além, em direção a regiões que nunca poderão ser alcançadas em uma estrutura capitalista, nem na estrutura de qualquer sociedade de classes. Sua realização exigiria um segundo estágio, no qual o movimento transcenderia a estrutura em que ele agora opera. Nesse estágio “além da igualdade”, a libertação implica a construção de uma sociedade regida por um Princípio de Realidade diferente, uma sociedade em que a dicotomia estabelecida entre masculino e feminino é superada nas relações sociais e individuais entre seres humanos.

Assim, no próprio movimento está contida a imagem não apenas de novas instituições sociais, mas também de uma mudança de consciência, de uma mudança nas necessidades instintivas de homens e mulheres, libertos das exigências de dominação e exploração. E esse é o potencial mais radical e subversivo do movimento. Significa não apenas um compromisso com o socialismo (a plena igualdade das mulheres sempre foi uma demanda socialista básica), mas o compromisso com uma forma específica de socialismo que foi chamada de “socialismo feminista”. Voltarei a esse conceito mais adiante.

O que está em jogo nessa transcendência é a negação dos valores exploratórios e repressivos da civilização patriarcal. O que está em jogo é a negação dos valores impostos e reproduzidos na sociedade pela dominação masculina. E essa subversão radical de valores nunca pode ser o mero subproduto de novas instituições sociais. Deve ter suas raízes nos homens e mulheres que constroem as novas instituições.

Qual é o significado dessa subversão de valores na transição para o socialismo? E, em segundo lugar, essa transição é, de alguma forma, a libertação e a ascensão de características *especificamente femininas* na escala social?

Começando com a primeira pergunta, eis os valores que regem a sociedade capitalista: produtividade lucrativa, assertividade, eficiência, competitividade; em outras palavras, o Princípio de Desempenho, o domínio da racionalidade funcional que discrimina as emoções, uma moralidade dual, a “ética do trabalho”, que significa para a grande maioria da população a condenação ao trabalho alienado e desumano, e a vontade de poder, a demonstração de força e de virilidade.

Agora, segundo Freud, essa hierarquia de valores expressa uma estrutura mental em que a energia agressiva primária tende a reduzir e a enfraquecer os instintos de vida, isto é, a energia erótica. De acordo com Freud, a tendência destrutiva na sociedade ganha ímpeto na medida em que a civilização exige uma repressão intensificada para manter a dominação diante das possibilidades cada vez mais realistas de libertação, e a repressão intensificada leva à ativação de um excedente [*surplus*] de agressividade e à sua canalização em uma agressão socialmente útil. Essa mobilização total da agressividade nos é muito familiar hoje: militarização, brutalização das forças da lei e da ordem, fusão entre sexualidade e violência, ataque direto aos Instintos de Vida em seus esforços para salvar o meio ambiente, ataque à legislação contra a poluição, e assim por diante.

Essas tendências estão enraizadas na própria infraestrutura do capitalismo avançado. O agravamento da crise econômica, os limites do imperialismo, a reprodução da sociedade estabelecida mediante o desperdício e a destruição cada vez mais se fazem sentir e exigem controles mais intensos e ampliados para manter a população na linha, controles e manipulações que penetram até as profundezas da estrutura mental, até o reino dos instintos mesmos. Agora, na medida em que hoje a totalização da agressividade e da repressão permeia toda a sociedade, a imagem do socialismo é modificada em um ponto

essencial. O socialismo, como uma sociedade *qualitativamente* diferente, deve incorporar a *antítese*, a negação determinada das necessidades e valores agressivos e repressivos do capitalismo como uma forma de cultura dominada pelos homens.

As condições objetivas para tal *antítese* e subversão de valores estão amadurecendo, e elas possibilitam a ascensão – pelo menos como fase transitória na reconstrução da sociedade – de características que foram atribuídas, na longa história da civilização patriarcal, ao feminino, e não ao masculino. Formuladas como a *antítese* das qualidades masculinas dominantes, tais qualidades femininas seriam a receptividade, a sensibilidade, a não-violência, a ternura, e assim por diante. Essas características aparecem, de fato, como o oposto da dominação e da exploração. No nível psicológico primário, pertenceriam ao domínio de Eros, expressariam a energia dos Instintos de Vida, contra o Instinto de Morte e a energia destrutiva. E surge aqui a pergunta: por que essas características protetoras da vida aparecem como características especificamente *femininas*? Por que as mesmas características não moldaram também as qualidades masculinas dominantes? Esse processo tem uma história de milhares de anos, durante os quais a defesa da sociedade estabelecida e de sua hierarquia dependia originalmente da força física e, assim, reduzia o papel da mulher, que era periodicamente incapacitada ao dar à luz e depois ter de cuidar dos filhos. A dominação masculina, uma vez estabelecida por esses motivos, se espalhou da esfera originalmente militar para outras instituições sociais e políticas. A mulher passou a ser considerada inferior, mais fraca, basicamente como suporte ou auxiliar do homem, como objeto sexual, como instrumento de reprodução. E só como trabalhadora ela teve uma forma de igualdade, uma igualdade repressiva, em relação ao homem. Seu corpo e sua mente foram reificados, tornaram-se objetos. E assim como o seu

desenvolvimento intelectual foi bloqueado, o mesmo aconteceu com o seu desenvolvimento erótico. A sexualidade foi objetificada como um meio para um fim: procriação ou prostituição.

Uma primeira contratendência tornou-se efetiva no início do período moderno, nos séculos XII e XIII, e, de maneira muito significativa, em contexto direto com os grandes e radicais movimentos heréticos dos cátaros e albigenses. Nesses séculos, foi proclamada a autonomia do amor, a autonomia da mulher, contrastando e contrabalançando a agressividade e a brutalidade masculinas. Amor romântico: estou perfeitamente ciente do fato de que esses termos se tornaram inteiramente pejorativos, especialmente dentro do movimento. Ainda assim, levo-os um pouco mais a sério e os tomo no contexto histórico em que esses desenvolvimentos devem ser tomados. Essa foi a primeira grande subversão da hierarquia de valores estabelecida: o primeiro grande protesto contra a hierarquia feudal e as lealdades nela estabelecidas, com sua repressão especificamente perniciosa da mulher.

Esse protesto, essa antítese era, decerto, em grande parte, ideológica e confinada à nobreza. Ela não foi, no entanto, totalmente ideológica. As normas sociais predominantes foram subvertidas nos famosos Tribunais do Amor, estabelecidos por Leonor da Aquitânia, onde o julgamento era praticamente sempre a favor dos amantes e contra o marido, o direito do amor suplantando o direito do senhor feudal. E alega-se que foi uma mulher que defendeu a última fortaleza dos albigenses contra os exércitos assassinos dos barões do norte.

Esses movimentos progressistas foram cruelmente suprimidos. Os frágeis primórdios do feminismo, em todo caso em uma frágil base de classe, foram destruídos. Não obstante, o papel da mulher mudou gradualmente no desenvolvimento da sociedade industrial. Sob o impacto do progresso técnico, a reprodução social depende cada vez

menos da força e do vigor físicos, seja na guerra, no processo material de produção ou no comércio. O resultado foi a exploração ampliada das mulheres como instrumentos de trabalho. O enfraquecimento da base social do domínio masculino não eliminou a perpetuação do domínio masculino pela nova classe dominante. A participação crescente das mulheres no processo de trabalho industrial, que minou os fundamentos materiais da hierarquia masculina, ampliou também tanto a base humana da exploração quanto o excedente de exploração da mulher como dona de casa, mãe, empregada doméstica, além de seu trabalho no processo de produção.

No entanto, o capitalismo avançado gradualmente criou as condições materiais para traduzir a ideologia das características femininas em realidade, as condições objetivas para transformar a fraqueza que estava ligada a elas em força, para transformar o objeto sexual em sujeito, e fazer do feminismo uma força política na luta contra o capitalismo, contra o Princípio de Desempenho. É em vista dessas perspectivas que Angela Davis fala da função revolucionária do feminino como antítese do Princípio de Desempenho em um artigo escrito em dezembro de 1971 na cadeia de Palo Alto, “Women and Capitalism”.

As principais condições que hoje emergem para tal desenvolvimento são:

- a atenuação do trabalho físico pesado;
- a redução do tempo de trabalho;
- a produção de roupas confortáveis e baratas;
- a liberalização da moralidade sexual;
- métodos de controle de natalidade;
- educação geral.

Esses fatores indicam a base social para a antítese ao Princípio de Desempenho, a emancipação da energia feminina, física e intelectual, na sociedade estabelecida. Mas, ao mesmo tempo, essa emancipação é capturada, manipulada e explorada por essa sociedade. Pois o capitalismo não pode permitir a ascensão das qualidades libidinais que colocariam em risco a ética de trabalho repressiva do Princípio de Desempenho e a constante reprodução dessa ética de trabalho pelos próprios indivíduos humanos. Nesse estágio, portanto, essas tendências liberadoras, em sua forma manipulada, fazem parte da reprodução do sistema estabelecido. Elas se tornaram valores de troca, que vendem o sistema e são vendidas pelo sistema. A sociedade de troca se completa com a comercialização do sexo: o corpo feminino não apenas como uma mercadoria, mas também um fator vital na realização da mais-valia. E a mulher trabalhadora continua, em número cada vez maior, a sofrer a dupla exploração como trabalhadora e dona de casa. Nessa forma, a reificação da mulher persiste de maneira particularmente eficaz. Como essa reificação pode ser dissolvida? Como a emancipação da mulher pode se tornar uma força decisiva na construção do socialismo como uma sociedade qualitativamente diferente?

Voltemos ao primeiro estágio do desenvolvimento desse movimento e tomemos a igualdade plena como alcançada. Como iguais na economia e na política do capitalismo, as mulheres devem compartilhar com os homens as características competitivas e agressivas necessárias para manter um emprego e nele progredir. Assim, o Princípio de Desempenho e a alienação que ele implica seriam mantidos e reproduzidos por um número maior de indivíduos. Para alcançar a igualdade, que é o pré-requisito absoluto da libertação, o movimento deve ser agressivo. Mas igualdade ainda não é liberdade. Apenas como sujeito econômico e político igualitário a mulher pode

reivindicar um papel de liderança na reconstrução radical da sociedade. Mas para além da igualdade, a libertação subverte a hierarquia estabelecida de necessidades – uma subversão de valores e normas que faria emergir uma sociedade governada por um novo Princípio de Realidade. E esse, a meu ver, é o potencial radical do *socialismo feminista*.

Socialismo feminista: falei de uma modificação necessária da noção de socialismo, porque acredito que no socialismo marxiano existem resíduos, elementos da continuação do Princípio de Desempenho e de seus valores. Vejo esses elementos, por exemplo, na ênfase no desenvolvimento cada vez mais efetivo das forças produtivas, na exploração cada vez mais produtiva da natureza, na separação do “reino da liberdade” do mundo do trabalho.

As potencialidades do socialismo hoje transcendem essa imagem. O socialismo, como um modo de vida qualitativamente diferente, usaria as forças produtivas não apenas para a redução do trabalho alienado e do tempo de trabalho, mas também para tornar a vida um fim em si mesmo, para o desenvolvimento dos sentidos e do intelecto para pacificar a agressividade, o desfrute do ser, a emancipação dos sentidos e do intelecto com relação à racionalidade da dominação: receptividade criativa *versus* produtividade repressiva.

Nesse contexto, a libertação da mulher de fato apareceria “como a antítese do Princípio de Desempenho”, como a função revolucionária da mulher na reconstrução da sociedade. Longe de estimular a submissão e a fraqueza, nessa reconstrução as características femininas ativariam a energia agressiva contra a dominação e a exploração. Elas operariam como necessidades e fins últimos na organização socialista da produção, na divisão social do trabalho, no estabelecimento de prioridades uma vez vencida a escassez. E assim, entrando na reconstrução da sociedade como um

todo, as características femininas deixariam de ser especificamente femininas, na medida em que seriam universalizadas na cultura socialista material e intelectual. A agressividade primária persistiria, como aconteceria em qualquer forma de sociedade, mas ela pode muito bem perder a qualidade especificamente masculina de dominação e exploração. O progresso técnico, o principal veículo da agressividade produtiva, seria libertado de suas feições capitalistas e canalizado para a destruição da repugnante destrutividade do capitalismo.

Acredito que há boas razões para chamar essa imagem da sociedade socialista de socialismo feminista: a mulher teria alcançado plena igualdade econômica, política e cultural no desenvolvimento integral de suas faculdades, e acima e além dessa igualdade, tanto as relações sociais como as pessoais seriam permeadas pela sensibilidade receptiva que, sob a dominação masculina, concentrava-se em grande parte na mulher: a antítese masculino-feminino teria então se transformado em uma síntese – a lendária ideia da *androginia*.

Direi algumas palavras sobre esse extremo de pensamento romântico (se se quiser) ou especulativo, que não acredito ser tão extremo nem tão especulativo.

Nenhum significado racional pode ser atribuído à ideia de androginia a não ser o da fusão, no indivíduo, das características mentais e somáticas que na civilização patriarcal foram desigualmente desenvolvidas em homens e mulheres, uma fusão na qual características femininas, anulando o domínio masculino, prevaleceriam sobre a sua repressão. Mas nenhuma medida de fusão andrógina jamais poderia abolir as diferenças naturais entre homens e mulheres como indivíduos. Toda alegria e toda tristeza estão enraizadas nessa diferença, nessa relação com o outro, de quem você quer se tornar parte, e que você quer que se torne parte de você, e que

nunca poderá e nunca se tornará parte de você. Assim, o socialismo feminista continuaria a ser permeado pelos conflitos decorrentes dessa condição, dos conflitos inerradicáveis de necessidades e valores, mas o caráter andrógino da sociedade poderia gradualmente diminuir a violência e a humilhação na resolução desses conflitos.

Para concluir: o movimento das mulheres ganhou importância política por causa das recentes mudanças no próprio modo de produção capitalista, que proporcionaram ao movimento uma nova base material. Relembro as principais características:

- o número crescente de mulheres empregadas no processo de produção;
- a forma cada vez mais técnica de produção, diminuindo gradativamente o uso de força física pesada de trabalho;
- a disseminação de uma forma-mercadoria *estética*: o apelo comercial sistemático à sensualidade, aos luxos; o deslocamento do poder de compra para bens e serviços prazerosos;
- a desintegração da família patriarcal por meio da “socialização” das crianças a partir de fora (meios de comunicação de massa, grupos de pares, etc.);
- a produtividade cada vez mais desperdiçadora e destrutiva do Princípio de Desempenho.

O feminismo é uma revolta contra o capitalismo decadente, contra a obsolescência histórica do modo de produção capitalista. Esse é o vínculo precário entre utopia e realidade: a base social para o movimento como uma força potencialmente radical e revolucionária está aí; este é o núcleo duro do sonho. Mas o capitalismo ainda é capaz de mantê-lo como sonho, de suprimir as forças transcendentais que lutam pela subversão dos valores inumanos de nossa civilização.

A luta ainda é uma luta política pela abolição dessas condições e, nessa luta, o movimento feminista desempenha um papel cada vez mais vital. Suas forças mentais e fisiológicas se afirmam na educação e na ação política, bem como na relação entre os indivíduos, no trabalho e no lazer. Destaquei que a libertação não pode ser esperada como um subproduto de novas instituições, que ela deve emergir nos próprios indivíduos. A libertação das mulheres começa em casa, antes de poder entrar na sociedade como um todo.

E esta é a minha consideração final de caráter pessoal. Pode-se interpretá-la, se se quiser, como uma declaração de rendição ou uma declaração de compromisso. Acredito que nós, homens, temos de pagar pelos pecados de uma civilização patriarcal e sua tirania de poder: as mulheres devem se tornar livres para determinar sua própria vida, não como esposa, mãe, amante ou namorada, mas como um ser humano individual. Esta será uma luta permeada de amargos conflitos, tormento e sofrimento (mental e físico). O exemplo mais familiar hoje, que ocorre repetidamente, é quando um homem e uma mulher têm ou podem conseguir emprego em lugares distantes um do outro, e naturalmente surge a questão: quem acompanha quem?

Um exemplo ainda mais sério: as relações eróticas conflitantes, que inevitavelmente surgirão no processo de libertação. Esses conflitos eróticos não podem ser resolvidos nem de maneira fácil e lúdica, nem pela força, nem estabelecendo relações de troca. Estas devem ser deixadas para a sociedade de trocas, à qual pertencem. O socialismo feminista terá de desenvolver sua moralidade própria, que será mais, e diferente, do mero cancelamento da moralidade burguesa.

A libertação das mulheres será um processo doloroso, mas acredito que será um estágio necessário e vital na transição para uma sociedade melhor para homens e mulheres.

Texto original: MARCUSE, Herbert. "Marxism and Feminism". *Women's Studies* 2 (3), 1974, p. 279-88.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.

A POLÍTICA DE HEIDEGGER: UMA ENTREVISTA COM HERBERT MARCUSE, POR FREDERICK OLAFSON (1977)

Herbert Marcuse e Frederick Olafson

Tradução de Fernando Bee

Frederick Olafson: Professor Marcuse, você é amplamente conhecido como um filósofo social e um marxista; mas acho que existem relativamente poucos que sabem que Martin Heidegger e a sua filosofia tiveram um papel considerável em sua trajetória intelectual. Talvez possamos começar simplesmente expondo os fatos básicos sobre aquele contato com Heidegger e com sua filosofia.

Herbert Marcuse: Aqui estão os fatos básico – li *Ser e tempo* quando o livro saiu em 1927 e depois de tê-lo lido, decidi voltar para Freiburg (onde obtive meu doutorado em 1922) com o intuito de trabalhar com Heidegger. Fiquei em Freiburg e trabalhei com Heidegger até dezembro de 1932, quando deixei a Alemanha poucos dias antes da ascensão de Hitler ao poder, e isto deu fim ao nosso relacionamento pessoal. Vi Heidegger novamente depois da guerra, acho que em 1946-7, na Floresta Negra, onde ele tinha a sua pequena casa. Tivemos uma conversa, que não foi exatamente muito amigável

e muito positiva, houve uma troca de cartas, e desde então não houve nenhuma comunicação entre nós.

Olafson: Seria justo dizer que durante o tempo em que estive em Freiburg, você aceitou as teses principais de *Ser e tempo* e que você foi, em algum sentido, durante aquele tempo, um heideggeriano? Ou já havia mesmo naquela época grandes restrições e reservas?

Marcuse: Devo dizer francamente que durante aquele tempo, digamos de 1928 até 1932, havia relativamente poucas reservas e relativamente poucas críticas de minha parte. Melhor seria dizer de *nossa* parte, porque naquele tempo Heidegger não era um problema pessoal, nem mesmo filosoficamente, mas um problema de uma grande parte da geração que estudou na Alemanha depois da primeira guerra mundial. Vimos em Heidegger o que havíamos visto primeiramente em Husserl, um novo começo, a primeira tentativa radical de colocar a filosofia sobre fundações realmente concretas – uma filosofia preocupada com a existência humana, com a condição humana e não meramente com ideias e princípios abstratos. Certamente partilhei isto com um número relativamente grande de pessoas da minha geração e é desnecessário dizer que o desapontamento com essa filosofia chegou por fim – acho que começou no início da década de 1930. Mas reexaminamos Heidegger completamente somente depois que sua associação com o nazismo se tornou conhecida.

Olafson: O que você achava, naquele período, do aspecto social da filosofia de Heidegger – suas implicações para vida política e social e para a ação? Você estava interessado nelas naquele período, você as notou no pensamento de Heidegger?

Marcuse: Eu estava muito interessado nisso durante aquele período, ao mesmo tempo escrevi artigos de análise marxista para o

órgão teórico dos socialistas alemães, *Die Gesellschaft* [A sociedade]. Então, certamente estava interessado e, primeiramente, como todos os outros, acreditei que poderia haver alguma combinação entre existencialismo e marxismo, precisamente por causa de sua insistência na análise concreta da existência humana efetiva, dos seres humanos e de seu mundo. Mas logo percebi que a concretude de Heidegger era em grande medida de mentira, uma falsa concretude, e que de fato sua filosofia era tão abstrata e tão apartada da realidade, e até mesmo evitava a realidade, quanto as filosofias que naquele tempo tinham dominado as universidades alemãs, isto é, uma vertente bastante atrofiada de neokantismo, neohegelianismo, neoidealismo, mas também positivismo.

Olafson: Como ele reagiu às esperanças que você teve por algum tipo de integração frutífera da filosofia dele com, digamos, uma filosofia social marxista?

Marcuse: Ele não reagiu. Veja, até onde posso falar, hoje ainda é questionável se Heidegger realmente já leu Marx, se já leu Lukács, tal como Lucien Goldmann sustenta. Tendo a não acreditar nisto. Ele pode ter dado uma olhada em Marx depois ou durante a segunda guerra mundial, mas não acho que ele tenha estudado Marx de maneira alguma.

Olafson: Há alguns comentários positivos sobre Marx nos escritos de Heidegger, indicando que ele não estava completamente...

Marcuse: Isto é interessante. Conheço somente um: a *Carta sobre o humanismo*.

Olafson: Sim.

Marcuse: Onde ele diz que a visão de Marx sobre a história excede todas as outras visões. Este é o único comentário. Sei que a

Carta foi escrita durante a ocupação francesa depois da Guerra Mundial, ainda não se sabia como as coisas se seguiriam, então não dou muito peso a este comentário.

Olafson: De maneira mais geral, como você vê a importância das análises fenomenológicas e ontológicas do tipo que Heidegger ofereceu em *Ser e tempo*, sua importância, quero dizer, para propósitos de análise social? Você deixou claro que o próprio Heidegger não estava interessado em desenvolvê-las nessa direção. Você acha que elas poderiam ter tido usos para além daqueles nos quais ele estava interessado?

Marcuse: No meu primeiro artigo (“Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”, de 1928), eu mesmo tentei combinar existencialismo e marxismo. *O ser e o nada* de Sartre é uma tentativa deste tipo em uma escala muito maior. Mas na medida em que Sartre se virou para o marxismo, ele superou seus escritos existencialistas e por fim se dissociou deles. Até mesmo ele não teve sucesso em reconciliar Marx e Heidegger. Quanto ao próprio Heidegger, ele parece usar sua análise existencial para fugir da realidade social em vez de ir em direção à ela.

Olafson: Você vê praticamente esse abandono do trabalho por parte de pessoas que talvez começaram com a ontologia e a fenomenologia, mas que seguiram para...

Marcuse: Sim.

Olafson: Para o marxismo. Você não vê um papel contínuo para este tipo de...

Marcuse: Não vejo. Veja, eu disse no começo, falei sobre a falsa concretude de Heidegger. Se você olha para os seus conceitos principais (vou utilizar os termos alemães porque ainda não estou

familiarizado com a tradução), *Dasein*, *das Man*, *Sein*, *Seiendes*, *Existenz*, eles são “maus” abstratos no sentido de que eles não são veículos conceituais para compreender a concretude real naquela que é aparente. Eles conduzem para longe. Por exemplo, *Dasein* é para Heidegger uma categoria sociologicamente e até mesmo biologicamente “neutra” (diferenças sexuais não existem!); a *Frage nach dem Sein* [pergunta pelo ser] permanece a questão nunca respondida mas sempre repetida; a distinção entre medo e angústia tende a transformar o medo muito real em uma angústia difusa e vaga. Até mesmo a sua categoria existencial mais concreta à primeira vista, a morte, é reconhecida como o fato bruto mais inexorável somente para ser transformada em uma *possibilidade* insuperável. O existencialismo de Heidegger é de fato um idealismo transcendental; comparado com ele, os últimos escritos de Husserl (e até suas *Investigações lógicas*) parecem saturados de concretude histórica.

Olafson: Isto deixa os teóricos sociais, então, com o materialismo ou o behaviorismo como um tipo de teoria operante da natureza humana? Considero que tanto Heidegger quanto Sartre têm tentado resistir a filosofias desse tipo. O abandono de elementos fenomenológicos e ontológicos na teoria social significa uma aceitação, de fato, do behaviorismo?

Marcuse: Não, não significa. Depende inteiramente do que se entende por ontologia. Se há uma ontologia que apesar de sua ênfase na historicidade, negligencia a história, joga fora a história e retorna a conceitos transcendentais estáticos, eu diria que esta filosofia não pode oferecer uma base conceitual para a teoria social e política.

Olafson: Deixe-me perguntar a você sobre esta referência à história. Esta é uma das coisas pelas quais Heidegger se interessava consideravelmente e há pelo menos dois capítulos em *Ser e tempo* que

lidam com a história. Aqui, é claro, o tratamento é nos termos do que Heidegger chamava de historicidade, o que significa que o tema é tratado nos termos de uma certa estrutura de existência humana individual (principalmente individual), isto é, da relação do indivíduo com o seu próprio passado, da maneira pela qual ele se coloca em uma tradição, da maneira pela qual ele modifica esta tradição ao mesmo momento em que ele a assume. Este trabalho parece ter, para você, um valor duradouro, ter um elemento de concretude?

Marcuse: Eu veria em seu conceito de historicidade a mesma concretude falsa ou falsificada, porque efetivamente nenhuma das condições materiais e culturais concretas, nenhuma das condições sociais e políticas concretas, condições que compõe a história, têm lugar em *Ser e tempo*. A história também está sujeitada à neutralização. Ele a converte em uma categoria existencial que é antes imune às condições materiais e mentais específicas que constituem o curso da história. Pode haver uma exceção: o interesse tardio de Heidegger (pode-se dizer: a preocupação) com a tecnologia e a técnica. *A Frage nach dem Sein* recua diante da *Frage nach der Technick* [a pergunta pela técnica]. Admito que não entendo muito desses escritos. Mais do que antes, é como se o nosso mundo somente pudesse ser compreendido na língua alemã (e uma, no entanto, estranha e tortuosa). Tenho a impressão de que os conceitos de Heidegger de tecnologia e de técnica são os últimos em uma longa série de neutralizações: eles são tratados como “forças em si mesmas”, removidas do contexto das relações de poder nas quais elas estão constituídas e que determinam seus usos e suas funções. Elas são reificadas, hipostasiadas como destino.

Olafson: Ele não teria usado a noção de historicidade como uma estrutura de existência pessoal em um sentido diferente? Não é importante para uma teoria social mostrar como um indivíduo se situa

em uma certa sociedade, em uma certa tradição? Não é importante que haja uma caracterização desta situação que não seja apenas dada no nível de forças e tendências relativamente impessoais, mas que mostre como o indivíduo se entrelaça nessas forças e tendências?

Marcuse: Certamente há uma necessidade para tal análise, mas é precisamente aí onde entram as condições concretas da história. Como o indivíduo se situa e se vê no capitalismo – em um tal estágio do capitalismo, sob o socialismo, como um membro desta ou daquela classe, e assim por diante? Esta dimensão inteira está ausente. É certo que o *Dasein* é constituído na historicidade, mas Heidegger foca nos indivíduos expurgados das injúrias veladas e não tão veladas de sua classe, de seu trabalho, de sua recreação, expurgados das injúrias que sofrem de sua sociedade. Não há um traço da rebelião diária, da luta por libertação. O *Man* (o alguém anônimo) não é um substituto para a realidade social.

Olafson: Heidegger vê os seres humanos individuais como preocupados acima de tudo com a perspectiva de sua morte individual, e isto supera todos os tipos de considerações sociais concretas que você mencionou. Você acredita que esta ênfase e esta falta de interesse no concreto e no social vêm de seu treinamento teológico ou de sua inclinação intelectual?

Marcuse: É bem possível que seu treinamento teológico rigoroso tenha algo a ver com isto. De qualquer modo, foi muito bom você ter trazido à tona a importância tremenda que a noção de morte tem em sua filosofia, pois acredito que seja um bom ponto de partida para discutir, pelo menos brevemente, a famosa questão: se o nazismo de Heidegger já era notável em sua filosofia antes de 1933. Agora, a partir da minha experiência pessoal, posso dizer que nem em suas aulas, nem em seus seminários, nem pessoalmente, houve qualquer

indício de sua simpatia pelo nazismo. Na verdade, política nunca era discutido – e até o fim ele falou muito bem dos dois judeus aos quais ele dedicou seus livros, Edmund Husserl e Max Scheler. Então, o seu nazismo declarado abertamente nos atingiu como uma surpresa total. Daí em diante, é claro, nos colocamos a questão: será que deixamos passar indicações e antecipações em *Ser e tempo* e em escritos relacionados? E fizemos uma observação interessante *ex post* (quero reforçar que é fácil fazer esta observação *ex post*): se você olhar para a sua visão da existência humana, do ser no mundo, você encontrará uma interpretação altamente repressiva, altamente opressiva. Hoje, passei novamente pelo índice de *Ser e tempo* e olhei as categorias principais nas quais ele vê as características essenciais da existência ou *Dasein*. Posso apenas ler para você e você verá o que quero dizer: “o falatório, a curiosidade, a ambiguidade, o decair e a dejeção, a preocupação, ser para a morte, angústia, temor, cotidiano” e assim por diante. Agora, isto dá uma ideia que representa bem os medos e as frustrações dos homens e das mulheres em uma sociedade repressiva – uma existência sem alegria: ofuscada pela morte e pela angústia; material humano para a personalidade autoritária. Por exemplo, é bastante sintomático que o amor esteja ausente de *Ser e tempo* – o único lugar no qual ele aparece é em uma nota de rodapé em um contexto teológico, junto com a fé, o pecado e o remorso. Agora vejo nesta filosofia, *ex post*, uma poderosa desvalorização da vida, uma derrogação da alegria, da sensualidade, da satisfação. E poderíamos ter pressentido isto na época, mas somente se tornou claro depois que a associação de Heidegger com o nazismo se tornou conhecida.

Olafson: Você acha que Heidegger, como um homem, era simplesmente politicamente ingênuo? Você acha que ele percebeu as implicações de sua colaboração com o Partido Nazista como Reitor da Universidade de Freiburg?

Marcuse: Bem, posso falar com uma certa autoridade, porque discuti isto com ele depois da guerra. Para preparar a minha resposta, deixe-me primeiramente ler a afirmação que ele fez, cito literalmente: “Não deixe princípios e ideias governarem o seu ser. Hoje, e no futuro, somente o próprio *Führer* é a realidade alemã e a sua lei”. Estas foram as próprias palavras de Heidegger em novembro de 1933. Este é um homem que declarava que ele era o herdeiro da grande tradição filosófica ocidental de Kant, Hegel e assim por diante – tudo isto estava agora descartado, normas, princípios e ideias são obsoletas quando o *Führer* impõe a lei e define a realidade – a realidade alemã. Conversei com ele sobre isto diversas vezes e ele admitiu que foi um “erro”; ele julgou Hitler e o nazismo incorretamente – quero acrescentar duas coisas em relação a isto, primeiramente, este é um dos erros que um filósofo não pode cometer. Ele certamente pode e comete vários, vários enganos, mas isto não é um erro e isto não é um engano, isto é efetivamente a traição à filosofia enquanto tal, e de tudo o que a filosofia defende. Em segundo lugar, ele admitiu, como eu disse, que foi um erro – mas aí ele deixou a questão de lado. Ele recusou (e acho que de alguma maneira vejo isto com um certo pesar), ele recusou qualquer tentativa de negar ou de declarar isto uma aberração, ou de sei lá o que, porque ele não queria estar na mesma categoria, como ele disse, de todos aqueles seus colegas que repentinamente não se lembravam mais o que haviam ensinado durante o regime nazista, que jamais apoiaram os nazistas, e declararam que, na verdade, eles nunca foram nazistas. Agora, no caso de Heidegger, até onde sei, ele abriu mão de qualquer identificação aberta com o nazismo, eu acho, em 1935 ou 1936. Ele não era mais Reitor da Universidade. Em outras palavras, a partir deste momento ele se retirou, mas para mim de maneira alguma isto anula a afirmação que ele fez. Na minha opinião, é irrelevante quando ou o porquê ele

retirou seu apoio entusiasta ao regime nazista – decisivo e relevante é o fato bruto de que ele fez a afirmação recém citada, que ele idolatrou Hitler, e que ele estimulou seus alunos a fazerem o mesmo. Se, “hoje e no futuro”, somente o próprio *Führer* é “a realidade alemã e a sua lei”, então a única filosofia que resta é a filosofia da abdicação, da rendição.

Olafson: Nas discussões com você ele deu alguma indicação das razões de sua renúncia, ou qual ele acreditava ter sido o “erro” do nazismo? Estou imaginando em particular se foi motivado por algo que alguém chamaria de consideração moral, ou...

Marcuse: Na verdade, lembro que ele nunca deu. Não, ele nunca deu. Certamente não era o anti-semitismo. Pelo que me lembro. Mas ele nunca deu, você tem toda razão. Acho que agora entendo por que ele se voltou contra a democracia pré-Hitler da República de Weimar – porque a vida sob a República de Weimar certamente não se conformava de maneira nenhuma com as suas categorias existenciais: a luta entre capitalismo e socialismo, travada quase diariamente nas ruas, no local de trabalho, com violência e com intelecto, a irrupção de uma literatura e de uma arte radicalmente rebelde – este mundo inteiro, completamente “existencial”, está fora do seu existencialismo.

Olafson: Há um conceito importante em *Ser e tempo* ao qual não aludimos, e esse é o conceito de autenticidade ou de *Eigentlichkeit*, um conceito que teve uma grande popularidade, acho, tanto antes como depois de Heidegger, implicando um certo relacionamento falso de alguém consigo mesmo e, por meio disso, um certo relacionamento falso de alguém com seus semelhantes e, suponho, com sua sociedade. Isto lhe soa como um conceito que tem alguma utilidade permanente, nos termos do desenvolvimento que Heidegger fez dele?

Marcuse: É um conceito interessante. Novamente, se me lembro da maneira como ele efetivamente define a autenticidade, as mesmas categorias me vêm à mente, as quais eu chamaria de categorias bastante opressivas e repressivas. O que é a autenticidade? Sobretudo, se me lembro bem, e por favor me corrija se eu não estiver certo, é a renúncia de todo o mundo dos outros, *Das Man*, não sei qual é a tradução em inglês...

Olafson: O alguém anônimo.

Marcuse: A autenticidade significaria então o retorno a si mesmo, à liberdade mais interior, e, a partir desta interioridade, decidir, determinar toda fase, toda situação, todo momento da existência. E os obstáculos muito reais a esta autonomia? O conteúdo, o objetivo, o Que [*What*] da decisão? Aqui também, a “neutralização” metódica: o contexto social e empírico da decisão e de suas consequências é “colocado entre parênteses”. A questão principal é decidir e agir de acordo com a sua decisão. Se a decisão é ou não é em si mesma e em seus objetivos moralmente e humanamente positiva ou não, é de menor importância.

Olafson: Há um outro lado deste conceito – concordo com o que você tem dito sobre este lado – mas há um outro lado no qual Heidegger trata a inautenticidade como um tipo de tentativa profunda feita pelos seres humanos para apresentarem-se a si mesmos em um forma que suprime ou bloqueie o elemento da decisão, o elemento da responsabilidade por si, que os incorpore em algum tipo de entidade maior, seja ela física ou social, e assim os alivie da necessidade de decidir. Isto carrega (me parece, talvez eu esteja errado) alguma analogia com coisas que você tem dito sobre as tendências na sociedade tecnológica moderna.

Marcuse: Sim, certamente não negaria que a autenticidade, em um sentido menos opressivo, está se tornando cada vez mais difícil na sociedade avançada de hoje, mas me parece que mesmo em um sentido positivo, a autenticidade é ofuscada pela morte, por toda a interpretação da existência como ser para a morte, e pela incorporação da morte em cada hora e em cada minuto de sua vida. Mais uma vez, vejo isto como uma noção altamente opressiva, que de alguma maneira serve bem para justificar a ênfase do fascismo e do nazismo no sacrifício, sacrifício *per se*, como um fim em si mesmo. Acho que há uma frase famosa de Ernst Jünger, o escritor nazista, que fala da necessidade do sacrifício “*am Rande des Nichts oder am Rande des Abgrunds*” – “na beira do precipício, ou na beira do nada”. Em outras palavras, um sacrifício que é bom porque é um sacrifício, e porque é livremente escolhido, ou supostamente livremente escolhido, pelo indivíduo. A noção de Heidegger remonta ao grito de guerra dos futuristas fascistas: *Eviva la Muerte*.

Olafson: Você mencionou o nome do Sartre há pouco, e eu gostaria de voltar-me agora, se puder, para a relação entre Heidegger e Sartre. Como você mesmo destacou, eu acho, às vezes – que *O ser e o nada* de Sartre é profundamente dependente de *Ser e tempo* de Heidegger como, é claro, de outros trabalhos da tradição alemã, tal como *A fenomenologia do espírito*. Por outro lado, a partir da perspectiva de seu pensamento tardio, Heidegger repudiou qualquer sugestão de um base comum entre essas duas filosofias, ou entre essas duas posições. E isso, com certeza, tem sido contestado por outros. Como você vê esse problema da relação entre Heidegger e Sartre, e a relação de Heidegger com todo o fenômeno mais abrangente do existencialismo no período pós-guerra?

Marcuse: Bem, é uma questão complexa e eu sou capaz de responder somente uma pequena parte dela. Acredito que há uma

base comum entre Sartre e Heidegger, que é a análise existencial, mas aí a base comum se acaba. Eu seria injusto com Sartre se a prolongasse para além deste ponto. Mesmo *O ser e o nada* já é muito mais concreto do que Heidegger jamais chegou a ser. Relações eróticas, amor, ódio, tudo isto – o corpo, não somente como um objeto fenomenológico abstrato, mas o corpo como é sensualmente experienciado, tem um papel considerável em Sartre – tudo isto está a quilômetros de distância da própria análise de Heidegger, e, na medida em que Sartre desenvolveu sua filosofia, ele superou os elementos que ainda o ligavam ao existencialismo e elaborou uma filosofia e uma análise marxista.

Olafson: A *Crítica da razão dialética* não lhe parece ainda como uma versão muito idiossincrática do marxismo, ainda marcado de maneira importante pelo pensamento mais antigo de Sartre?

Marcuse: É importante e, novamente, isso contém elementos de verdade, mas não sei se você pode realmente incorporá-los no seu trabalho mais antigo, e não acompanhei seu trabalho mais recente adequadamente, então não teria como saber.

Olafson: A questão interessante que surge, é claro que em conexão com isto, é sobre qual seria o lugar de Heidegger na história da filosofia ocidental assim concebida, porque, tal como você esteve dizendo, pareceu para muitos que *Ser e tempo* foi um aperto final no parafuso transcendental, por assim dizer, e que ele permaneceria então na mesma tradição das pessoas que pareceu criticar tão incisivamente.

Marcuse: No contexto específico da história da filosofia, isto pode ser verdade. No contexto político maior, pode-se dizer que o idealismo alemão chega ao fim com a construção do Estado nazista. Citando Carl Schmitt: “Em 30 de janeiro de 1933, Hegel morreu”.

Olafson: E ainda assim a filosofia de Heidegger desfrutou de um prestígio enorme na Alemanha no período pós-guerra. Acho que isto está começando a diminuir um pouco...

Marcuse: É verdade.

Olafson: ... ou tem diminuído na última década, e suponho que foi mais a sua filosofia tardia do que a filosofia de *Ser e tempo* que formou a base para este renascimento do interesse em Heidegger. Você tem algumas impressões sobre a influência dele na vida intelectual alemã no período pós-guerra?

Marcuse: Somente sei, tal como você disse, que no momento ela foi reduzida consideravelmente. Houve um interesse grande em Heidegger por bastante tempo depois da guerra, e acho que você está correto, foi principalmente pelo trabalho tardio e não pelo de juventude.

Olafson: Theodor Adorno, um antigo colega seu, caracterizou esta influência em termos altamente críticos.

Marcuse: Sim.

Olafson: Como uma glorificação do princípio de heteronomia, que considero significar essencialmente algum tipo de princípio de autoridade externa. Se isto for verdade, então há um tipo de paradoxo no fato de que uma filosofia da vontade e da autoafirmação, da autenticidade, transformou-se em uma base ideológica para uma orientação social essencialmente heterônoma e autoritária.

Marcuse: Sim, mas como discutimos, acho que você pode encontrar as raízes deste autoritarismo (mais uma vez *ex post*) em *Ser e tempo*, e a heteronomia pode não ser somente aquela das autoridades e dos poderes externos, mas também, por exemplo, a

heteronomia exercida pela morte sobre a vida. Acho que Adorno também tinha isto em mente quando fala isso.

Olafson: Você acha que Hegel está morto, que a clássica filosofia alemã está efetivamente em seu fim? Podem haver continuadores, mais bem-sucedidos do que Heidegger?

Marcuse: Você quer dizer a tradição do idealismo alemão?

Olafson: Quero dizer, se ainda é possível para filosofias vivas se basearem nos grandes autores clássicos, Hegel e Kant, seja através de uma revisão ou de outro modo? Eles ainda são fontes vivas de inspiração filosófica?

Marcuse: Eu diria definitivamente que sim. E diria definitivamente que uma das provas é a existência e o desenvolvimento continuados da teoria marxista. Porque Marx e Engels, eles mesmos, nunca deixaram de enfatizar em que medida se consideravam os herdeiros do idealismo alemão. É, com certeza, um idealismo muito modificado, mas elementos dele permanecem na teoria social e política.

Olafson: Acho que você já caracterizou, em termos gerais, qual efeito permanente a filosofia de Heidegger, seus ensinamentos, teve sobre o seu próprio pensamento, sobre o seu próprio trabalho filosófico. Há algo que você gostaria de acrescentar a isto? Na balança, o encontro com Heidegger pareceu para você ter enriquecido o seu próprio pensamento filosófico, ou é algo que você teve que essencialmente reavaliar e superar?

Marcuse: Eu diria mais. Houve, como disse, o mero fato de que pelo menos um tipo e um modo de pensamento eu aprendi com ele, e pelo menos o fato – que hoje deve ser novamente enfatizado na era do estruturalismo – de que o texto apesar de tudo tem uma autoridade

própria e mesmo que você viole o texto, você tem que fazer justiça a ele. Esses são elementos que penso que continuam a ser válidos nos dias de hoje.

Olafson: A análise da situação do ser humano individual, do ser humano consciente – é isso suscetível, você acha, de tratamento continuado?

Marcuse: Não. No que me diz respeito, a análise existencial *à la* Heidegger hoje, acho que não há nada nela com o qual eu poderia concordar, exceto em um contexto social e intelectual muito diferente.

Olafson: Você poderia nos dar alguma indicação de qual seria a natureza deste contexto?

Marcuse: Isto é muito difícil. Abriria um assunto completamente novo. Toda uma dimensão que tem sido negligenciada na teoria marxista, por exemplo, a maneira pela qual as instituições sociais se reproduzem nos indivíduos, e a maneira pela qual os indivíduos, em razão de reproduzirem sua própria sociedade, agem sobre ela. Existe espaço para o que poderia ser chamada de análise existencial, mas somente no interior deste quadro.

Olafson: Bem, muito obrigado.

Marcuse: De nada.

Texto original: MARCUSE, Herbert. "Heidegger's Politics: An Interview with Herbert Marcuse by Frederick Olafson". *Graduate Faculty Philosophy Journal* 6 (1), 1977, p. 28-40.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann

Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.

TEORIA E POLÍTICA (1978)

Herbert Marcuse, Jürgen Habermas,
Heinz Lubasz e Tilman Spengler

Tradução de Fernando Bee

I.

Jürgen Habermas: Herbert, há nove anos organizamos para o seu septuagésimo aniversário uma pequena edição comemorativa com defensores e críticos de Marcuse. Isso aconteceu em um contexto muito mais político do que o de hoje. Por isso, houve ainda naquele momento tons afiados, tal como ocorre em todo debate político. De maneira geral, acho que é de se lastimar o contexto de hoje em comparação com o de antes, mas em compensação não é de todo desagradável para os fins de nosso debate: podemos relaxar no clima de verão, dar um passo para trás e...

Herbert Marcuse: Gostaria de fazer um protesto aqui, então.

Habermas: Bom, bom.

Marcuse: Então, acho que não deveríamos nos convencer de que hoje poderíamos desistir da política ou deixá-la de lado até encontrarmos novamente humor ou tempo para um debate político.

Habermas: Penso que hoje conduziremos um debate político, uma discussão política...

Marcuse: Sim.

Habermas: Mas uma que não esteja determinada por constelações, sem mediações, desta ou daquela luta sectária.

Marcuse: Isso certamente não.

Habermas: Isso também tem uma vantagem. Temos tempo, por exemplo, para começar com uma pequena retrospectiva biográfica. Depois, gostaria de colocar duas, três questões teóricas filosóficas, para só ao final discutir politicamente em um sentido mais estrito. Você sabe que a sua transição de Heidegger para Horkheimer sempre me interessou (por causa de semelhanças biográficas), se é que posso colocá-la desta maneira. Deixe-me começar com algumas questões que tocam o seu tempo em Freiburg, de maneira geral os anos posteriores a 1918. Em primeiro lugar, em 1932 apareceu a sua Tese de Habilitação sobre a ontologia de Hegel, que do título adentro estava influenciada por problematizações heideggerianas. No mesmo ano, você comentou na revista *Die Gesellschaft* os então redescobertos textos de Marx sobre a economia nacional e a filosofia, e um ano depois o ensaio sobre “as fundamentações filosóficas do conceito de trabalho da ciência econômica” apareceu no *Archiv für Sozialwissenschaft* [Arquivo para a ciência social]. Hoje, certamente, ainda consideraríamos ambos os trabalhos marxistas. Como se compatibiliza um em relação ao outro, o mundo do pensamento heideggeriano e o marxismo?

Marcuse: Acredito que a transição do que você chamou de mundo do pensamento heideggeriano para o marxismo não foi um problema pessoal, mas um problema geracional. O fracasso da Revolução alemã, que meus amigos e eu vivenciamos efetivamente em 1921, se não até mesmo antes, com o assassinato de Karl e Rosa, foi decisivo. Não parecia haver nada com o qual se poderia identificar. Aí veio Heidegger, *Ser e tempo*, publicado em 1927. No momento, eu havia terminado meu primeiro estudo, feito o doutorado em 1922,

tinha trabalhado por um tempo em uma editora e loja de livros usados em Berlim, mas ainda estava à procura de algo. O que acontece depois do fracasso da revolução? [Essa] era uma pergunta completamente decisiva para nós. A filosofia era amplamente ensinada naquela época, a cena acadêmica era dominada pelo neo-kantismo, pelo neo-Hegelianismo, e então repentinamente *Ser e tempo* apareceu como uma filosofia realmente concreta. Lá estava o discurso sobre o “Dasein” [vida], a “Existenz” [existência], o “Man” [humano], a “Tode” [morte] e “Sorge” [cuidado]. Isso parecia ter a ver conosco. E durou aproximadamente até 1932. Então percebemos aos poucos – e digo “nós”, porque realmente não foi só um desenvolvimento pessoal – que esta concretude era um tanto falsa. O que Heidegger fez foi essencialmente substituir as categorias transcendentais de Husserl pelas suas próprias categorias transcendentais, isto é, os conceitos aparentemente concretos, como existência e cuidado, foram esvaídos mais uma vez em maus conceitos abstratos. Durante esse tempo todo eu já lia Marx e continuava a lê-lo e, depois, apareceram os *Manuscritos econômicos e filosóficos de 1844*. Provavelmente essa foi a reviravolta. Esse era, em um certo sentido, um novo Marx, que era realmente concreto e ao mesmo tempo saía do enrijecido marxismo prático e teórico dos partidos. Daqui para a frente, o problema Heidegger contra Marx não era mesmo mais um problema para mim.

Habermas: Você diz que Heidegger apareceu, quando ele surgiu com *Ser e tempo*, como alguém que oferecia uma filosofia concreta?

Marcuse: Sim.

Habermas: Justamente quando se olha para Heidegger a partir do espectro de interesse marxista, rapidamente chama a atenção um sistema conceitual transcendental ou quase-transcendental, ou ainda ontológico fundamental, que foi desenvolvido para dar condição à

história, para a historicidade, mas certamente não para a compreensão de um processo histórico material.

Marcuse: Sim, segundo Heidegger. A história se esvai no estudo da historicidade.

Habermas: Mesmo assim, nesse momento você retomou essa ontologia fundamental e procurou, naqueles escritos antigos, nos *Cadernos filosóficos* [*Philosophische Heften*] e depois nos dois ensaios mencionados, mobilizar de algum modo termos ontológicos que foram formulados naqueles conceitos de trabalho alienado versus trabalho não-alienado.

Marcuse: Sim, mas isto não era mais Heidegger. Isto era uma ontologia que eu acreditava poder descobrir com o próprio Marx.

Habermas: Foi assim que as suas posições políticas se estabeleceram a partir de 1918 e que os impulsos propriamente filosóficos apenas de pouco em pouco se integraram com suas concepções políticas, ou foi antes um processo dialético? Você esteve ativo até mesmo no movimento conselhistas* [*Rätebewegung*], não esteve?

Marcuse: Estive envolvido por pouco tempo. Fui membro do conselho de soldados de Reineckendorf, em Berlim, em 1918. Afastei-me do conselho de soldados muito, muito rapidamente, quando se deixaram eleger para ele oficiais antigos. E depois participei por pouco tempo do SPD [Partido Social-Democrata da Alemanha], mas novamente também me afastei, depois de janeiro de 1919. Acho que a minha posição política, naquele momento, estava estabelecida em um sentido que se orientava sem compromisso contra a política do SPD, ou seja, nesse sentido era revolucionária.

* Para mais informações e uma introdução sobre o movimento conselhistas e a revolução alemã iniciada em 1918 recomendo o livro: LOUREIRO, Isabel Maria. *A revolução alemã: 1918-1923*. São Paulo: Unesp, 2005. [N.T.]

Habermas: Quais papéis tiveram para você *História e consciência de classe*, de Lukács, e *Marxismo e filosofia*, de Korsch? Você deve ter se deparado com eles antes de Heidegger.

Marcuse: Li e conheci Lukács antes de Heidegger, e acho que Korsch também. Ambos eram exemplos de como ver no marxismo mais do que uma estratégia política e uma meta política; em ambos existe isto que você chamou de ontologia, que remonta a uma fundamentação ontológica mais ou menos implícita na obra de Marx.

Habermas: Como você chegou ao Instituto?

Marcuse: Por acaso. Através de Kurt Riezler, que então era curador da Universidade de Frankfurt e amigo de Horkheimer. Não lembro mais como conheci Riezler, de qualquer modo, ele intermediou o contato entre mim e o Instituto. Era o final de 1932. Ele mesmo era um fã de Heidegger.

Habermas: Ah, não sabia disto.

Marcuse: Sim, ele escreveu um livro completamente heideggeriano sobre Parmênides. Ele tinha construído em sua pessoa e em sua obra uma ligação entre o Instituto, por um lado, e Heidegger, por outro; caso contrário não haveria ligação alguma aí.

Habermas: Você conhecia o Instituto, o que sabia dele em 1932?

Marcuse: Em 1932, somente o primeiro volume da *Revista para a pesquisa social* [*Zeitschrift für Sozialforschung*] tinha sido publicado. Era só isso que eu sabia. Eu queria ir urgentemente para o Instituto por causa da situação política. Ao final de 1932, estava completamente claro que jamais conseguiria fazer a minha Habilitação sob o regime nazista. E o Instituto já havia feito a preparação para emigrar, com a biblioteca, etc.

Habermas: Você encontrou Horkheimer naquele momento?

Marcuse: No final de 1932, eu estava em Frankfurt, mas tinha me encontrado somente com Leo Löwenthal, não com Horkheimer, e, por assim dizer, Löwenthal fez o papel de intermediário entre mim e Horkheimer.

Habermas: Você encontrou Horkheimer mais ou menos somente em...

Marcuse: ... creio que o conheci em Genebra, em 1933.

Habermas: E então não houve trabalho coletivo antes de Nova Iorque?

Marcuse: Não houve trabalho coletivo de verdade antes de Nova Iorque.

Habermas: Poderia dizer o que havia para o senhor, intelectualmente, nesse novo ambiente teórico, seria uma reorientação e um novo desenvolvimento de seu pensamento?

Marcuse: Sim. Em primeiro lugar: havia ao menos uma discussão ampla e independente do marxismo, da teoria marxiana. Em segundo lugar: uma análise excelente de situação política. Por exemplo, ninguém do Instituto duvidava de que Hitler subiria ao poder e de que ele, uma vez estando no poder, permaneceria no poder por um tempo imprevisível. E, em terceiro lugar: a psicanálise. Tinha lido Freud anteriormente, mas meu estudo sistemático de Freud começou apenas no Instituto.

Habermas: Qual foi o papel de Fromm neste contexto?

Marcuse: Você sabe provavelmente por experiência própria que a organização do Instituto era um tanto hierárquica e autoritária.

Habermas: Posso confirmar isto.

Marcuse: Naquele momento, eu era uma das figuras marginais do Instituto e não participava das reuniões de conselho importantes, grandes, só podia explorar as reuniões internas de modo indireto. O

motivo verdadeiro do afastamento de Fromm do Instituto foi a sua castração da teoria freudiana, especialmente a revisão do conceito freudiano de estrutura pulsional [*Triebstruktur*]. Se assuntos pessoais tiveram algum papel, sobre isso só posso fazer suposições, não sei nada sobre isso.

Habermas: Então, primeiramente, neste momento, para você Freud tinha, em um certo sentido, um papel importante, enquanto possibilidade de uma psicologia social marxista...

Marcuse: ... foi sentido como uma necessidade, como uma necessidade. O que estava por detrás de todos esses trabalhos era a efetividade do fascismo. E a efetividade do fascismo tinha de ser explicada em conceitos da teoria marxiana, e não adaptada *ad hoc*, mas desenvolvida pela própria teoria marxiana. Além do mais, na psicanálise parecia ter-se descoberto uma camada inteira mais profunda do comportamento humano, que talvez poderia oferecer uma chave para a resposta da pergunta pelo porquê as coisas deram errado em 1918-1919. Por que aquele potencial revolucionário historicamente extraordinário não apenas não foi utilizado, mas foi perdido por décadas, efetivamente destruído? A psicanálise, especialmente a metapsicologia de Freud, parecia ajudar na explicação das causas.

Heinz Lubasz: Por que o Instituto era tão avesso ao revisionismo de Fromm? Isto é, por que se presumia naquele momento que se perderia algo com o abandono de uma interpretação estrita da estrutura pulsional da Psicanálise?

Marcuse: O ponto crucial era e é o conteúdo explosivo da teoria freudiana do instinto [*Instinkte*] – não a reconversão [*Rückverwandlung*], mas a consolidação da psicanálise na prática sob o sacrifício da decisiva teoria dos impulsos [*Theorieimpulse*]. Na minha

opinião, Fromm foi um dos primeiros que desligaram os elementos explosivos da teoria freudiana.

Habermas: Gostaria de saber se, retrospectivamente, não você faz uma injustiça à contribuição que Fromm fez ao surgimento da Teoria Crítica, tal como ela se desenvolveu em Nova Iorque, tal como ela foi praticada.

Marcuse: Temo que você esteja certo – quando se refere ao “primeiro” Fromm.

Habermas: O programa de uma psicologia social marxista não foi introduzido de maneira geral por Fromm no final da década de 1920? Você não estava em Frankfurt, então só posso perguntar sobre as suas impressões que resultam do primeiro período em Nova Iorque. Não foi Fromm, certamente desafiado por Horkheimer, que tentou, em uma variação própria e decisiva para a Teoria Crítica, uma mediação entre Freud e Marx, isto é, [não foi Fromm] que deixou claro que o fator subjetivo não pode ser determinado com algumas suposições psicológicas triviais, mas sim exige, como posso dizer, uma integração de conceitualizações fundamentais da psicanálise com o marxismo? A imagem de Fromm não é influenciada fortemente pela discussão tardia com o Fromm revisionista e não prejudica deste modo a contribuição que ele prestou ao período de formação da teoria crítica?

Marcuse: Sim, admito isto sem acrescentar nada. E a descrição que dei foi, como você já disse, retrata a partir da posição do Fromm tardio. O primeiro Fromm, vamos dizer, até – quando apareceu o livro *Medo da liberdade?*

Lubasz: 1940.

Marcuse: Quando? Não, criticamos o livro muito severamente. Mas os primeiros trabalhos de Fromm, especialmente aqueles sobre o

dogma cristão e, em seguida, os seus primeiros ensaios na *Zeitschrift*, que foram recebidos como uma psicologia social marxista radical. Isto é verdade.

Habermas: Podemos abordar o modo de trabalho do Instituto durante o período em Nova Iorque, isto que agora parece se tornar um tema atual? Existe um grupo aqui em Munique, em torno do senhor Dubiel, que está se dedicando a esta fase do trabalho do Instituto, e isto sob o ponto de vista da organização científica. Talvez possa ler algumas frases. A tese do senhor Dubiel, em seu trabalho chamado *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung: Fallstudien zur Struktur und Geschichte der frühen Kritischen Theorie*, é resumidamente a seguinte: “A distinção entre a pesquisa e a apresentação” – Dubiel se refere aqui aos comentários que Marx fez à estrutura do *Capital* e que Horkheimer incorporou em seu discurso inaugural, quando assumiu o Instituto em 1930, no lugar de Grünberg –, “o que Horkheimer identificou com a distinção entre a análise das disciplinas específicas e a construção filosófica formou a subestrutura organizadora da pesquisa do trabalho científico do círculo de colaboradores [*Mitarbeiterkreis*] de Horkheimer. Essa subestrutura consiste na diferenciação entre os papéis cognitivos segundo o padrão da função da pesquisa e da apresentação, e num encadeamento específico dessas funções no próprio processo de pesquisa. Essa estrutura organizacional da pesquisa se deixa identificar facilmente na estrutura das crises. Horkheimer exigiu a função da apresentação sistematicamente para si, enquanto seus colaboradores foram obrigados a lidar com as funções referidas dos serviços das ciências específicas”.

Marcuse: Não, pois esta é uma separação inadmissível, uma separação completamente não dialética da pesquisa e da apresentação, que realmente não era praticada no Instituto. De modo algum

Horkheimer praticava a estimulação filosófica e a integração e, por assim dizer, seus colaboradores eram conduzidos pela apresentação de seus pensamentos. De modo algum. Cada um dos colaboradores explorava, simultaneamente, para Horkheimer, uma área um campo específico igualmente.

Horkheimer: Dubiel diz que Horkheimer fazia uso das competências ditatoriais do diretor, que ele valorizava explicitamente, da seguinte maneira: ele desenvolvia e estabelecia os questionamentos político-filosóficos, que provinham de uma reflexão da situação histórica, sobre quais temas tinham de ser trabalhados, em quais perspectivas de interpretação tinham de ser trabalhadas aproximadamente. Em seguida então...

Marcuse: Ele os sugeria, não os estabelecia.

Habermas: Isto já é uma modificação importante.

Marcuse: É claro que ele tinha, no entanto, uma certa superioridade por causa de sua posição. Mas as coisas, evidentemente, eram discutidas antes de irem à elaboração. Quero ver uma coisa, se me recordo de algum exemplo...

Habermas: Você escreveu o ensaio sobre...

Marcuse: ...o Estado liberal e o totalitário...

Habermas: ... Sim, aí tinha ainda um...

Marcuse: ... um discurso do Hitler, um discurso para o clube industrial de Düsseldorf, que se tornou conhecido, e então Horkheimer reuniu seus colaboradores, indicou o artigo de jornal e fez a pergunta se algo e o que nesse discurso seria tão significativo a ponto de ser objeto de uma investigação e de uma apresentação mais ou menos independente. Discutia-se isso e então tomava-se a decisão. Horkheimer não dizia qualquer coisa de modo ditatorial: “agora vocês irão trabalhar sobre isto”.

Habermas: Poder-se-ia considerar Pollock e Grossman como economistas, Fromm como psicólogo, Löwenthal como teórico literário, Adorno e Marcuse como críticos da ideologia, etc. Havia uma divisão de trabalho entre esses especialistas e Horkheimer, que traçava e sugeria a perspectiva filosófica geral e também, mais tarde, utilizava-se de sua influência? Dubiel diz que basta olhar apenas um número isolado da *Revista para Pesquisa Social*: todo número foi introduzido por Horkheimer, e Horkheimer fazia até um comentário, por exemplo aos ensaios de Pollock...

Marcuse: Pollock havia escrito o ensaio sobre o capitalismo de Estado, que na minha opinião foi uma das primeiras tentativas de mostrar que o capitalismo de Estado não iria desmoronar por causa de razões internas, por razões puramente econômicas. Mas a crítica marxiana da economia política não é exatamente uma ciência particular, não pode opor-se a ela, enquanto ciência particular, a integração filosófica, o que quer que isso seja.

Habermas: Isto vale para...

Marcuse: ... assim como foi mais tarde para Neumann e Kirchheimer. O que eles praticaram não era uma ciência particular no sentido de uma pesquisa empírica e delimitada em uma área.

Habermas: Também me parece que Dubiel e seus colaboradores fazem uma separação rígida demais entre a perspectiva integradora da filosofia de Horkheimer e a perspectiva dos assim chamados especialistas [*Einzelnenwissenschaftler*]. Você diz então que os assim chamados especialistas já praticavam uma ciência social inspirada em Marx...

Marcuse: Sim...

Habermas: ... que foi estabelecida por conta própria para a integração de aspectos diferentes, aspectos da psicologia social, da economia e da teoria do Estado...

Marcuse: Exatamente, tenho a opinião de que, até o fim, a própria teoria marxiana foi uma força integradora que impediu, por exemplo, que problemas econômicos fossem tratados e examinados *somente* como problemas de uma ciência específica.

Habermas: Talvez agora pudéssemos tratar brevemente sobre como era o trabalho em conjunto no Instituto. O que significa “Instituto” de maneira geral, eram duas salas na Universidade de Columbia?

Marcuse: Era uma casa inteira na rua 117. A casa pertencia à Universidade de Columbia e foi disponibilizada ao Instituto.

Habermas: E como vocês viam o trabalho, quero dizer, o trabalho em conjunto? Como se deve concebê-lo?

Marcuse: Os problemas e a seleção das contribuições dos colaboradores para a *Revista* eram mais ou menos discutidos no escritório de Horkheimer. Participava quem estava lá na hora, Pollock, Löwenthal, que sempre estavam lá, mais tarde Adorno se juntou, e eu também. E, sim, lá já se impunha a organização hierárquica. Havia definitivamente uma separação – de um lado, Neumann, Kirchheimer, Grossmann e, de outro lado, aqueles que acabei de citar. Isto não era uma exigência por assunto, mas era uma discriminação originária vinda mais ou menos de uma organização pessoal.

Habermas: Poder-se-ia dizer que o círculo restrito coincide com o círculo das pessoas que mantinham intenções mais próximas de Horkheimer, de suas intenções teóricas?

Marcuse: Sim, pode-se dizer isto.

Habermas: Ora, como isto acontecia? A *Revista* era o eixo organizacional?

Marcuse: Definitivamente, sim.

Habermas: Então efetivamente tudo acontecia na forma de reuniões de uma redação?

Marcuse: Certamente. Os manuscritos eram apresentados primeiramente para Löwenthal, depois iam para Horkheimer e eram discutidos mais uma vez.

Habermas: Havia seminários?

Marcuse: Regularmente? Não. Havia seminários, mas eles não eram limitados internamente ao Instituto. Eles tinham lugar no espaço das aulas noturnas que ocorriam na Universidade de Columbia.

Habermas: E os convidados também iam?

Marcuse: Lá iam também estudantes da Universidade de Columbia.

Habermas: E somente membros do Instituto como palestrantes?

Marcuse: Acredito que sim.

Habermas: E mais provavelmente isto servia para as relações públicas, quero dizer, para a imagem pública, a fim de mostrar que se estava lá.

Marcuse: Sim.

Habermas: O Instituto jamais, digamos, se localizou em relação a grupos de emigração politicamente mais fortes?

Marcuse: Isto era severamente proibido. Desde o início, Horkheimer fazia questão de reforçar que éramos filósofos e cientistas convidados da Universidade de Columbia. Qualquer vínculo

organizacional poderia abalar a precária fundação administrativa do Instituto. Então, tais relações não podiam ter voz.

Habermas: Em qual perspectiva você trabalhou na segunda metade da década de 1930? Acredito que a *Revista* apareceu em alemão até 1940. Obviamente, vocês não tinham o objetivo de se transformar em um sucesso na América com a sua teoria. Vocês já tinham a perspectiva de uma Alemanha depois do colapso do fascismo?

Marcuse: Nunca me fiz esta pergunta. No entanto, gostaria de respondê-la agora: não, esta perspectiva não existia. A perspectiva era a de que poderíamos permanecer na América, se tudo desse certo, por um tempo considerável, tínhamos que nos preparar para isto. A ideia de um retorno para uma Alemanha não fascista, por assim dizer, que estava logo ali, não tinha sido considerada.

Lubasz: Como se concebia, naquele momento, a ligação entre a teoria que se encontrava em construção e uma práxis possível, ou isso tinha sido deixado de lado?

Marcuse: Mais uma vez a mesma resposta: se com práxis se refere à atividade política em uma organização ou para uma organização: não, não havia nada além do discurso [*die Rede*] de que se poderia identificar com grupos que estariam politicamente ativos. Por exemplo, ninguém no Instituto admitiu que, depois do fascismo, se o SPD ou um outro partido burguês chegasse ao poder, a coisa mudaria essencialmente, que então surgiria uma situação revolucionária. O problema “filosofia e práxis”, como explodiu em 1968, estava suspenso naquela época.

Habermas: Poderia dizer por que o Instituto se desfez, por que Horkheimer e Adorno foram para a Califórnia? Isto teria também

motivos internos, teria motivos situados no desenvolvimento da teoria, havia se chegado ao fim?

Marcuse: Em um certo sentido chegou-se a um fim e, ao mesmo tempo, surgiu um começo. Isto é um fenômeno muito interessante. O fim era que nem Horkheimer e nem Adorno, para nomear as duas figuras principais, conseguiram se adaptar verdadeiramente ao funcionamento científico americano, o qual era para eles mais ou menos Positivismo, Psicologismo e assim por diante. Por outro lado, mesmo assim é conclusivo que Horkheimer e Adorno certamente deixaram seu marco na América, uma vez que o Instituto, sua teoria e seu trabalho tiveram sucesso e foram prestigiados na América, em particular depois da aparição de *Personalidade autoritária*. De repente, de uma hora para outra, o trabalho do Instituto era uma parte indispensável da comunidade científica americana.

Habermas: Agora pode-se falar que, no entanto, a discussão sobre a escala-A e a escala-F não era na verdade uma discussão sobre Teoria Crítica.

Marcuse: Não, mas o livro tem, se me lembro corretamente, uma longa introdução do Adorno.

Habermas: Voltemos novamente para 1940-41. Por que se desistiu disso tudo em Columbia? Por que ambos foram para a Califórnia? Foi uma desistência da continuação da *Revista*, não? Por quê?

Marcuse: Acredito que Horkheimer tinha, se não me engano, ansiedades políticas de que a tendência fascista se fortalecesse na própria América, que o Instituto entrasse em perigo.

Habermas: Houve rumores sobretudo nos anos posteriores a 1968, poderia contar algo sobre a sua atividade imediatamente depois

do final da guerra, quando retornou para a Alemanha como oficial do exército americano?

Marcuse: Primeiramente, estive na repartição política do OSS [*Office of Strategic Services*] e depois na divisão de pesquisa e inteligência do departamento de Estado [*Division of Research and Intelligence of the State Department*]. Minha tarefa principal era a identificação de grupos na Alemanha com os quais fosse possível trabalhar em conjunto para a reconstrução depois da guerra; e a identificação de grupos que tinham que dar satisfações enquanto nazistas. Havia um grande programa de desnazificação. Foram produzidas listas, baseadas em pesquisas exatas, relatórios e leituras da imprensa, daqueles que deveriam ser responsabilizados depois da guerra enquanto nazistas. Posteriormente foi-se dito que eu teria sido um agente da CIA.

Habermas: Sim, sim.

Marcuse: O que era bobagem, porque a OSS não se permitiria aproximar-se da CIA. Elas sempre se enfrentavam como adversárias.

Habermas: Minha pergunta não procura somente trazer à tona o sentido dessa bobagem, mas também esclarecer politicamente o que se desdobrou de suas sugestões. Teria ideia se isto que fez teve alguma consequência?

Marcuse: Pelo contrário. Aqueles que tínhamos na primeira posição da lista como “criminosos de guerra” novamente se reencontram muito rapidamente em posições de responsabilidade decisória na economia alemã. É muito fácil dar os nomes aqui.

Habermas: Talvez possamos terminar esta parte de nossa discussão. Somente mais uma pergunta: fiquei pensando quem, pois, poderia ter sido uma figura para você, fora dos arredores de Frankfurt,

que teria lhe atraído para o debate intelectual. Ocorreu-me somente Sartre.

Marcuse: Correto.

Habermas: Qual significado Sartre teve para você? Os traços são vistos até em *O homem unidimensional*.

Marcuse: Este é um estudo tardio ou atrasado sobre uma ontologia verdadeiramente concreta, não apenas aparentemente concreta. Isto pode ser demonstrado muito especificamente. Segundo Heidegger, o Dasein [a vida] é neutra, isto é, é um conceito abstrato. Segundo Sartre, por exemplo, o Dasein [a vida] está dividido em dois gêneros [*Geschlechter*] – um campo inteiro que não é considerado de modo algum por Heidegger. Em *O ser e o nada* existe, por exemplo, uma fenomenologia realmente charmosa por detrás disto. Isto que me agradou.

Habermas: Sim, mesmo as pessoas que podem ver precisam ao menos ter olhos.

Marcuse: Com Sartre realmente existe uma filosofia concreta. Isto também foi mantido depois, pois o caminho de *O ser e o nada* para o Sartre “político” é um bem curto.

Habermas: Você ressalta que aquilo que aprendeu com Freud também entrou por outro caminho em uma tradição heideggeriana de esquerda, por exemplo, em Sartre. Sempre vi esta questão de uma maneira um pouco diferente. Acredito que na década de 1930 você realmente antecipou Sartre em coisas decisivas, e no caso o Sartre de *Marxismo e existencialismo*. Sua tentativa de um uso marxista da ontologia fundamental heideggeriana se assemelha em linhas fundamentais àquilo que Sartre compreendeu na passagem de *O ser e o nada* ao posicionamento marxista posterior a 1950 – certamente sem conhecer os seus trabalhos.

Marcuse: Sim, certamente.

Habermas: Você considera falso ver deste modo? Evidentemente, você não levou isso mais a sério depois de 1950.

Marcuse: Isto não está certo.

Habermas: Sim, está, pois a recepção marxista do Husserl tardio e mesmo de Heidegger já tinha começado na Tchecoslováquia, na Iugoslávia.

Marcuse: Isto mostra que talvez exista uma relação conceitual interna naquilo que é realmente bom em Husserl e até mesmo em Heidegger, pois esse ensaio tardio de Husserl sobre a crise da ciência europeia é sim realmente um novo começo em comparação com o trabalho transcendental anterior.

II.

Habermas: Gostaria muito de conversar sobre algumas questões teóricas, Herbert, primeiramente, sobre os fundamentos antropológicos da teoria social para você, depois, sobre a importância que a teoria estética tem, sobre a relação entre filosofia e ciência, sobre sua avaliação teórica da democracia política, sobretudo do Liberalismo, e finalmente sobre a relação entre teoria e práxis. Isto, então, nos levará imediatamente às questões políticas. Talvez eu deva falar a partir de qual perspectiva coloco as minhas questões. Ao lado de Adorno, você teve, com o seu trabalho, a mais imediata influência sobre a minha pessoa, e o acordo é tão grande que as dificuldades que ainda chamam a minha atenção são somente aquelas que penetram nessa teoria, que se colide com ela, são coisas levadas adiante quando se tem interesse. Este também é o espírito a partir do qual gostaria de lhe fazer algumas questões. Acredito que lendo simplesmente alguns

trechos, saberemos exatamente sobre o que estamos falando. Primeiramente, de “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico”. Lá pode ser encontrado um ponto que, acho, esclarece um motivo de seu pensamento, o qual até hoje, até o livro *A dimensão estética*, permanece constante, um motivo que, a propósito, o separa de Horkheimer e Adorno. Está nesse antigo ensaio de 1932:

“Justamente a visão imperturbável da essência do humano torna-se impulso inexorável à justificação da revolução radical. O que não se trata somente de uma crise econômica ou política na situação factual do capitalismo, mas de uma catástrofe da essência humana, esta visão [*Einsicht*] condena toda reforma meramente política ou econômica, desde seu princípio, ao fracasso, e exige a todo custo a superação catastrófica do estado factual através da revolução total. Primeiramente, somente sobre um fundamento garantido, cuja solidez não pode ser abalada por argumentos somente econômicos ou políticos, que a pergunta pelas condições históricas e pelos portadores da revolução pode florescer. Qualquer crítica que se ocupa somente com a teoria, ou mesmo com a luta de classe e com a ditadura do proletariado, sem discutir seu próprio fundamento, perderá [*verfehlt*] seu objeto”.

Marcuse: Isto está nas “Contribuições para uma fenomenologia do materialismo histórico”?

Habermas: Não, está no “Novas fontes para a fundamentação do materialismo histórico”, e também no comentário aos *Manuscritos econômico-filosóficos*. Isto é de 1932.

Marcuse: Sim.

Habermas: Mesmo se eu subtrair o sopro do vocabulário expressionista (como “revolução total”), permanece aí um motivo de pensamento que se manteve. Você tinha naquele momento uma abordagem ontológica. Quando você fala “fundamento”, da “essência do ser humano”, então você ainda está pensando nisso, assimila marxianamente as perspectivas da ontologia fundamental. Você se distanciou desse quadro conceitual. Por outro lado, há a impressão de

que mais tarde a metapsicologia freudiana assumiu o papel da ontologia existencial heideggeriana. Seu marxismo tem até hoje um forte impacto antropológico, se posso falar isso de maneira tão aberta.

Marcuse: Agora, você quer dizer “antropológico” no sentido da antropologia filosófica, não no da etnologia?

Habermas: Sim. E talvez, para esclarecer o que quero dizer, na página 25 de *Ensaio sobre a libertação* está escrito:

“Nós teríamos, ao lado de todos os valores, um fundamento psicológico-pulsional para a solidariedade nas pessoas, uma solidariedade que foi reprimida eficazmente conforme as exigências da sociedade de classes, mas daqui para frente ela aparece como uma pré-condição para a libertação”.

Marcuse: Sim.

Habermas: Neste sentido, você fala até mesmo sobre os “fundamentos biológicos” do socialismo, ainda que coloque um ponto de interrogação depois. Muito nitidamente aqui em seu último livro, *A dimensão estética* (p. 24), mais uma vez na página 25: “O envolvimento da felicidade e da infelicidade, do bem-estar e do mal-estar, Eros e Tânatos, não pode ser dissolvido em um problema da luta de classes, a história tem um solo natural” – é isto que quero dizer com antropologia. “O humano, enquanto ser de uma espécie, ao lado de toda oposição de classe, é uma condição de possibilidade da sociedade sem classes. A humanidade como realidade, como comunidade de indivíduos livres, pressupõe a transformação do desenvolvimento orgânico dentro do desenvolvimento histórico-social”. Você concebe essa transformação no desenvolvimento orgânico também sob a perspectiva de um regresso a um solo natural – de todo modo a um potencial antropológicamente situado.

Marcuse: Mas sem retorno. Eu rejeitaria de maneira irredutível todo significado, toda explicação, nos termos de um “retorno à

natureza”. Aqui também a natureza é algo que se refere primeiramente à produção.

Habermas: Você fala de um solo natural, você fala também de uma estrutura pulsional, que mais precisamente desenvolve uma dinâmica histórica, mas, ao mesmo tempo, o solo é para a organização razoável de produtores associados livremente em uma sociedade futura. Pode-se perguntar como tais suposições antropológicas fortes são conciliáveis com o materialismo histórico, e também discretamente com as teses da mutabilidade da natureza humana.

Marcuse: Dizer que o humano tem um corpo, que o humano tem isto que Freud chama de pulsões, e que existe no humano pulsões primárias, não significa que elas não são mutáveis. Quando falo de natureza humana, sempre quero dizer de uma natureza que pode mudar os humanos inteiramente. Se a estrutura pulsional é invariante, que o conflito sempre se fundamenta entre Eros e Tânatos, isto não significa que as formas nas quais esse conflito se desenvolve não sejam mutáveis historicamente e socialmente. Já está em Freud que existem graus nos quais a energia destrutiva pode estar submetida à energia erótica. Isto sim é uma transformação da estrutura pulsional que eu não tenho que incluir. Também não é correto dizer que Freud fundamenta uma natureza humana imutável, ou de todo modo é correto somente muito limitadamente.

Habermas: O que chamei provisoriamente de fundamentos antropológicos da teoria social tem dois lados, como se vê na citação. Por um lado, eles servem para a justificação da radicalização do conceito de revolução ou de uma formulação radical do conceito de revolução. Você diz que a abolição do capitalismo não pode acontecer de modo algum somente com a conquista [*Überwindung*] de uma transformação social determinada, mas, pelo contrário, as transformações que uma tal abolição traria consigo significariam um

revolucionamento [*Umwälzung*] que intervém profundamente na estrutura vital da personalidade individual, na sua relação com a natureza, na relação entre gêneros. Também não pode se tratar somente de, digamos, uma substituição dos princípios de organização social.

Marcuse: Formulando de outra maneira – e assim Hegel nos daria o direito –: uma transformação radical do sistema das necessidades.

Habermas: Mas o sistema das necessidades era simplesmente uma palavra para a sociedade burguesa e uma forma de organização das relações sociais, enquanto você emprega a psicanálise aqui como uma teoria antropológica. Soa nada mais que o *páthos* do novo humano, que nos anos de 1920, de muitos lados...

Marcuse: Sim, para que precisamos de uma revolução se não precisamos de um novo humano? Nunca entendi isso. Para quê? Com certeza para um novo ser humano. Este é o sentido da revolução como Marx a viu; não é o sentido da revolução burguesa. Na revolução burguesa, trata-se realmente do estabelecimento da dominação de uma classe contra uma outra classe declinante. No entanto, para isso também se precisa de um novo sistema de necessidades, mas realmente não de um humano radicalmente novo. Pela primeira vez no estágio histórico do capitalismo tardio, essa exigência por um novo humano como conteúdo principal da revolução tornou-se urgente, porque agora, pela primeira vez, – e isto é algo que deve-se discutir, se for verdade – o potencial está aí, o potencial social, natural e técnico, [é] que esse novo humano pode emergir e se realizar.

Tilman Spengler: Os chineses não gostariam muito de ouvir isso, porque o problema dos novos humanos é o único que reúne Marcuse e Mao em um conceito.

Marcuse: Pior para o Mao. É um conceito perigoso e não o utilizo, não falo de novos humanos.

Lubasz: O que isto significa: um novo humano? O que se pode entender por isto?

Marcuse: Em conceitos freudianos: uma transformação da estrutura pulsional para a energia destrutiva agir mais e mais a serviço da energia erótica, até que quantidade se transforme em qualidade, e que o relacionamento humano (de um com o outro e com a natureza) se torne pacífico e aberto à felicidade.

Habermas: Por que na verdade você acha que é necessário formular o novo, que teria de ser alcançado por meio de um revolucionamento da forma da sociedade capitalista, nos termos da psicanálise?

Marcuse: Por quê?

Habermas: O *approach* marxista está mais próximo de compreender novas estruturas de personalidade ou estruturas de personalidades modificadas de fora para dentro, isto é, novas formas de organização da circulação [*Verkehr*] social.

Marcuse: Organizada por humanos, como você acabou de dizer. Uma nova estrutura de personalidade é uma precondição à transformação radical, para um salto qualitativo.

Habermas: Mas poder-se-ia dizer que se é possível uma forma de organização da circulação social, na qual a separação entre a existência privada é revogada, tanto no trabalho quanto também no âmbito político, se isto acontecer...

Marcuse: Esclareça: o que é revogado?

Habermas: ... se isto acontecer, e, correspondentemente, assim organizar a produção e a formação da vontade política de tal modo que aquilo que é necessário, dependendo do que pode ser feito a partir

das decisões que procedam de acordo com a vontade formada conjuntamente e sem coerção, isto é, se uma sociedade é radicalmente democratizada, pressões sociais supérfluas não têm lugar. Com isso, a deformação das estruturas de personalidade se torna supérflua. Pelo menos, esta é a perspectiva marxista vulgar quando se fala sobre uma transformação das estruturas de personalidade. Mas em *Eros e civilização* você escolhe o caminho contrário.

Marcuse: Como assim contrário?

Habermas: Em primeiro lugar, você escolhe conceitos psicológicos básicos e diz que ora queremos esclarecer como as estruturas de personalidade se parecem sob o domínio do princípio de desempenho, e depois você recorre ao aparato psíquico, e o situa na base de uma dinâmica que é pré-histórica [*vorhistorisch*], que evidentemente é mediada historicamente...

Marcuse: Não, eu pergunto: como é que se chegou a esse ponto em que a estrutura psíquica do ser humano repetidamente impede a revolução possível ou a negligencia? E esta é uma pergunta histórica, mais exatamente como a sociedade, a sociedade de classes, manipula a estrutura pulsional – diga-se de passagem, que antes era de uma maneira completamente indireta e depois, com o progresso da técnica e da psicologia, [de uma maneira] cada vez mais direta e eficaz.

Habermas: Ou seja, você quer dizer que esta abordagem antropológica-psicológica se torna historicamente necessária pela primeira vez sobretudo quando os potenciais de conflito nas sociedades de capitalismo tardio exigem antes uma análise social-psicológica, em vez de uma análise político-econômica.

Marcuse: Porque a manipulação da estrutura pulsional é uma das mais importantes alavancas para a exploração e a repressão em sociedades de capitalismo tardio.

Habermas: No capitalismo tardio, o processo de socialização se tornou tão integral que, por assim dizer, ele ataca o substrato natural que ainda permaneceu sob a proteção da família burguesa no capitalismo liberal.

Marcuse: Por exemplo, a hiperativação sistemática da pulsão de destruição, a doutrinação sistemática da violência [*Gewalt*], a eliminação sistemática da esfera privada, novas formas, muitas formas eficazes de controle social.

Spengler: Se isso se relaciona tão explicitamente com o capitalismo tardio, então como isso se distingue, por exemplo, das formas de controle social praticadas na União Soviética?

Marcuse: Elas ainda não são necessárias dessa maneira lá, porque lá, tanto quando posso ver, o poder da burocracia dominante ainda não se tornou de modo geral um problema de legitimação. Lá ainda ocorre um melhoramento do padrão de vida que a burocracia, provisoriamente, ainda produz.

Habermas: Voltemos ao elemento antropológico. Você diz que teria escrito *Eros e civilização* em resposta a uma situação histórica na qual os conflitos teriam de ser analisados justamente a partir de dentro do aparato psíquico.

Marcuse: Isso mesmo, é um fenômeno histórico.

Habermas: Certo. Acho, no entanto, que o uso que você faz da teoria freudiana ainda tem outros fundamentos. Acredito que em *Eros e civilização* você emprega a teoria pulsional freudiana com o intuito de obter uma versão materialista do conceito de razão. Se isto estiver correto, pergunto: pode-se efetivamente, desta maneira, fundamentar a razão naturalmente? Talvez eu deva explicar esta pergunta, novamente, com base em uma citação breve. Também em *Eros e civilização* você coloca a lógica da dominação e a lógica da alienação

uma frente a outra, ou seja, aquilo que Horkheimer chama de razão instrumental.

Marcuse: Max Weber.

Habermas: Já é um termo de Max Weber?

Marcuse: Acredito que sim.

Habermas: Acho que não, mas não quero excluir a possibilidade. Lê-se o seguinte na página 220:

“Na medida em que a luta pela vida [*Dasein*] começa a servir ao desenvolvimento livre e à realização das necessidades individuais, a razão repressiva dá lugar a uma nova racionalidade de gratificação [*Befriedigung*], na qual razão e felicidade se encontram”

Depois, novamente mais para baixo da mesma página:

“Quando, pela primeira vez, a existência [*Existenz*] privada não tem mais de ser levada à parte ou contra a vida [*Dasein*] pública, então a liberdade dos indivíduos e aquela da totalidade [*Gesamtheit*] poderia, mediante uma vontade geral, entrar em um acordo, que poderia se exprimir em instituições em prol das necessidades individuais. As renúncias pulsionais e o adiamento da realização, que exige a vontade geral, não podem ser sombrios e desumanos, e sua razão não pode ser autoritária. No entanto, continua existindo a pergunta de como a civilização pode produzir desimpedidamente a liberdade, se a não liberdade [*Unfreiheit*], [que] tornou-se quota e parte central do aparato psíquico, insiste em se manter. E, se não, quem tem o direito de estabelecer os padrões de valor objetivamente e impô-los?”

Esta pergunta teria sugerido a resposta de que os próprios seres humanos podem formar uma vontade geral, naturalmente apenas se reunidos enquanto livres e iguais em uma formação informalmente espontânea da vontade – e somente os próprios seres humanos.

Marcuse: Sim.

Habermas: Então, o princípio, digamos, da intersubjetividade não violenta do entendimento, o princípio da linguagem, que é intrínseco, por assim dizer, à intenção do próprio entendimento sem coerção, seria certamente o princípio ao qual teria que se recorrer quando se chega a dizer então que o verdadeiramente razoável é uma nova relação social. Porém, você não recorre ao princípio de um consenso racional, que, se encarnado politicamente, é simplesmente o princípio da democracia, mas recorre em vez disso ao princípio da ditadura educacional [*Erziehungsdiktatur*]. Você diz o seguinte: “de Platão a Rousseau, a única resposta honesta consiste na ideia de uma ditadura educacional, que seria praticada por aqueles que poderiam julgar, que teriam adquirido o conhecimento sobre o bem efetivo”. Agora, me pergunto se esse recurso à ditadura educacional tem lugar, porque você quer dizer que a razão, via linguagem, é o *telos* inerente de um acordo sem coerção, algo que tem de ser produzido historicamente pela primeira vez e, enquanto este não é o caso, tem de se recorrer, entre outras coisas, ao meio da ditadura educacional. Ou seu recurso à ditadura educacional tem outro fundamento? Talvez você não ancore a razão sobretudo na linguagem ou em um acordo racional, ou em uma formação sem coerção da vontade, mas em um motivo muito mais profundo – em uma natureza pulsional, que de certo modo se faz valer como algo externo à razão. Você vê que tenho dificuldades com a sua tentativa de fundamentar a racionalidade através da teoria da pulsão em algo que se deixar valer contra a razão reduzida instrumentalmente. E tenho a suspeita de que você recorre à ditadura educacional porque você efetua uma fundamentação naturalista da razão.

Marcuse: Hoje simplesmente não falaria em ditadura educacional. O trecho que você citou foi, de propósito, formulado de maneira provocativa. Talvez [falaria] ainda da ditadura educacional no

interior da democracia, mas não da ditadura educacional de maneira geral. Mas esta não é a questão principal. Sobre a questão principal, a fundamentação naturalista da razão, entretanto, eu ousaria afirmar: sim, exatamente isto me parece necessário. Quando falo sobre essas coisas em aulas, quase sempre deixo claro que o que digo se baseia em dois juízos de valor que não são, eles próprios, redutíveis, a saber: 1) É melhor viver do que não viver; 2) É melhor ter uma vida boa do que uma ruim. Esses são juízos de valor irredutíveis. Se alguém não os aceita, então não é um parceiro de discussão. Com base nesses dois juízos de valor, minha opinião sobre a possibilidade de uma determinação do conceito de razão resulta no seguinte, a saber: aquela repressão é racional (pois o conceito de razão é um conceito repressivo, na minha opinião não há possibilidade alguma de dúvida acerca disso), ela promove de modo demonstrável as chances de uma vida melhor numa sociedade melhor.

Habermas: Quem determina o que é a vida melhor?

Marcuse: Certamente recuso a responder esta pergunta. Se alguém ainda não sabe o que é uma vida melhor, esse alguém não tem esperança.

Habermas: Não, o problema é que todo mundo sabe muito precisamente o que é uma vida melhor, mas eles não concordam, em todo caso, aqui e agora, sobre essas concepções. Não gostaria de compartilhar com a versão do senhor Dregger sobre o que é uma vida boa.

Marcuse: De quem?

Habermas: Senhor [Alfred] Dregger, ora bem, é um...

Spengler: ... um fenômeno político desagradável...

Habermas: ... um político da CDU [União Democrata-Cristã da Alemanha], que hoje apoia uma política nacional-conservadora à la

[Franz Josef] Strauss e, por exemplo, valores de segurança, valores como “*law and order*”, valores de uma convivência limpa [*sauber*], isto é, basicamente representa valores que, poderia se dizer a partir de uma perspectiva psicanalítica, refletem em si uma repressão da natureza pulsional.

Marcuse: Pode-se mostrar que isto que o homem diz é falso, que isto não leva a uma sociedade melhor, mas a estabilização da existente.

Habermas: Não. Os padrões de valor, do qual se falou na citação, você não os obtém dos dois juízos de valor que você indicou agora a pouco. Isto são fórmulas vazias que as pessoas podem satisfazer da maneira que quiserem. Não se recebe os padrões de valor naturalmente, abstratamente, do céu e de uma vez por todas, mas, como têm um conteúdo material, os padrões de valor não são independentes dos problemas, que têm de ser solucionados em uma situação histórica específica. Então, quais valores devem ser perseguidos e aceitos razoavelmente, ainda se encontra efetivamente só fora...

Marcuse: ... através da análise das condições de transformação...

Habermas: ... se é possível tornar-se plausível o que todos poderiam querer nessa situação...

Marcuse: Sim, precisamente.

Habermas: Mas então a razão não é algo que se situa nas pulsões, mas sim é algo, para ser sincero, que se situa na linguagem; então a razão se situa nas condições de uma formação da vontade sem coerção.

Marcuse: Podemos formar uma vontade geral somente baseados na razão e nunca o contrário, e a razão ou a racionalidade

abriga-se na ação, nas pulsões, isto é, no ímpeto da energia erótica que detém a destruição. Certamente é isto que eu definiria como razão: preservação da vida, aprimoramento da vida, embelezamento da vida. E, segundo Freud, isto está posto na própria estrutura pulsional.

Habermas: Na estrutura pulsional está posto o que nós, no fim, entendemos como nossas necessidades verdadeiras. O problema é, então, que essas necessidades verdadeiras sempre se apresentam em um meio histórico, isto é, diante de um problema histórico. É claro que aqui também se impõe algo de geral, e isto podemos chamar de Eros. Mas isto é disputado somente em situações históricas determinadas, onde se tem que dizer precisamente o que nos faz mais feliz, o que torna o ambiente mais bonito, o que torna a vida digna de ser vivida.

Marcuse: Mas disso já se sabe.

Habermas: Assim diz o velho filósofo: “Disso já se sabe”.

Marcuse: Toda pessoa sabe que a natureza parece mais bonita quando não coloco um prédio de sessenta andares na margem do mar. Não é necessário ouvir nenhuma filosofia para saber isto. Isso é um apelo na estrutura pulsional. Sem dúvida parece mais bonito, é mais satisfatório, é mais apaziguador. O mesmo vale para aquela droga de usina nuclear.

Habermas: Se isto fosse assim tão simples, então já não teríamos mais essas drogas nas quais nos apoiamos.

Marcuse: Mas isto é imposto a nós.

Spengler: Historicamente não é tão fácil deixar de lado o fascismo na Alemanha.

Marcuse: E daí?

Spengler: O que você faz em um caso onde as pessoas são capazes de imaginar para si uma vida mais bonita em uma sociedade melhor somente em uma sociedade fascista?

Marcuse: Uma sociedade fascista, isto é, uma sociedade que se baseia na estimulação e na superestimulação de energia agressiva e destrutiva, não pode ser uma sociedade melhor.

Habermas: Você tem duas âncoras para a demonstração daquilo que é racional. Por um lado, você diz que é algo acessível intuitivamente, que é simplesmente necessário um entendimento humano sadio para se saber o que no fundo se quer.

Marcuse: Entendimento humano e pulsão humana.

Habermas: Pulsão humana. Esta é uma das âncoras. E a outra âncora é a teoria. Você diz que se aquilo que é evidente está até agora obscurecido e, mais precisamente por causa de coerções sociais analisáveis, que as pessoas não podem mais conhecer aquilo que lhe está na cara, então tem que ser investigado teoricamente como se chegou a essa negação, a essa ilusão, e, depois, como são poucos que puderam chegar a essa compreensão teórica. Minha objeção dirige-se ao fato de que, por um lado, você toma a estrutura do que é razão e racionalidade segundo Hegel. Você desenvolve isto em todos os seus livros, propriamente em *Eros e civilização*, em um capítulo intermediário baseado na *Fenomenologia do espírito*. Por outro lado, certamente ciente de que não se pode mais simplesmente aceitar a lógica de Hegel, você a deixa de lado. O conceito de razão, por assim dizer, torna-se anônimo, renega a sua procedência idealista e é transplantado para o contexto da teoria freudiana da pulsão. As dificuldades vêm à tona quando você diz: racional é aquilo que se abriga nas pulsões ou em Eros na medida em que todos podem alcançar com as mãos o que é o melhor para a pessoa e para todos.

Marcuse: Não, isto foi rápido demais. O conceito de razão se abriga na estrutura pulsional na medida em que Eros é idêntico às aspirações para domar a energia destrutiva.

Habermas: Em cada situação concreta há definições diferentes do nosso interesse comum ou mesmo do interesse que é capaz de generalização.

Marcuse: Este é ponto mais importante. Dito fracamente: não acredito que seja impossível determinar em uma situação dada, determinar de maneira geral, qual é o interesse comum. Considero isso ideologia da classe dominante. Me parece que é extremamente possível determinar qual é o interesse comum.

Habermas: Temos eleições gerais, e se vê quais partidos e quais programas serão aprovados, e evidentemente não são os partidos e os programas que você espera que são os de interesse geral...

Marcuse: ... Só um momento, temos eleições que basicamente todo mundo sabe que são falsas. O que é necessário é o esforço da teoria, a democratização das forças, desse modo está realmente claro para cada um qual é o interesse comum. Sim, insistir que o interesse comum não pode ser determinável de maneira geral é isso mesmo, novamente, uma forma de repressão. Acho que se torna cada vez mais fácil determinar isso.

Habermas: Você diz que ele tem de ser determinado teoricamente

Marcuse: Tem de ser demonstrado teoricamente.

Habermas: O que torna isso tão fácil, se precisamente esta teoria não é utilizada por acaso pelo reconhecimento geral, mas sim é uma teoria que é [utilizada] marginalmente, por exemplo, no funcionamento da ciência? Então o que é que lhe dá autoridade quando diz: Eu, Herbert Marcuse, posso mostrar, hoje, muito facilmente qual é o interesse comum?

Marcuse: Eu não falo isto. Digo, para mim ou para qualquer um que é capaz de linguagem, que o interesse comum atualmente pode ser demonstrado e explicado. E, sem dúvida, não é determinável pelo Pentágono.

Habermas: Uma evidência histórica se coloca contrariamente a essas afirmações.

Marcuse: A saber?

Habermas: A saber, a evidência de que hoje não se pode mais identificar grupos organizados politicamente aos quais, em sua autoconcepção, essa teoria social pode ser conectada. Era constitutivo para a Teoria Crítica que ela teria perdido seus destinatários, seus destinatários históricos, primeiramente nas décadas de 1930 e 1940. No período clássico do que hoje se chama de Teoria Crítica, a avaliação era a de que somente indivíduos isolados estavam em posição sobretudo para conhecer no que se consistiria o desastre. [Avaliação] à qual você se opõe agora.

Marcuse: Não sustento mais esta tese. Hoje eu diria que no fundo todo mundo sabe o que é necessário, que o interesse comum em uma sociedade melhor e as possibilidades de sua realização são demonstráveis, e que esta certeza é recalcada [*verdrängt*]. E que também, no fundo, a Teoria Crítica sempre disse ou quis dizer isto: não somente os indivíduos isolados – talvez somente alguns possam articular isto de maneira imediata –, mas em si: todo mundo. Além do mais, transformações radicais jamais começaram na história com movimentos em massa.

Habermas: Deixe-me ler alguns trechos de *O homem unidimensional*, que infelizmente tenho aqui somente em inglês, para a partir deles esclarecer como você estabelece os conceitos com os quais pode-se entender o que é racional. Aqui estão conceitos gerais,

universais, tipos de conceitos cujo potencial crítico é inerente. Na página 211 está escrito: “Universais são elementos primários da experiência – universais não como conceitos filosóficos mas como as próprias qualidades do mundo com o qual se é confrontado diariamente”. Isto é mais ou menos o que você acabou de dizer: todo mundo pode no fundo conhecer o que é belo e bom. Aqui você fala de “universais substanciais do dever, da justiça, da felicidade e seus contrários”.

“Parece que a persistência desses universais intraduzíveis como pontos nodais do pensamento reflete a consciência infeliz de um mundo dividido, no qual aquilo que é fica aquém e até mesmo rejeita a possibilidade daquilo que pode ser. A diferença irreduzível entre o universal e seus particulares parece estar enraizadas na experiência primária da diferença incontestável entre potencialidade e efetividade, entre duas dimensões do único mundo experienciado. O universal compreende em uma ideia as possibilidades que são realizadas e ao mesmo tempo [estão] aprisionadas na realidade”

Marcuse: Isto é Aristóteles ortodoxo.

Habermas: Sim, isto é um Aristóteles revivido por um olhar hegeliano leve, no entanto, em uma linguagem quase fenomenológica. Você diz, aqui, que encontramos os conceitos com os quais formulamos nossos juízos de valor na “vida cotidiana”, no mundo da vida – esses [juízos de valor] têm o caráter que foi analisado por Hegel naquele momento, de certo modo, eles excedem auto-criticamente aquilo que é, e confrontam isto com o que a coisa poderia ser ou deveria ser. Isso é mesmo filosoficamente insatisfatório, porque você não defende mais sistematicamente as teorias filosóficas das quais essa conceitualização provém. Você não é sistematicamente nem aristotélico, nem hegeliano. Mas, se for assim, então temos que dizer filosoficamente, de outra maneira, como chegamos às fundamentações normativas de nossa teoria, com o intuito de expressá-las de um modo

inteiramente simples. Você tenta isto com o Freud. Você diz: princípio de realidade e princípio de prazer.

Marcuse: Sim.

Habermas: Você caracteriza os princípios sob os quais a estrutura pulsional é formada e diz: isto, que une esses dois princípios, é aquilo que é racional.

Marcuse: Não somente une.

Habermas: ou reconcilia, não?

Marcuse: [Reconcilia] se a dinâmica dos dois princípios luta para a emancipação da energia Erótica.

Habermas: Certo, bom, depois pode-se demonstrar no nível da aplicação dessa teoria, que aquilo que é em geral, para identificar sempre efetivamente o que é o bom, ou o melhor, ou o desejável, ou ainda o interesse capaz de se generalizar. Veja, você tem esses dois polos. Por um lado, você diz que o mundo cotidiano se assenta em uma conceituação que funciona de maneira similar àquela que Hegel disse sobre o conceito; por isto o último recurso ao qual podemos apelar (e também acredito nisso) é à própria autocompreensão dos envolvidos.

Marcuse: Assim como elas são.

Habermas: Mas, se queremos falar na linguagem da filosofia social burguesa, esses envolvidos teriam de *ser capazes* de participar de um processo sem coerção de formação da vontade, enquanto livres e iguais, enquanto indivíduos autônomos; eles poderiam então contribuir com potencial de experiência.

Marcuse: Sim, concordo com você.

Habermas: Bom, então, deste modo, o racional não está mais na conceituação cotidiana, mas a racionalidade está na organização de uma formação sem coerção da vontade geral, isto é, no telos de uma

intersubjetividade não violenta do entendimento, e o racional não está em si mesmo, digamos, em uma estrutura de interesse que, agora, é reprimida, deformada ou liberada em relações sociais determinadas.

Marcuse: A racionalidade não pode consistir em uma organização enquanto tal, mas somente em uma organização que foi criada ou que será criada pelos humanos que seguem essa racionalidade. Você está invertendo as coisas.

Habermas: Não, na ideia que todos temos, e que no fundo cada um tem efetivamente, quando se troca uma palavra alguma vez com um outro para se entender com ele.

Marcuse: Sim.

Habermas: Nessa dimensão, por assim dizer, está o nosso conceito intuitivo de racionalidade, mas não em nossas estruturas de interesse. De fato, o conteúdo material está na estrutura pulsional, onde se alcança até situações concretas.

Marcuse: Mas aí também está em questão como este o que é possível, aí está em questão como a sua organização livre de dominação é possível, sobre qual fundamentação. E neste contexto, eu ainda poderia vir a falar sobre o conceito de solidariedade. Sob o regime nazista houve solidariedade real até o seu amargo fim. A solidariedade em si não serve a nada. Existe a solidariedade da máfia, existem diversas possibilidades de solidariedade. A solidariedade tem de ser fundamentada por sua vez em uma estrutura que possa vincular os humanos eroticamente, isto é, uma sociedade sem classes. Ela tem de ter uma raiz na própria estrutura pulsional. A solidariedade fascista é evidentemente fundamentada na agressão e em Eros, não na proteção do outro, no cuidado do outro, no amor pelo outro, o que quer que isso seja. Pois acho que sem o conceito de solidariedade não se chega a nada. A sua formação geral da vontade pressupõe sim a

solidariedade. Uma formação geral da vontade de humanos cujos interesses vitais se opõem um contra o outro não funciona.

Habermas: Pois então, certamente poderíamos partir disto: que interesses opostos também subsistirão em todas as sociedades futuras; chega-se assim ao seguinte: que regradar, o que é regradado em toda a sociedade de maneira geral, [é regradar] de modo que todos possam querer concordar com essas regras.

Marcuse: A pré-condição tem de ser o consenso, um consenso possível de interesses que permite que conflitos de interesses se resolvam de maneira pacífica em uma sociedade socialista.

Habermas: Deixemos talvez de lado o tema da razão agora...

Spengler: Acabou-se de uma maneira um pouco inconclusiva.

Habermas: Sim, voltaremos a isso quando falarmos sobre a teoria estética.

Lubasz: Então, antes de abandonarmos o tema, ainda gostaria de dizer que tenho a impressão de que não conseguimos ir além de Rousseau. Por um lado, podemos dizer que o racional social consiste nisto, que é possível uma formação da vontade livre de dominação. Por outro lado, existe a pergunta sobre como é possível que os indivíduos, que participam desse processo, também elejam o bem, que é o bem para a coletividade. Aí estão, evidentemente, os dois grandes truques rousseauianos – há, em primeiro lugar, a *educational dictatorship* [ditadura educacional], mais ou menos, e, em segundo lugar, o *trick to be forced to be free* [truque de ser forçado a ser livre], pois aquele que não reconhece que errou tem de ser forçado por nós a perceber o que é o bem. Não conseguimos ir além disto.

Marcuse: Mas meu querido Heinz, em primeiro lugar, nós fomos além disto, porque falta a Rousseau a dimensão inteira que

Freud introduziu, e, em segundo lugar, é completamente possível que Rousseau tenha dito algo racional.

Lubasz: Sim, certamente.

Marcuse: Não temos de sair disto.

Lubasz: Quando se diz que temos de partilhar conosco o juízo decisivo de Rousseau: é assim que a liberdade se parece. Quando os fatos não correspondem a essas condições, então ainda não é uma sociedade livre.

Marcuse: Na verdade, o problema da *formação* geral da vontade não é articulado por Rousseau. O *citoyen* já é o humano que, com base em sua razão e em sua estrutura pulsional, é capaz não somente de distinguir entre os interesses comuns e o interesse privado, imediato, mas sim, se for o caso, ainda é capaz de agir contra o interesse privado. O *citoyen* não é mais qualquer um, *citoyens* são os humanos que já se tornaram diferentes.

Lubasz: Eles têm de ser em maior número.

Habermas: Em princípio todo mundo.

Lubasz: Sim.

Marcuse: Não, não todo mundo.

Lubasz: Sim, em princípio todo mundo.

Spengler: Estamos girando em círculos.

Habermas: Estamos girando em círculos. Acho que deveríamos passar para a teoria estética...

Spengler: Proponho comer algo.

Habermas: Sim.

Marcuse: Isto também pertence à estética.

Lubasz: Primeiro a comida, depois a moral...

Spengler: E depois a estética. Esta é uma definição completamente nova da história.

III.

Habermas: Então, querido Herbert, depois de termos nos revigorado com Tafelspitz¹ e Wiener Schnitzel², passemos à estética.

Marcuse: Com prazer.

Habermas: Por que a estética tem um posto tão alto para Adorno e para você? Isto tem a ver com o fato de vocês dois inverterem de certo modo a relação entre arte e filosofia, tal como foi determinada por Hegel? A filosofia não traz mais a aparência sensível da ideia ao conceito, mas de agora em diante é a arte que cria a evidência para conceitos de uma vida melhor. Seria como se, de certo modo, até mesmo a função cognitiva da arte fosse a de refletir sobre a função cognitiva da filosofia, isto é, sobre a área, por assim dizer, do descobrimento daquilo que deve ser?

Marcuse: Se isto tem de ser expressado na linguagem de Hegel, prefiro dizer assim: a arte traz o conceito à aparência sensível. A realidade como transformadora é sensivelmente experienciada, sofrida, sonhada. Isso acontece de maneira inteiramente concreta na representação dos indivíduos, das coisas e da natureza. Elas são apresentadas com uma de suas verdade e realidade próprias, que não correspondem com a verdade e a realidade dadas – e que também não podem ser apresentadas em nenhum outro meio.

A arte tem esse privilégio porque sua linguagem já significa uma ruptura com a realidade (cotidiana). A linguagem da arte pratica

1 Carne cozida à moda de Viena. [N.T.]

2 Um tipo de bife empanado também à moda vienense. [N.T.]

a subversão da experiência cotidiana: um estranhamento da “normalidade” – subversão da consciência e do inconsciente. Com isso, uma dimensão que é tabu da realidade é rompida. Nela, as pessoas e as coisas são emancipadas do princípio de realidade existente, cujas normas são postas em questão. De modo paradoxal, então, temos de fazer isso na arte com *processos de dessublimação* – em uma área fictícia, que, no entanto, está saturada de realidade.

Habermas: Você mudou as suas concepções estéticas, se entendo corretamente. Se no seu primeiro grande ensaio...

Marcuse: ... “Sobre o caráter afirmativo da cultura”?

Habermas: ... sim, considere “Sobre o caráter afirmativo da cultura”, no qual você manteve, certamente em formulações muito cuidadosas, a possibilidade da superação da arte. Você tinha então uma relação positiva com a concepção surrealista fundamental, de que a arte tem de novamente transgredir em direção à vida ou de que, em todo caso, a arte pode ser incluída no processo material da vida. Talvez eu deva citar aqui uma vez o trecho correspondente de seu antigo ensaio:

“A beleza encontrará uma outra corporificação quando ela não for mais apresentada como uma aparência real, mas sim quando tiver de expressar em si a realidade e o prazer. Somente na exposição despreziosa de algumas estátuas gregas, da música de Mozart e do último Beethoven deixa-se obter um pressentimento de tais possibilidades. Mas, talvez a beleza e o seu desfrute de maneira geral não serão mais alvo da arte, talvez a arte como tal ficará sem objeto”.

Isto foi em 1935-6.

Marcuse: Sim.

Habermas: E no *Ensaio sobre a libertação*, onde você escreve sobre o grafite no Maio parisiense, você ainda sustentou

fundamentalmente essa concepção. Por outro lado, no seu último livro, *A dimensão estética...*

Marcuse: Sim, atenuei isto consideravelmente.

Habermas: Está escrito na página 37:

“O discurso sobre o fim da arte pertence hoje ao arsenal ideológico e às possibilidades da contra-revolução. Ele [o discurso] gostaria de ter sucesso em fazer as pessoas esquecerem da diferença entre o bem e o mal, entre guerra e paz, entre o belo e o feio, através da totalização científica dos controles. O fim da arte seria então o fim do artista e dos consumidores de arte, resultado de uma administração cada vez mais eficiente das necessidades e das satisfações, do prazer e da agressão”.

Quais experiências motivaram-lhe a revisar as suas teses anteriores?

Marcuse: Por exemplo, a experiência que é justamente a dos esforços da cultura do capitalismo tardio para integrar [*einordnen*] novamente a arte na vida ou para reconciliar arte e vida, na tentativa de despedaçar a forma estética, de destruir a obra-prima (todos lemas que chegam muito perto daqueles da queima de livros). Isso me levou a pensar que, embora não saibamos em qual forma, em uma sociedade livre a própria arte insistirá em permanecer, porque ela pertence a invariantes históricos. Os conflitos que são debatidos na arte, que levam a uma solução ou a uma repressão, situam-se abaixo do solo de uma ordenação social determinada.

Spengler: Pode-se dar exemplos? Se a palavra arte ocorre, então geralmente uma totalidade da arte é aberta e procurada. Isso pode ocorrer na pintura, na música, no teatro e na escultura.

Marcuse: Limitei o pequeno livro à literatura pela simples razão de que não me sinto qualificado para falar sobre outras artes. Se isso é transferível [para as outras artes], não posso julgar.

Habermas: Essa tese é plausível frente ao fato de que uma esfera da arte autônoma se forma primeiramente na sociedade burguesa, ou seja, de que a arte não é eterna?

Marcuse: A autonomia da arte – não apenas da arte burguesa, mas de toda arte, também a arte grega apresenta a quebra mencionada anteriormente com a realidade cotidiana. É isto a que chegamos: que a obra de arte não obedece às normas do princípio de realidade existente, mas tem a sua própria legalidade [*Gesetzmäßigkeit*]. Esta autonomia da arte antecede em muito a sociedade burguesa. A catedral medieval, por exemplo, apresenta uma quebra própria com o mundo cotidiano. Do mesmo modo, quem entra lá, adentra em uma esfera que não é a do mundo cotidiano.

Habermas: Mas o limiar entre o sagrado e o profano era diferente, não era definido profanamente.

Marcuse: Correto. Para parafrasear Karl Kraus: a arte chegará a um fim quando as pessoas não forem mais capazes de distinguir entre um urinol e uma urna. Então é claro que se pode falar sobre o fim da arte.

Spengler: Tenho a impressão de que o que você aponta com esta equivalência entre destruição iconoclasta e produção artística moderna é um fenômeno que pode ser interpretado diferentemente. Na música e nas artes visuais, pelo menos nos últimos vinte anos, o debate artístico mais forte se tornou um debate com o próprio meio, ou seja, um questionamento do meio. Mas – você mencionou Warhol uma vez – por que quando a arte tematiza a si mesma, isto tem de sinalizar de alguma maneira o fim da arte?

Marcuse: Porque isto não é uma tematização da própria arte. A arte tematiza a si própria somente na obra de arte e não de outra maneira.

Spengler: Partindo dessa definição, o urinol tem a mesma legitimidade da urna.

Marcuse: Não, pois o urinol apresenta a realidade cotidiana, ou melhor, a realidade noturna, que a urna não apresenta. Isto vale também para o urinol de Duchamp, que ele assinou e pôs no museu. Através disso não se muda nada no caráter do aparelho [urinol], excetuando que ele se torna [então] uma mercadoria privilegiada.

Spengler: Segundo seu conceito, seria então possível prescrever o conteúdo estético da arte?

Marcuse: De acordo com o meu conceito, a arte é somente estetização dos conteúdos. Quando se abandona a forma estética, se abandona a própria arte. A simples mudança de localização do ateliê de Duchamp para o museu não muda nada no objeto.

Habermas: Como é que, Herbert, em seus trabalhos estéticos, a arte de vanguarda, que talvez pode ter começado com o simbolismo, com Baudelaire e Mallarmé, nunca se tornou um tema? O sistema histórico de referência no qual você, digamos, exemplifica as suas teses estéticas, vai, também na literatura, do classicismo e do romantismo – passando pelo realismo – até, digamos, Kafka e Brecht.

Marcuse: E Beckett.

Habermas: Não me lembro de nenhum trecho no qual você elucida algo especificamente em Beckett. Além disso, você acentua as continuidades, enquanto a teoria da arte de Benjamin e, sobretudo, a de Adorno visam essencialmente capturar o processo de reflexão particular no qual a arte moderna – como Spengler disse há pouco – emerge através disso enquanto arte moderna, que ela tematiza seu processo de construção e seus meios enquanto tal. Este processo, que na pintura começa mais ou menos com Kandinsky e que hoje praticamente a uma dissolução da categoria de obra de arte...

Marcuse: ...conduziu...

Habermas: ... este processo se manteve no centro da teoria de Adorno. Ele não foi analisado por você. Para você, [esse processo] permanece como categoria geral que você já desenvolveu em seu ensaio antigo, que citamos, isto é, a arte como a forma de representação daquilo que está separado da vida cotidiana, do outro que não se realizou no processo da vida. Esta concepção resulta de uma utilização rígida do conceito de ideologia marxiano à arte. Ela se adapta bem às obras clássicas da arte burguesa. Mas ela se adapta ao *Processo* de Kafka ou a um quadro de Pollock, ou a Schönberg, de quem nunca entendi nada?

Marcuse: O que não serve?

Habermas: Este conceito desenvolvido junto à arte burguesa, que você desenvolveu sob o título de caráter afirmativo da arte. Esta é uma categoria completamente dialética. Você quer dizer com ela que os potenciais emancipatórios da experiência, que foram tanto neutralizados e separados quanto suspensos, permanecem capazes de serem rememorados.

Marcuse: Este é certamente o caso com *O processo* de Kafka. Ficou mais fraco e desesperado, mas a imagem ainda está lá. Ou seja, também um remanescente da afirmação.

Habermas: No fundo aí nada mais é afirmativo.

Marcuse: Se tivesse que escrever o ensaio de 1930 hoje, eu atenuaria o caráter afirmativo da arte e acentuaria mais o seu caráter comunicativo e crítico, e é exatamente isto, na minha opinião, que foi arruinado pela assim chamada arte de vanguarda.

Lubasz: Você falou da comunicação através da arte e um pouco da verdade que está contida em uma obra de arte. Em que medida a

verdade das expressões teóricas se diferencia da verdade das expressões estéticas?

Marcuse: A verdade teórica e a verdade estética podem não abranger uma à outra, assim como não é possível dar para a própria teoria uma forma estética. Segundo a minha tese, a verdade da arte não se situa na forma enquanto tal e nem no conteúdo enquanto tal, mas no conteúdo tornado forma: na forma estética. A teoria leva a realidade a seu conceito; a arte é a sensualização [*Versinnlichung*] do conceito, isso significa: *desrealização* [*Entwirklichung*] transformadora da realidade dada. Toda a obra de arte está em relação com [*gegenüber*] a poetificação, a imaginação e a invenção da realidade. A sensualização do conceito na arte (função da força produtiva de criação de imagens) não termina na sensibilidade “normal”, mas na transformação dela: em um ver e escutar novos, etc., que de sua parte conduzem por sua vez a um novo *conhecer*. A isso tudo, a *rememoração* chega na arte como uma força criadora: rememoração da felicidade passada e do luto passado – não somente como lamentação retrospectiva, mas também como impulso [*Antrieb*] para a efetivação [*Verwirklichung*] da “utopia concreta” (Ernst Bloch), como ideia regulativa de uma práxis futura.

Lubasz: Você mencionou os últimos *Quartetos* de Beethoven entre as grandes obras de arte. Consideremos a *Grande Fuga*, por exemplo. Qual é o teor de verdade da *Grande Fuga*? Pergunto isto com uma intenção completamente determinada. Suponho que você, quando desenvolver esta ideia, irá logo em seguida dizer que a verdade estética tem a ver com o pulsão de Eros.

Marcuse: A *Grande Fuga* é uma das muitas formas que, de maneira infinda, expressam exatamente isto: a libertação do princípio de realidade existente através da figuração de uma dinâmica, na qual, em meio a luta entre Eros e Tânatos, Eros vence no final. Certamente

a verdade da arte tem algo a ver com Eros: ela está carregada da energia eficaz das pulsões de vida [que operam] em Eros, e empresta essa energia à palavra, à imagem e ao som. Isso ocorre através do meio do *belo*. (Ainda acredito que a ideia de belo é uma categoria da arte. Que Schiller e Hegel já tenham dito, não faz isso nem falso nem ruim). É da ligação interna entre Eros e beleza na obra de arte que vem a verdade da arte, o imperativo: “(Tem) de dever ser pacífica, satisfatória e feliz”. O “dever” normativo não é aqui imposto de fora ou de cima, mas é a necessidade pulsional sublimada e o objeto “natural” de Eros. A beleza não é uma qualidade do objeto da arte, mas da *forma estética*, na qual o *objeto* é re-presentado [*re-präsentiert*]. Com certeza o *feito* também é um objeto da arte (*Caprichos* de Goya, os burgueses de Daumier, as mulheres de Picasso; na literatura, todos os inumeráveis malfetores reais e fictícios, as épocas más, “impuras”), mas ele é “superado” [*aufgehoben*] na representação estética; na forma estética ele participa da beleza.

Habermas: Isto significa que a posição proeminente da teoria estética em Marcuse tem a ver com a naturalização do conceito de razão, sobre o qual falamos há pouco?

Marcuse: Sim.

Habermas: Porque a razão não pode justificar seus próprios conceitos normativos, como justiça, belo e humanidade, ela é dependente de evidências de um meio como a arte, isto é, [ela depende de evidências] que são incitadas em um meio que tem uma raiz independente da teoria, a raiz do erótico ou da natureza pulsional.

Marcuse: Você diz que a razão não é mais capaz de justificar conceitos como o de justiça, belo, etc.

Habermas: Não é mais capaz de justificar teoricamente, não mais, digamos, platônica ou hegelianamente – com recurso à

constituição de ser ou à estrutura de conceito –, mas em vez disto ela depende de que essa normatividade seja dada pela experiência. Quero dizer um tipo de experiência que (tal como Schelling em 1800) possibilita a obra de arte ser um *órganon* da intuição intelectual.

Marcuse: De fato, deve-se levar muito a sério a filosofia da arte de Schelling. Ela se aproxima muito do que quero dizer. Não sou da opinião de que a razão não seja capaz de justificar os conceitos. O que isso quer dizer? Ela pode dar uma análise relativamente sensata do que é a justiça, do que é o belo, do que é a beleza, em conceitos como o de harmonia, por exemplo; sei que isto acontece, que pode se fazer. Pois definições de conceitos são possíveis.

Habermas: Sim, definições de conceitos, mas não uma fundamentação de conteúdos normativos.

Marcuse: Fundamentação de conteúdos normativos?

Habermas: Sim.

Marcuse: O conteúdo normativo estaria fundamentado na natureza de Eros, naquilo que é dado na pulsão, em sua dinâmica. Por outro lado, não acredito completamente que a arte toma o lugar da razão abdicante, como guardião da norma. A razão sobreviverá na sua forma de aparência burguesa. A teoria continuará a trabalhar. Assim como a teoria e a arte visam a mesma verdade, assim elas também estão obrigadas à mesma razão – uma razão que *não* é a burguesa.

Spengler: Talvez eu tenha entendido errado...

Marcuse: Não sei como esclarecer isso, aí ainda falta algo de fundamental. Tomemos o conceito de justiça. A essência do conceito de justiça toma expressão em Michael Kohlhaas. A verdade da justiça está figurada em Michael Kohlhaas. O que a verdade é, não posso conhecer através da definição do conceito, posso conhecê-la quando leio um grande romance autêntico ou uma poesia de Baudelaire ou

Mallarmé. É uma outra dimensão em relação àquela da conceitualização teórica e ainda assim é uma dimensão do conhecimento.

Habermas: Bem, mas nosso problema ainda é se a sua ancoragem da razão na natureza pulsional dos humanos exige que a estética seja aquela disciplina que nos esclarece sobre isto, que nós somente podemos tornar plausível a normatividade em geral com base em obras de artes autênticas.

Marcuse: Não a normatividade em geral, mas uma normatividade da liberdade, que pertence a outro princípio de realidade. Disso, a teoria marxista também é capaz, de fato. Para mim a questão é: qual é a diferença entre a verdade de uma obra de arte autêntica e a verdade da teoria marxista? O que a arte contribui para a verdade da última, se falta algo em geral ou o que falta nessa última que há na arte? Na arte é alcançada uma dimensão profunda que também deve conduzir a uma reavaliação dos conceitos marxistas. Caso contrário, tudo fica muito simples, tudo fica muito unidimensional.

Habermas: Vejo isso de outro modo. A teoria marxiana também tem um fundamento normativo. Ela poderia ser então extraordinariamente simples. Se o sistema econômico capitalista não cumpre as funções para as quais ele está aqui, a crítica imanente é suficiente para demonstrar que o capitalismo é insuficiente. Hoje a coisa é outra. Nós fizemos a experiência histórica de que nenhum outro sistema econômico desenvolveu as forças produtivas tão imensamente como o capitalismo, e de que em seguida o malfuncionamento [*Nicht-Funktionieren*] desse sistema social não pode mais ser identificado trivialmente, por exemplo, nos termos do empobrecimento crescente. Certamente, a pobreza é, hoje como ontem, um problema existente mundialmente e até mesmo ainda

agravante. Se se volta o olhar, por um momento, somente para as sociedades desenvolvidas, logo se vê o porquê hoje a crítica dessa forma social necessita de uma fundamentação normativa muito mais diferenciada. Isso é um lado. Do outro, os ideais burgueses, com os quais Marx ainda podia medir o Estado burguês, foram revogados por uma consciência cínica comum.

Marcuse: Se tivesse que indicar algo muito brevemente, acrescentaria a relação da estética com a teoria marxista da seguinte maneira: que a arte resguarda aquilo que é negligenciado na ideia de Socialismo.

Habermas: Foi sempre assim?

Marcuse: No *desenvolvimento* do marxismo, tanto positivamente como negativamente. Positivamente: a emancipação da subjetividade, que é também a emancipação da sensibilidade, e mesmo as invariantes não superáveis no melhor socialismo, também o que ainda permanece na tragédia, quando a sociedade de classes é abolida, o que permanece na esperança necessária, quando a sociedade de classes é abolida.

Lubasz: Uma dimensão importante não cai pelo caminho se se endurece dessa maneira a estética?

Marcuse: Não, ambas dependem uma da outra; a teoria demonstra possibilidades sócio-históricas e limites da emancipação. A arte não faz isto.

Lubasz: Não, mas estou pensando em outro ponto. O que não se pode mais fundamentar teoricamente, pode ser evidenciado esteticamente. Em um certo sentido, o endurecer-se a respeito da autenticidade da obra de arte significa o renunciar da comunicação social.

Marcuse: Por quê? Não é somente uma questão de “empatia” [*Einfühlen*], mas sim do entender. Mas o entendido [*Erkannte*] é comunicável.

Habermas: É a fundamentação da razão em um meio externo [*fremd*]. Pode falar-se dessa maneira?

Lubasz: Sim, bem, mas esta fundamentação só pode ser privada.

Habermas: A autenticidade das obras de arte pode ser discutida e, por meio dessa discussão, pode-se decidir se elas são autênticas?

Marcuse: Sim, certamente pode se discutir sobre isso, e já tentei, em um livro, até mesmo dar mais ou menos uma definição de “autêntico” nos termos de uma ruptura real com o princípio de realidade, nos termos do acabamento da forma estética, nos termos da presença da libertação nas imagens, etc.

Spengler: Este é um conceito reduzido de arte, este é um conceito literário de arte.

Marcuse: Suponho que muito disso é transmissível às artes visuais e à música

Habermas: Se fizer isto, você não teria então de chegar a uma avaliação da arte contemporânea que corresponde ao dito conservador do fim da vanguarda? Dessa perspectiva parece resultar a imagem de que justamente as categorias que seriam constitutivas da arte moderna, por exemplo, o novo, o experimental, o construtivo, levaram a um processo verdadeiramente autodestrutivo de envelhecimento acelerado do moderno, que se penetra e se aprofunda. No suplemento do FAZ [*Frankfurter Allgemeine Zeitung*], mas não somente lá, isso é trazido na fórmula do fim da vanguarda. Você concordaria com isso?

Marcuse: Eu concordaria somente até o ponto de que o que essa vanguarda faz não tem nada a ver com arte.

Habermas: Você está no mesmo caldeirão que [Arnold] Gehlen.

Marcuse: Isto não me incomoda.

IV.

Habermas: Podemos falar brevemente sobre a relação entre filosofia e ciência? Por assim dizer, parece que Horkheimer e o Instituto inteiro avaliavam o papel das ciências particulares mais positivamente na década de 1930 do que na década de 1940. No ensaio “Filosofia e teoria crítica”, você já tinha feito uma forte restrição à função das ciências particulares com vistas ao conhecimento. Você escreve na página 124:

“A teoria crítica da sociedade tinha inicialmente a opinião de que resta para a filosofia somente a elaboração dos resultados gerais das ciências. Ela também parte de que as ciências demonstrariam com sucesso sua capacidade de servir ao desenvolvimento das forças produtivas, de abrir novas possibilidades de uma existência [*Daseins*] mais rica”.

Mas então:

“A cientificidade enquanto tal jamais é uma garantia de verdade e, em primeiro lugar, certamente não em uma situação como a de hoje, onde a verdade fala contra os fatos e se situa detrás dos fatos”.

Isto já soa, como eu deveria dizer, como uma reavaliação da forma filosófica do conhecimento em relação às ciências particulares. Como você se posiciona a respeito disso hoje?

Marcuse: É significativo aqui, que mesmo um método cientificamente completo não é de modo algum uma garantia para a verdade.

Habermas: Você considera que uma distinção entre filosofia e ciência ainda tem sentido? E, se sim, então o que é isso que você faz, é mais filosofia ou mais ciência?

Marcuse: A teoria crítica da sociedade jamais afirmou que os critérios de verdade e os critérios da ciência, tais como eles valem para as ciências naturais, têm validade para a filosofia e para as ciências sociais.

Habermas: Então, vamos permanecer desta vez com as ciências sociais.

Marcuse: Concordo.

Habermas: Com a linguística, a psicologia e a ciência política.

Marcuse: A demonstração que é usual e oferecida na física e na matemática não é possível aqui.

Habermas: Herbert, ainda acredito que este não é o nosso problema. Ainda não o expliquei de maneira suficientemente precisa. Na antiga década de 1930, você descobriu a psicanálise. Naquela época, ela era parte da medicina, uma área especial que tinha a doutrina da neurose [*Neurosenlehre*] como núcleo. Sem dúvida, você aprendeu muito desta teoria, você se alimenta dela até os dias de hoje. Fundamentalmente, você acha possível que hoje existam ciências sociais como a economia ou a psicologia desenvolvimentista de Piaget com as quais você poderia aprender do mesmo modo como aprendeu com a psicanálise? Vejo uma relação de troca entre a teoria social e as ciências particulares.

Marcuse: No campo no qual trabalho teoricamente, a invenção da bomba de nêutrons, por exemplo, não traz nada de novo.

Habermas: Mas estou falando das ciências sociais.

Marcuse: Das ciências sociais, bem. A bomba de nêutrons não traz nada para um melhor entendimento da sociedade presente.

Habermas: Ao contrário, ela contribui para a distinção entre a violência [*Gewalt*] contra as pessoas e violência contra as coisas com uma ilustração um tanto irônica.

Marcuse: Esta distinção não é nova.

Spengler: Mas você confrontaria a questão, por exemplo, na área da psicanálise. Em que medida as transformações na área da psicanálise foram incorporadas de maneira refletida na teoria social?

Marcuse: Não sou capaz de entender o que acontece hoje sem a metapsicologia de Freud – se eu não basear, como hipótese, o esclarecimento no conceito freudiano de pulsão destrutiva: a intensificação dessa pulsão é uma necessidade política para os detentores do poder. Sem esta hipótese, teria de acreditar que o mundo inteiro ficou maluco e que somos governados por loucos, ou por criminosos, ou por idiotas, e que admitimos isso tudo.

Habermas: Herbert, me permita tentar mais uma vez. Você sempre desvia do assunto.

Marcuse: Naturalmente, esta é a minha pulsão de vida [*Liebstrieb*].

Habermas: Se se fizer um questionário para cientistas, então encontrar-se-ia difundida mais ou menos a seguinte ideia: que com esta ciência, que está baseada na discussão organizada e na experiência preparada metodicamente, um *self-propelling mechanism* [mecanismo auto-propulsor] está criado, isso garante de qualquer modo *in the long run* [a longo prazo], que emerja um crescimento no saber teórico.

Marcuse: Quem diz isto?

Habermas: Esta é a concepção dominante de ciência. A ela pertence, entre outras coisas, a confiança de que a ciência pode certamente assumir repetidas vezes funções ideológicas, que ela é, no entanto, sempre capaz de uma autocorreção que garante a longo prazo que o todo não acabe em mera produção de ideologia. De acordo com esta representação, o sistema científico organiza processos de aprendizagem que nos aproximam da verdade. Se se partilha desta concepção, então fica difícil ainda afirmar uma autonomia do pensar filosófico em relação ao pensamento científico. Tem-se que pressupor, como Horkheimer na década de 1930, que o desenvolvimento do fim último da teoria social está ligado ao progresso das ciências particulares.

Marcuse: Não de uma maneira muito profunda e impositiva. Por exemplo, a filosofia necessita das ciências particulares, e é dependente delas. Hoje seria impossível escrever a *Summa* de Tomás de Aquino, apresentar o mundo como criação de Deus, etc., etc. Neste sentido, assim por diante, de fato, a ciência traça e determina limites intransponíveis para a filosofia.

V.

Habermas: Agora, passaria de bom grado à área dos temas teoria e práxis, revolução e reformismo. Nos *Anais franco-alemães*, Marx ainda usava as ideias da revolução burguesa como medida para uma crítica imanente não só da filosofia hegeliana do Estado, mas também dos Estados existentes em seu tempo. Mais tarde, ele se interessa pelos Estados, no fundo, somente como fenômeno superestrutural, isto é, no contexto das exigências funcionais do processo de acumulação. Ele analisa o Estado burguês não mais de modo

imane, não o critica mais com ajuda das próprias ideias [do Estado burguês], etc. Isto pode ter a ver com o fato de que a herança do movimento de emancipação burguês, que está encarnada tanto nas ideias de constituição dos Estados burgueses quanto dos Estados burgueses não-fascistas, não foi aceita de maneira indivisível nem no movimento dos trabalhadores e nem justamente no socialismo burocrático. Caso contrário, por quaisquer que fossem os fundamentos instrumentais, Carter não teria feito dos direitos humanos um tema que tem funções críticas frente aos Estados socialistas estabelecidos. Agora, tenho a impressão de que a subestimação estabelecida já por Marx das funções de garantia da liberdade do direito burguês ou do direito formal continuou na teoria frankfurtiana mais antiga. Isto seria compreensível na medida em que, naquele momento, a teoria do Estado se desenvolveu em debate com a democracia de Weimar já a partir da perspectiva do fascismo que se aproximava, e que depois alcançou o domínio. E a tese fundamental daquele período era a de que o fascismo seria, por fim, a forma adequada do Estado burguês ao capitalismo monopolista.

Marcuse: Espera um pouco, isso tem restrições muito grandes. Por exemplo, nos Estados Unidos temos capitalismo monopolista, mas não fascismo. Não se pode defender que isso seria uma forma atrasada do desenvolvimento do capitalismo monopolista. A tese, que era defendida pelo instituto naquele período, era essencialmente direcionada às condições específicas da República de Weimar.

Habermas: Então, naquela época você não era da opinião de que, na esteira dos ensaios de Pollock sobre o capitalismo de Estado, o fascismo simplesmente mudou o mundo burguês, mudou também no sentido de que depois do fascismo todo Estado burguês seria mais ou menos fascista?

Marcuse: Sim, sim. É isso, que os Estados burgueses pós-fascistas seriam forçados a reduzir de pouco em pouco as realizações da democracia burguesa. Este era o meu conceito de contra-revolução preventiva.

Habermas: Agora, três décadas depois da guerra, temos nas sociedades ocidentais, e até mesmo na República Federal [da Alemanha] e no Japão, sistemas políticos que se baseiam na concorrência de partidos, e neles os direitos fundamentais estão garantidos até aqui de uma maneira que não valia nem para o fascismo e nem para o socialismo burocrático (sem que eu queira fazer aqui paralelos de maneira imediata). Não se tem de considerar isso como o núcleo, por assim dizer, da verdade do reformismo?

Marcuse: A verdade do reformismo é que a democracia burguesa é sempre infinitamente muito melhor do que o fascismo. Isto não muda em nada o fato de que partidos reformistas providenciam a estabilização do sistema existente.

Certamente é o caso de ambos. A democracia burguesa, se ela é possível de maneira geral depois do fascismo, é desejável contra a ameaça do fascismo. Mas desta maneira é como se exatamente esta democracia burguesa fosse ela mesma permanentemente reduzida e mutilada pela burguesia e pelo grande capital. Quando olho ao meu redor, não somente na República Federal, não reconheço na concorrência de partidos das democracias nenhum grande esforço especial, por exemplo, para reduzir a arbitrariedade da polícia. E no que tange a campanha com os direitos humanos, me parece que o conceito de direitos humanos do Sr. Carter é nitidamente definido, sobremaneira, de forma estratégica e geográfica.

Habermas: Mesmo assim, ele se esforça com a América do Sul.

Marcuse: E o Irã? E o Brasil? E o sul da África, sobretudo a África do Sul e a Rodésia? É um conceito curioso. Quero dizer que, formulado exageradamente, o que parece necessário é uma segunda revolução burguesa, porque a burguesia, sob o regimento do grande capital, revelou ou começou a alterar suas próprias realizações, e porque a classe trabalhadora se tornou burguesa em quantidade crescente. Então, o estágio preliminar da transformação pode muito bem aparecer como uma nova revolução burguesa.

Habermas: Dubiel, que mencionei há pouco, colocou como título da segunda metade do seu livro sobre o Instituto em Nova Iorque [o seguinte:] *A integração do proletariado e a solidão da inteligência.*

Marcuse: Meu Deus, estou só.

Habermas: Isto se refere à situação de que a teoria crítica perdeu seus destinatários originais com a integração do proletariado, uma hipótese empírica que, eu acho, você tem mantido até hoje.

Marcuse: O quê?

Habermas: A integração do proletariado no sistema capitalista. Isto é um processo empírico...

Marcuse: ...Mas não é culpa da teoria crítica.

Habermas: Não, mas uma tese empírica que você mantém e que compõe um problema para toda teoria marxista. A relação entre teoria e prática foi desenhada pelo jovem Lukács em *História e consciência de classe* mais ou menos assim: a teoria é somente uma forma da reflexão de uma consciência que tem de ser capaz de ser identificada empiricamente de determinada forma ou pré-forma [*Vorformen*]. Você, Horkheimer e Adorno jamais aceitaram essa versão. Se vejo corretamente, os frankfurtianos sempre tomaram uma posição dupla. Por um lado, eles se colocaram contra a teoria

tradicional, isto é, a filosofia habitual, e, por outro lado, contra as ciências particulares filosoficamente sem consciência de sua posição e valorizaram, também, uma teoria crítica que tem que se derivar de uma reflexão do contexto histórico no qual ela própria está. No seu famoso ensaio “Teoria crítica e teoria tradicional”, Horkheimer conceituou isso como a conexão da atividade científica com o processo social de trabalho.

Marcuse: Sim.

Habermas: Esta é uma posição de uma das linhas de frente. A outra posição de linha de frente se dirigiu contra as distorções da teoria marxista, sejam elas pelo dogmatismo do *Diamat*,* sejam elas pelo revisionismo das Segunda e Terceira Internacionais. A teoria crítica queria permanecer fiel à intenção da teoria marxiana de uma transformação da realidade.

Marcuse: Hm...

Habermas: Esta teoria quis ser a verdadeira, isto é, a continuação da teoria marxiana na década de 1920?

Marcuse: Correto.

Habermas: Então, com razão um problema tem de se resultar da diagnosticada integração política do proletariado no sistema burguês. Quero reproduzir isso rapidamente nas palavras de Dubiel, porque para mim elas parecem estar essencialmente corretas:

“No esquema de interpretação político do círculo frankfurtiano da década de 1940, a consciência de classe do proletariado e o trabalho científico não podiam mediar de modo algum, um com o outro, uma teoria crítica da sociedade. As relações de poder intersociais na Alemanha nacional-socialista e na Europa dominada pelo fascismo forçaram além disso a duvidar se, sob as

* O termo *Diamat* refere-se ao materialismo dialético; no entanto, na maioria das vezes é utilizado para se referir especialmente ao materialismo dialético da URSS. [N.T.]

dadas condições político-históricas, o proletariado ainda entraria em questão como destinatário da formação da teoria [Theoriebildung] revolucionária. Então, em 1944, na *Dialética do esclarecimento*, Horkheimer e Adorno reconheceram abertamente que a sua teoria, que teria começado sua autointerpretação programática como um amparo teórico da luta proletária, teria perdido completamente os seus destinatários”.

Agora se segue uma citação da *Dialética do esclarecimento*:

“Se hoje o discurso pode ser empregado a alguma coisa, não o é nem para a assim chamada massa, nem para o indivíduo, que está desfalecido, mas em vez disso a uma testemunha imaginada, à qual nós o entregamos, para que ainda não se afunde completamente conosco”.

Você conhece esta formulação. Como vê isso hoje? Ou, na década de 1940 as coisas se apresentaram diferentes para você do que se apresentaram para Horkheimer e Adorno?

Marcuse: Não posso concordar com esta afirmação. Sobre a coisa do destinatário: isso faz parecer como se houvesse, em algum lugar da Terra ou fora da Terra, um agente, uma classe ou um grupo a quem se pudesse se dirigir. Isso daria certamente na reificação do conceito de classe. Que o proletariado está integrado, não é mais a expressão correta para o estado das coisas. Tem-se de ir muito além. Hoje, no capitalismo tardio, o proletário marxiano, se ele ainda existe de maneira geral, é somente uma minoria na classe de trabalhadores. A própria classe trabalhadora, mesmo sua consciência e sua práxis, está em grande parte aburguesada. E por isso não se pode aplicar nem imediatamente e nem rigidamente o conceito marxiano preservado de modo reificado à situação presente. A classe trabalhadora ampliada, que compreende hoje noventa por cento da população e que inclui a grande maioria dos *white-collar workers* [trabalhadores de colarinho branco], dos *service workers* [trabalhadores da área de serviços], em outras palavras: quase todos que Marx designou como trabalhadores

produtivos, esta classe de trabalhadores certamente permanece o agente potencial, o sujeito da revolução; mas a própria revolução será um projeto completamente diferente do que foi para Marx. Poder-se-á contar com grupos, que na teoria marxiana original não tinham praticamente nenhum significado e não precisavam ter, por exemplo, como os conhecidos grupos marginais, como os estudantes, como as minorias raciais e nacionais reprimidas, as mulheres, que não são uma minoria, mas uma maioria, as iniciativas civis, etc. Isto com certeza não quer dizer que esses são grupos substitutos que se tornam os novos sujeitos da revolução. Eles são aqueles, como os chamei, grupos antecipatórios, que podem atuar como catalisadores, mas não mais do que isso.

Spengler: Como esses grupos retroalimentam a formulação da teoria?

Marcuse: [Retroalimentam] o quê?

Spengler: A formulação da teoria.

Marcuse: A teoria tem de ser reformulada, mas não somente por causa disso, porque esses grupos entraram no jogo, mas sim sobretudo por causa do contexto inteiramente novo e da consciência modificada [*gewandelten*] da classe trabalhadora, e porque ela [a consciência modificada] conseguiu se estabelecer no capitalismo. Na minha opinião, ao final, além disso, temos que procurar um modelo de revisão para nós, segundo o qual a revolução não se instaura por causa do empobrecimento, etc., mas sobre a base da assim chamada sociedade de consumo. A revolução no contexto da sociedade de consumo é o problema de hoje.

Spengler: Isso me parece contraditório. Os grupos marginais, que você mencionou, são definidos pela sua posição econômica. Retorno mais uma vez à pergunta: como se desenvolve a teoria que

incorpora completamente, por um lado, as deficiências sociais de tipo clássico ainda existentes, a necessidade material, e, por outro lado, recorre a um fenômeno inteiramente diferente, como, por exemplo, a opressão às mulheres?

Marcuse: O critério é a opressão. Se a opressão pode ser incluída ou não ao conceito antigo da situação dos pequenos burgueses e do proletariado, é uma outra questão. Como disse há pouco, mais ou menos noventa por cento da população é hoje dependente do capital e vende sua força de trabalho, porque ela não tem outra coisa para vender e não tem responsabilidade ou participação alguma no controle do processo de produção. Todos esses critérios correspondem ao conceito marxiano de classe trabalhadora. As mulheres se encontram em uma posição especial, porque, para elas, à opressão que elas partilham com os homens como trabalhadoras, no escritório ou na fábrica, se soma a opressão na esfera privada. Esta opressão dupla tem uma longa história, que não tem somente um lado físico, econômico e político, mas também um lado cultural.

Habermas: Você deixou um pouco de lado a fórmula dos destinatários perdidos. Uma teoria crítica da sociedade, que se entende como órgão do auto-esclarecimento de um processo histórico, tem de procurar por indicadores de onde surge, no próprio processo histórico, uma consciência que pode ser tornada explícita por esta teoria. E, agora, segundo o [seu] próprio diagnóstico, encontra-se esses indicadores não mais nas camadas nucleares do proletariado, mas sim somente ainda lá onde (a) Marx não os achou e onde (b) tampouco pode ser localizado primariamente o portador de um processo de revolta, isto é, por exemplo, nas camadas marginalizadas e nas mulheres. Eu me pergunto se isto ainda não tem que resultar em uma forte revisão da teoria, como você sugere no momento.

Marcuse: Cada vez mais se torna questionável se se pode falar dos estudantes, sobretudo hoje, como um grupo marginalizado. Nos Estados Unidos, existem mais de 10 milhões de estudantes. Com a intelectualização do processo de trabalho, os estudantes se tornaram agentes cada vez mais importantes no próprio processo de produção. Por isso a formulação “grupo marginalizado” é ideológica demais para mim. A partir de sua atividade, os estudantes se encontram na linha de frente de uma luta por emancipação, em todo caso não mais no gueto de um grupo marginalizado.

Habermas: É verdade?

Marcuse: É verdade em toda a parte. É verdade na América Latina, é verdade na Ásia e é verdade mesmo na África.

Lubasz: Mas não na Europa.

Marcuse: Sim, também na Europa, e mesmo no país mais avançado do mundo, nos EUA.

Habermas: Agora chegamos à avaliação do movimento estudantil. Em que medida hoje ainda se pode tecer esperanças semelhantes nos estudantes enquanto grupo capaz de organização, como fizemos todos em 1967-69? Isso ainda se sustenta empiricamente?

Marcuse: Todos nós fizemos isso? Você e eu admitimos que era uma revolução?

Habermas: Não, Deus sabe que não.

Marcuse: Bem, então.

Habermas: Mas nós dissemos – e você foi o primeiro a conceituar isto – que nestes setores se formavam potenciais críticos, formaram-se experiências (você trouxe isto sob a palavra-chave da “nova sensibilidade”), que são de natureza crítica ao sistema, que certamente não têm consequências revolucionárias imediatas, mas

mesmo assim são um indício para uma formação da consciência gerada espontaneamente.

Marcuse: Hoje ainda diria o mesmo. O movimento estudantil tomou consciência daquelas imagens de possibilidades reais que foram tabus ou represadas no marxismo tradicional. Ele foi o primeiro movimento que pensou a revolução socialista como uma diferença qualitativa e a construção do socialismo como uma sociedade qualitativamente diferente, longe do fetichismo das forças produtivas. As forças produtivas se desenvolveram suficientemente há muito tempo nos países capitalistas, quando não se desenvolveram por demais. Que isto ocorreu e que ainda ocorre, é um novo princípio de realidade. Isso não foi tematizado por Marx; embora esteja lá como pista, especialmente nos escritos de juventude, mas depois desaparece.

Habermas: Então, o que se pode dizer hoje empiricamente sobre a relevância política dos grupos progressistas dentro do corpo estudantil? O movimento estudantil deteriorou-se como movimento.

Marcuse: Isso está correto, e é a consequência lógica do contra-golpe que começou depois de 1968. Como sempre, a classe dominante teve uma consciência melhor e mais exata do significado do movimento de oposição do que o próprio movimento; ela viu de fato que havia aqui um verdadeiro perigo iminente e então enterrou rapidamente o material explosivo. O movimento se deteriorou sob a pressão da repressão agravada nos Estados Unidos, na França e na República Federal; mas as ideias do movimento se difundiram na desintegração e se espalharam por camadas diferentes da população. Já indiquei de várias maneiras e quero repetir isto rapidamente: “Com o suor do teu rosto come o teu pão” – quem decreta este dever?

Habermas: Nossos ministérios da cultura e educação [*Kulturministerien*] tentam estabelecer novamente a ética de trabalho protestante por canais administrativos.

Marcuse: Isto não muda em nada no fato de que a qualidade das mercadorias se agrava permanentemente, que os atos de sabotagem anônima aumentam nos EUA, de que o absentismo hoje é maior do que antes, etc. Quantos milhões de automóveis a indústria automobilística americana teve de recolher nos últimos anos porque surgiram defeitos graves de fabricação? Ao mesmo tempo, no entanto, observamos a integração bem-sucedida, a integração repressiva dos aparatos sindicais ao sistema. A aliança entre capital e trabalho funciona porque o desemprego persistente torna a adaptação cada vez mais importante para os trabalhadores, se eles quiserem viver e sobreviver.

Habermas: Desde 1973 é que isso, pela primeira vez, emerge como um fenômeno de massa, que o desemprego disciplina *per se*.

Marcuse: Este não foi sempre o caso?

Spengler: Essa é uma história antiga. Que pode ser similarmente localizável no meio do século XIX.

Marcuse: Acredito que sempre foi assim. E não quero dizer algo somente no sentido de disciplinamento moral do trabalho, mas também no disciplinamento político.

Lubasz: Não, pode-se dizer o contrário, que então, se uma crise já está tão grande que há desemprego em massa, que é fortalecida pelo radicalismo, que se demande à política e à ciência criar posições de emprego. Daí vêm tais fenômenos como as greves de massa, tal como, por exemplo, a greve geral na Inglaterra em 1926. Mas enquanto existe a chance de que a maioria [das pessoas] possa continuar a trabalhar, e enquanto o desemprego é marginal, a adaptação domina o sistema porque se alimenta da esperança de encontrar um posto, um emprego.

Marcuse: A questão é, e aqui se coloca a minha opinião sobre o ponto de comprovação efetivo da teoria marxiana: quanto tempo

demora a estabilização do capitalismo tardio? As contradições internas, seja lá o que elas podem ser – e não acredito que elas são somente aquilo que Marx formulou –, se agravarão efetivamente ou o capitalismo terá sucesso em se fixar por um tempo *previsível* [*absehbar*] sobre as bases de um imperialismo econômico e político reforçado, talvez até mesmo com a China e a URSS como mercado? Se isso tiver de acontecer, então aqueles que dominam poderão dormir tranquilamente por algumas centenas de anos. Logo, não haverá nenhuma revolução.

Spengler: Esta é uma justificação da mensagem atirada na garrafa.

Habermas: O eurocomunismo é o novo modelo do qual você falou?

Marcuse: O eurocomunismo não é um modelo de revolução. O eurocomunismo, na medida em que hoje podemos avaliá-lo, por um lado, é o reflexo fiel das relações de poder existentes e, por outro lado, é o emburguesamento interno e externo da classe trabalhadora.

Habermas: Uma segunda geração da socialdemocracia [*Sozialdemokratismus*]?

Marcuse: É cedo demais para falar isto com certeza; pode muito bem ser que, por exemplo, na França o cartel se desintegre antes das eleições. Então, naturalmente, a política do partido comunista mudaria de novo. É difícil fazer prognósticos.

Habermas: Pois qual modelo de revolta [*Umwälzung*] é realisticamente concebível hoje?

Marcuse: O que posso conceber é: um agravamento de protestos, organizados local e regionalmente, a eclosão de serviços fora do sistema, a radicalização da autogestão [*Selbstverwaltung*] –

uma desintegração difusa que surte um efeito por assim dizer contagiante. O motivo específico não é previsível.

Habermas: Então quer dizer que, o capitalismo tardio enquanto sistema indeterminado – conflitos que arriscam o sistema podem eclodir de modo contingente por toda a parte?

Uma outra pergunta: O que as novas correntes populistas significam? Uma aliança da classe média conservadoramente inclinada, de estudantes radicais, e de outras partes da inteligência, que se juntam em iniciativas cidadãs, por exemplo, agora contra a energia nuclear. Estas são organizações que se observam desde há algum tempo na República Federal e na França.

Spengler: Talvez antes poder-se-ia explicar por que você utiliza a expressão “populista”?

Habermas: Populista porque...

Marcuse: ... Na América é chamado assim...

Habermas: ... primeiramente, porque não há qualquer pequena atribuição precisa aos grupos sociais e, em segundo lugar, porque as orientações políticas, em essência, são determinadas negativamente por meio da defesa contra as estruturas burocráticas anônimas, por meio da defesa contra o que irá experienciar subjetivamente como o perigo do progresso técnico, por meio da defesa contra perigos não analisados precisamente de maneira ampla. Tais grupos não são mantidos por meio de uma perspectiva que tenha um objetivo político comum. Esta também não é a característica particular do populismo tradicional?

Macuse: Sim, de fato.

Lubasz: Devo dizer algo sobre isso. Na teoria marxiana vigora a aceitação de que o desenvolvimento contínuo das forças produtivas seja algo de bom, que seja desejável. Marx não previu que poderia

chegar um ponto no qual o desenvolvimento das forças produtivas poderia ter consequências negativas. O interessante dessas combinações de estudantes radicais, agricultores, cidadãos, etc., é que elas mesmas se defendem contra que as forças produtivas sejam desenvolvidas continuamente e poder-se-ia ver aí o paradoxo, no sentido da teoria marxista, de que, por exemplo, um apoio muito forte à construção das usinas nucleares vem dos sindicatos.

Marcuse: Isso tem menos a ver com a teoria do que com o emprego.

Lubasz: Sim, mas isto contradiz a aceitação teórica, se não estou enganado.

Marcuse: Isso está contido plenamente na própria teoria – no diagnóstico de que a produção de desperdícios e luxos aumentará com o desenvolvimento contínuo do capitalismo. Isso é uma de suas cláusulas principais.

Habermas: Querido Herbert, muito obrigado por sua paciência.

Texto original: MARCUSE, Herbert et al. “Theorie und Politik”. In: HABERMAS, Jürgen et al. (orgs.). *Gespräche mit Herbert Marcuse*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1978, p. 9-62.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.

O FRACASSO DA NOVA ESQUERDA? (1979)*

Herbert Marcuse

Tradução de Ricardo Lira

Antes de discutir as razões para o fracasso da Nova Esquerda, devemos abordar duas questões: primeiro, quem e o que é essa Nova Esquerda e, segundo, se ela de fato fracassou.

Para começar, faço alguns comentários sobre a primeira questão. A Nova Esquerda consiste em grupos políticos situados à esquerda dos partidos comunistas tradicionais; eles não possuem ainda novas formas organizacionais, não possuem uma base de massas e estão isolados da classe trabalhadora, especialmente nos Estados Unidos. Os fortes momentos libertários e anti-autoritários que originalmente definiram a Nova Esquerda desapareceram nesse meio tempo ou se renderam a um novo “autoritarismo de grupo”. No entanto, aquilo que distingue e que caracteriza essencialmente esse movimento é o fato de que ele redefiniu o conceito de revolução, trazendo-lhe as novas possibilidades de liberdade e novos potenciais para o desenvolvimento do socialismo que foram criados (e imediatamente capturados) pelo capitalismo avançado. Como resultado desses desenvolvimentos, novas dimensões da mudança

* Esta é uma versão expandida de uma conferência proferida em abril de 1975 na Universidade da Califórnia, Irvine. Uma versão alemã foi publicada em *Zeit-Messungen* (Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1975). [N.T.]

social surgiram. A mudança não se define mais apenas como revolta política e econômica, como o estabelecimento de um modo de produção distinto e de novas instituições, mas também e sobretudo como uma revolução na estrutura prevaiente das necessidades e da possibilidade de satisfazê-las.

Esse conceito de revolução foi parte da teoria marxiana desde o início: socialismo é uma sociedade qualitativamente distinta, na qual a relação entre as pessoas, bem como a relação entre seres humanos e natureza é fundamentalmente transformada. Pressionados pelo poder econômico do capitalismo, entretanto, e forçados a coexistirem, os países socialistas parecem ter sido condenados ao longo do tempo a uma ênfase quase exclusiva no desenvolvimento dos meios de produção, na expansão do setor produtivo da economia. Essa prioridade perpetuou necessariamente *a submissão do indivíduo às exigências de seu trabalho* (uma submissão que, sob certas circunstâncias, pode ser “democrática” e pode significar uma forma de produção mais racional e mais eficiente, bem como uma distribuição de bens mais igualitária).

A premissa de que um excedente de bens materiais é pré-condição para o socialismo significa adiar a transformação revolucionária da sociedade até o dia do juízo final *ou* abrigar a esperança não-dialética de que uma nova qualidade de vida social e interação emergirão como subproduto do crescimento quantitativo da economia. O surgimento da Nova Esquerda na década de 1960 desafiou vigorosamente esse conceito de socialismo e as estratégias que ele envolvia. Uma mudança gradativa no ponto focal da revolta surgiu da experiência de contradição entre a esmagadora produtividade do capitalismo monopolista por um lado e, por outro, da impotência do grande aparato socialista e comunista para transformá-la em produtividade da revolução.

O movimento mobilizou e organizou forças que as tradições da teoria e prática marxista haviam ignorado em larga medida até então. Ele representou uma tentativa de totalizar a oposição – em contraofensiva à totalização da repressão e exploração no capitalismo monopolista. À medida que a manipulação das necessidades pelo aparato do poder capitalista se tornou mais evidente e abrangente, revolucionar essas necessidades nos indivíduos que reproduzem o *status quo* pareceu cada vez mais vital: rebelião e mudança na existência humana tanto na esfera da produção quanto na esfera reprodutiva, na infraestrutura e na “superestrutura”. O movimento assumiu a forma, então, de uma revolução cultural desde o começo; concebeu a revolução do século XX como aquela na qual não apenas as demandas políticas e econômicas, mas também outros desejos e esperanças seriam radicalmente articulados: o desejo por um novo sentido moral, por um ambiente mais humano, por uma completa “emancipação dos sentidos” (Marx), em outras palavras, uma liberação dos sentidos da compulsão de perceber pessoas e coisas meramente como objetos de troca. “Poder para a imaginação!” A Nova Esquerda estava preocupada com a emancipação da imaginação das restrições da razão instrumental. Em oposição à aliança entre realismo e conformidade, as forças da Nova Esquerda criaram o *slogan*: “Sejamos realistas, exijamos o impossível.” Foi aí que se originou o forte componente estético do movimento: a arte era vista como uma força produtiva emancipadora, como a experiência de outra (e comumente reprimida) realidade.

Será que tudo isso não passou de expressão de romantismo, ou até de elitismo? De modo nenhum. A Nova Esquerda estava simplesmente à frente das condições objetivas, na medida em que articulava metas e desafios substantivos tornados possíveis pelo capitalismo avançado, mas que haviam sido canalizados e suprimidos

até então. Essa intuição e conceito foram ilustrados como estratégia: há uma conexão interna entre a luta da Nova Esquerda contra formas antiquadas de oposição e as tendências oposicionistas da luta de classes que ganharam espaço dentro da própria classe operária: autonomia versus organização autoritário-burocrática. Desde os anos 1960, a ocupação de fábricas bem como concepções de autodeterminação na produção e distribuição se tornaram novamente significativos.

Chegamos agora ao segundo ponto sobre a questão se a Nova Esquerda realmente fracassou. Tal questão tem que ser respondida em vários níveis diferentes. Em parte, o movimento foi cooptado ou abertamente suprimido pelo *establishment*; em parte, ele se destruiu a si mesmo por não ter conseguido desenvolver quaisquer formas organizacionais adequadas e ter permitido que divisões internas crescessem e se espalhassem, um fenômeno ligado ao anti-intelectualismo, a um anarquismo politicamente impotente e a uma arrogância narcísica.

A supressão do movimento pelas estruturas de poder existentes assumiu várias formas. Essa supressão era violenta, mas também, por assim dizer, “normal”: mecanismos infalíveis de controle científico, “listas negras”, discriminação no local de trabalho, um exército de espões e informantes – todas essas coisas foram montadas e mobilizadas como instrumentos de repressão, e sua eficácia foi reforçada pelo isolamento continuado da esquerda do resto da população.

Esse isolamento tem suas raízes na estrutura social do capitalismo monopolista avançado, uma estrutura que há muito tempo integra grande parte da classe trabalhadora ao sistema. É claro que a dominação dos sindicatos politicamente antirrevolucionários e dos partidos reformistas dos trabalhadores apresenta um problema

adicional. Tais tendências e problemas refletem a estabilidade relativa do capitalismo fundada no neocolonialismo e neo-imperialismo e sua enorme concentração de poder econômico e político.

Por causa da enorme concentração de poder que consiste a totalidade capitalista, as revoltas contra o sistema foram necessariamente realizadas e encampadas por grupos minoritários que existem fora ou nas margens do processo de produção material. Nesse contexto, pode-se de fato falar de grupos “privilegiados”, de uma “elite” e talvez de uma “vanguarda”. Por outro lado, foram justamente esses privilégios – a distância ou a falta de integração ao processo de produção – que aceleraram o desenvolvimento de uma consciência política radical, que transformou a experiência da alienação em uma rebelião contra a obsolescência da cultura material e intelectual existente.

É claro que por essa mesma razão a revolta não foi completamente bem-sucedida; as contra-culturas criadas pela Nova Esquerda destruíram a si mesmas quando perderam o seu ímpeto político em favor de uma retirada a uma espécie de liberação privada (a cultura de drogas, a conversão para cultos a gurus e outras seitas pseudo religiosas), de um anti-autoritarismo abstrato e um desprezo por uma teoria diretiva da práxis, da ritualização e fetichização do marxismo. Uma desilusão e resignação prematuras se expressaram em diversas formas de abstenção.

A insistência da Nova Esquerda na subversão da experiência e da consciência individual, na revolução radical do sistema de necessidades e recompensas, em suma, sua demanda persistente por uma nova subjetividade dá à psicologia um significado político decisivo. Os controles sociais manipulativos que agora mobilizam até mesmo o inconsciente para a manutenção do *status quo* fazem da psicanálise objeto de extremo interesse mais uma vez. Apenas a

liberação de impulsos reprimidos e sublimados pode destruir o sistema estabelecido de desejos e necessidades no indivíduo e criar um lugar para o desejo de liberdade. É claro que o mero reconhecimento e validação desses impulsos não pode cumprir essa função; o processo de liberação deve conduzir à crítica, à autocrítica das necessidades em reação aos desejos internalizados e manipulados socialmente; tais desejos e necessidades internalizados continuam a agir como barreiras à liberação, pois sua satisfação garante a reprodução repressiva do mundo da mercadoria. É a análise crítica das necessidades que constitui a dimensão especificamente social da psicologia.

Certamente, a psique também possui uma dimensão supra-social ou, para ser mais preciso, uma dimensão sub-social de necessidades instintivas comuns a todas as formações sociais: a dimensão da sexualidade primária e da destruição. Os conflitos que têm suas raízes nessa esfera existiriam mesmo em uma sociedade livre: o ciúme, a infelicidade amorosa e a violência não podem ser simplesmente atribuídos à sociedade burguesa; eles expressam a contradição inerente à libido entre ubiquidade e exclusividade, entre realização na variação ou mudança e realização na constância. Entretanto, mesmo nessa dimensão, as manifestações dos instintos e das formas que suas satisfações tomam são amplamente determinadas socialmente. Mesmo aqui, o geral se manifesta e se desenvolve no particular; claro que, aqui, o universal não é o social ou aquilo que é social nos indivíduos, mas antes a estruturação primária dos instintos em seres humanos socialmente determinados.

Além dessa dimensão primária está o âmbito dos conflitos psíquicos (e físicos) e dos distúrbios que são de uma natureza especificamente social, determinados em suas manifestações particulares e em sua substância pelo sistema social e seus mecanismos de repressão de dessublimação. Certamente, as

dificuldades entre sexos, entre gerações e em auto-definições (crises de identidade), todas as dificuldades que estão muito em discussão no momento, pertencem a essa categoria – fenômenos que normalmente são classificados demasiadamente rápido como alienação individual. No âmbito psíquico, a sociedade e seu princípio de realidade constituem a comunalidade, aquilo que é central nos conflitos e distúrbios particulares que emergem; a terapia, então, torna-se um assunto de psicologia política: a politização da consciência e do inconsciente, e a contra-politização do superego são tarefas políticas.

A relação estrutural próxima entre esses dois âmbitos se presta à interpretação de problemas políticos importantes como problemas privados da psique. O resultado é a transferência do político à esfera privada e à esfera de seus representantes e analistas. (O uso não ortodoxo do conceito de “transferência” é legítimo no sentido de que a satisfação de impulsos reprimidos se segue a tal transferência: a repressão ou transformação dos impulsos políticos radicais da contracultura depois de seu suposto fracasso, por exemplo: nessa transformação eles assumem o caráter de desejos infantis).

A intuição de que a “Psicologia profunda” [*Depth Psychology*] é decisiva no conceito do capitalismo monopolista avançado tem sido muito importante para a Nova Esquerda. A Nova Esquerda compreende a natureza da integração nessa sociedade como um mecanismo que depende primariamente da internalização dos controles sociais pelos indivíduos, que aprendem então a reproduzir o sistema existente e sua própria dominação. A reprodução social, em outras palavras, é garantida em larga medida pela manipulação sistemática das necessidades libidinais e satisfações: pela comercialização da sexualidade (dessublimação repressiva) e descarga da agressão primária, não apenas em guerras imperialistas (o massacre de My Lai etc.), mas também na criminalidade crescente e na

brutalidade do dia-a-dia. Como terapia política e educação, portanto, a psicologia não-conformista serve à psique politizada. A privatização e a mercantilização conformista da psicologia são crescentemente confrontadas com tentativas de uma terapia radical: a articulação da repressão social ainda ativa nos níveis mais profundos da existência individual.

Voltemos à Nova Esquerda. Apesar de tudo, acredito que é errado falar em seu “fracasso”. Como procurei mostrar, o movimento funda-se na estrutura do próprio capitalismo avançado. O movimento pode recuar para se renovar; ele também pode, entretanto, tornar-se vítima de uma onda neofascista de repressão.

Por tudo isso, há indicações de que a “mensagem” da Nova Esquerda tenha se difundido e tenha sido ouvida além de suas próprias esferas. Há, é claro, razões para isso. A estabilidade do capitalismo tem sido abalada, mesmo em escala internacional; o sistema expõe mais e mais sua destrutividade e irracionalidade inerentes. É deste ponto que crescem protestos e se espalham, mesmo que de uma forma largamente desorganizada, difusa, desconectada e ainda sem nenhuma evidência de objetivos socialistas à primeira vista. Entre os trabalhadores, o protesto se expressa na forma de greves selvagens, absenteísmo e sabotagem secreta, ou aparece em levantes contra a liderança sindical; aparece também nas lutas das minorias sociais oprimidas e finalmente no movimento de liberação das mulheres. É óbvio que há uma desintegração geral da moral dos trabalhadores, uma desconfiança dos valores básicos da sociedade capitalista e sua moralidade hipócrita; o colapso geral da confiança nas prioridades e hierarquias estabelecidas pelo capitalismo é visível.

Há uma explicação muito plausível para o fato de que a insatisfação social profundamente arraigada que tentei indicar permanece, apesar de tudo, desarticulada, desorganizada e limitada a

pequenos grupos. Infelizmente, a grande massa da população iguala todas as alternativas socialistas ao comunismo soviético ou a um vago utopismo. Obviamente, existe um medo generalizado de uma possível mudança tão radical na sociedade que poderia transformar fundamentalmente modos de vida tradicionais, poderia minar a moralidade puritana agora centenária e acabar com a alienação em nossas vidas. Essas são condições que há muito foram aceitas ou forçadas sobre as pessoas; fomos ensinados que o trabalho penoso e a opressão ao longo da vida são imutáveis, que eles são, na verdade, nada menos do que a lei religiosa. A subjugação a uma máquina de produção em constante expansão tem sido vista como pré-condição para o progresso.

É possível que essa opressão tenha sido realmente necessária por um tempo para superar a luta contra a carência econômica, para acelerar a força de trabalho e a dominação da natureza; de fato, o progresso técnico levou a uma enorme ascensão no desenvolvimento dos meios de produção e na crescente acumulação de riqueza social. Por outro lado, no entanto, essas conquistas foram usadas em modos cada vez mais brutais de perpetuar a escassez, para manter a opressão, para violar a natureza e manipular as necessidades humanas – tudo isso com o único objetivo de perpetuar o modo de produção predominante e a hierarquia social existente ou expandir sua base.

Certamente hoje é muito claro de que os triunfos do capitalismo não podem continuar nesse quadro repressivo: o sistema pode agora se desenvolver apenas se destruir os meios de produção, até mesmo a própria vida humana, em uma escala internacional. É verdade que o capitalismo elevou sua própria negação a um princípio. Contra esse pano de fundo, a significância histórica da Nova Esquerda torna-se muito mais clara. Os anos 1960 marcam um ponto de mudança no desenvolvimento do capitalismo (possivelmente também no

desenvolvimento do socialismo); e foi a Nova Esquerda que colocou uma dimensão abrangente, esquecida e suprimida da mudança social radical na agenda; foi a Nova Esquerda quem inscreveu em suas bandeiras – mesmo de forma caótica e um tanto imatura – a ideia de uma revolução no século XX que seria específica de seu tempo e distinta de todas as revoluções precedentes. Essa revolução seria apropriada às condições criadas pelo capitalismo tardio. Seus portadores seriam uma classe trabalhadora expandida, com uma existência social e uma consciência distintas, uma classe trabalhadora expandida que incluiria grandes segmentos da classe média outrora independente e da intelectualidade. Essa revolução encontraria seu ímpeto e origens não tanto na miséria econômica, mas na revolta contra as necessidades e prazeres impostos, revolta contra a miséria e a insanidade da sociedade afluyente. Certamente, a sociedade capitalista tardia também reproduz a pauperização econômica e as formas mais cruéis de exploração, e, no entanto, é claro que as forças de mudança radical nos países capitalistas altamente desenvolvidos não são recrutadas principalmente no “proletariado”, e que suas demandas são orientadas em direção a formas de vida e necessidades qualitativamente diferentes.

A Nova Esquerda *totalizou* a rebelião contra a ordem existente em suas demandas e em sua luta; ela mudou a consciência de amplos setores da população; ela mostrou que a vida sem o trabalho improdutivo e sem sentido é uma possibilidade, uma vida sem medo, sem a “ética puritana do trabalho” (que, por um longo período, não foi de modo algum uma ética do trabalho, mas uma ética da opressão), uma vida sem brutalidade e hipocrisia recompensadas, uma vida finalmente destituída da beleza artificial e da deformidade atual do sistema capitalista. Em outras palavras, a Nova Esquerda tornou concreto aquilo que há muito tempo é conhecimento abstrato com sua

afirmação de que “mudar o mundo” não significa substituir um sistema de dominação por outro, mas sim um salto para um nível qualitativamente novo de civilização onde os seres humanos podem desenvolver suas próprias necessidades e potencialidades em solidariedade uns com os outros.

Como então a Nova Esquerda deveria se preparar para uma tal transformação radical? (Dadas as limitações do espaço, não posso realmente abordar o problema da organização aqui, mas me limitarei necessariamente a algumas observações preliminares e gerais).

Em primeiro lugar, temos que ser muito claros sobre o fato de que vivemos em uma época de contrarrevolução preventiva. O capitalismo está preparado tanto para a guerra civil quanto para a guerra imperialista. Devido à maquinaria global de controle do capitalismo, a Nova Esquerda – isolada da massa conservadora da população – é deixada por enquanto com a estratégia mínima da frente única: a cooperação de estudantes, trabalhadores militantes e liberais de esquerda (mesmo pessoas e grupos não políticos). Uma frente unida enfrenta a tarefa de organizar protestos contra certos atos de agressão e repressão especialmente brutais do regime. Em geral, a integração prevalente parece impedir a formação de partidos de massa radicais, pelo menos por enquanto; a ênfase primária da organização radical seria, então, nas bases locais e regionais (nas fábricas, escritórios, universidades, complexos habitacionais); a tarefa incluiria a articulação do protesto e a mobilização para ações concretas. A organização radical não se preocuparia em organizar ações para a transição para o socialismo; nada prejudicou mais os grupos marxistas da Nova Esquerda do que sua linguagem de propaganda reificada e ritualizada que pressupõe a existência precisamente dessa consciência revolucionária que deveria estar se auto desenvolvendo. A transição para o socialismo não está agora na

agenda; a contrarrevolução é dominante. Nestas circunstâncias, uma luta contra as piores tendências torna-se o ponto focal. O capitalismo se expõe diariamente em ações e fatos que podem servir aos objetivos do protesto organizado e da educação política: a preparação de novas guerras e intervenções, assassinatos políticos e tentativas de assassinato, violações brutais dos direitos civis, racismo, exploração intensificada da força de trabalho. A luta emergirá primeiro nas formas democráticas burguesas (a eleição e apoio de políticos liberais, a distribuição de informação suprimida, o protesto contra a poluição ambiental, boicotes, etc.). Demandas e ações que foram legitimamente condenadas em outras situações como política reformista, economicista, liberal-burguesa podem ter uma importância positiva neste momento: o capitalismo tardio possui um limiar menor de tolerância.

A expansão das forças potenciais da revolução corresponde à totalização do próprio potencial revolucionário. Indiquei que, em sua fase heróica, a Nova Esquerda foi permeada pela convicção de que a revolução do século XX avançaria em dimensões que deixam para trás tudo o que conhecemos das revoluções anteriores. Por um lado, ela mobilizará “grupos marginais” e setores sociais que ainda não foram politizados; por outro lado, esta revolução será mais que uma revolução econômica e política; será acima de tudo cultural. A necessidade vital de revolucionar os valores que caracterizaram a sociedade de classes está articulada nesse novo tipo de revolução.

Nesse contexto, o movimento de libertação das mulheres poderia tornar-se a “terceira força” da revolução. É claro que as mulheres não constituem uma “classe” separada; elas pertencem a todos os setores e classes sociais, e a oposição dos sexos é mais biológica do que baseada na classe; ao mesmo tempo, é claro, essa oposição se desdobra dentro de um contexto sócio-histórico.

A história da civilização é a história do patriarcado e da dominação masculina. O desenvolvimento das mulheres foi determinado e limitado apenas pelas exigências dos proprietários de escravos, das sociedades feudal e burguesa, mas também e igualmente por necessidades especificamente masculinas.

É claro que a dicotomia macho-fêmea se transformou na oposição masculino-feminino. Ao mesmo tempo que as mulheres estavam sendo integradas em uma escala cada vez maior no processo de produção material como objetos de exploração e representantes do trabalho abstrato (igualdade desigual de exploração), ainda se esperava que elas incorporassem todas as qualidades de pacificação, humanidade e um auto-sacrifício que não pode se desenvolver no mundo do trabalho capitalista sem minar sua base repressiva, especificamente o funcionamento dos relacionamentos humanos de acordo com as leis da produção de mercadorias. Por essa razão, os domínios e a “aura” particular do feminino foram estritamente separados da esfera da produção: “feminilidade” tornou-se uma qualidade validada apenas dentro das quatro paredes da residência privada e na esfera sexual. Naturalmente, mesmo esse setor privado permaneceu parte da estrutura da dominação masculina. Essa divisão e alocação de recursos humanos foi completamente institucionalizada e reproduzida de geração em geração. É claro que essas condições sociais antagônicas assumiram a aparência de uma oposição “natural”: a oposição entre qualidades inatas como base para uma hierarquia supostamente natural, a dominação do masculino sobre o feminino.

Estamos num momento da história em que a agressividade e a brutalidade da sociedade dominada pelos homens alcançaram um ponto alto destrutivo, que não pode ser compensado pelo desenvolvimento dos meios de produção e pela dominação racional da natureza. A revolta das mulheres contra os papéis que lhes são

impostos toma necessariamente a forma de uma negação no contexto da sociedade existente: é a luta contra a dominação masculina travada em todos os níveis da cultura material e intelectual.

A negação é, claro, ainda abstrata e incompleta nesse ponto; é, de fato, um primeiro e essencial passo para a libertação; não é de modo algum a própria libertação. Se o impulso emancipatório permanecesse nesse nível, o potencial radical desse movimento para a construção de uma sociedade socialista alternativa seria suprimido – no final, o movimento teria alcançado nada mais que igualdade de dominação.

O próprio sistema só mudaria quando a oposição das mulheres ao patriarcado se tornasse efetiva com base na sociedade: na organização do processo de produção, na natureza do trabalho e na transformação das necessidades. A orientação da produção para a receptividade, para o aproveitamento dos frutos do trabalho, para uma emancipação dos sentidos, para a pacificação da sociedade e da natureza, removeria os fundamentos da agressão masculina em sua forma mais repressiva e mais lucrativa, ou seja, na reprodução do capitalismo. O que tem sido considerado a antítese *feminina* das qualidades masculinas no patriarcado, na realidade uma alternativa social e histórica reprimida, seria a alternativa socialista: o fim da produtividade destrutiva e auto-aceleradora, a fim de criar as condições sob as quais as pessoas são capazes de usufruir sua sensualidade e seu intelecto, e confiar em suas emoções.

Isso seria um “socialismo feminino”? Acho que a expressão é enganosa. Em última análise, uma revolução social que elimina a dominação masculina acabaria com a alocação de características especificamente femininas à mulher como mulher, traria essas qualidades a todos os setores da sociedade e as desenvolveria no trabalho, bem como nas esferas do tempo livre. Nesse caso, a

emancipação das mulheres também seria a emancipação dos homens – certamente uma necessidade para ambos.

Nesse estágio do capitalismo, a espiral cada vez mais frenética de progresso e destruição, dominação e subjugação só pode chegar a um fim se a esquerda radical conseguir manter abertas essas novas dimensões de mudança social, articulando e mobilizando a necessidade vital de um diferente modo de vida em sentido qualitativo. Podemos discernir os primórdios de uma estratégia e organização que reflitam essas necessidades – o início de uma linguagem adequada a essas tarefas, que tente se libertar da reificação e da ritualização. A Nova Esquerda não falhou; o fracasso caracteriza aqueles que fugiram da política.

A Nova Esquerda corre o risco – como a esquerda em geral – de ser vítima das tendências reacionárias e agressivas do capitalismo tardio. Essas tendências se tornam maiores à medida que a crise se espalha e força o sistema a buscar uma saída através da guerra e da supressão da oposição. A necessidade do socialismo é confrontada com a do fascismo mais uma vez. A alternativa clássica “socialismo ou barbárie” é hoje mais urgente do que nunca.

Texto original: MARCUSE, Herbert. “The Failure of the New Left?”. *New German Critique* 18, 1979, p. 3-11.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.

ECOLOGIA E CRÍTICA DA SOCIEDADE MODERNA (1979)*

Herbert Marcuse

Tradução de Fernando Bee

Agradeço a vocês pela recepção acalorada. Estou feliz por ter a oportunidade de falar para este curso de sobrevivência na selva [*wilderness class*]. Na verdade, não estou certo sobre o que dizer porque não vejo mais problemas. Como vocês sabem, o Presidente Carter forneceu uns 36 milhões de acres de terra selvagem [*wilderness*] para o desenvolvimento comercial. Não sobraram muitas terras selvagens para preservar. Mas nós ainda tentaremos, no entanto.

O que proponho fazer é discutir a destruição da natureza no contexto da destrutividade geral que caracteriza nossa sociedade. Então, irei traçar as raízes dessa destrutividade nos próprios indivíduos; isto é, examinarei a destrutividade psicológica no interior dos indivíduos.

Hoje, minha discussão se apoia amplamente sobre conceitos psicanalíticos básicos desenvolvidos por Sigmund Freud. De início, gostaria de definir, de maneira breve e super simplificada, os conceitos freudianos mais importantes que utilizo. Em primeiro lugar, há a hipótese de Freud de que o organismo vivo é formado por duas

* Fala proferida por Marcuse em 1979 e publicada pela primeira vez em 1992. [N.T.]

pulsões primárias, ou instintos.* Uma dessas ele chama de Eros, energia erótica, instintos de vida; esses termos são mais ou menos sinônimos. Ele chama a outra pulsão primária de Tânatos, energia destrutiva, o desejo de destruir a vida, de aniquilar a vida. Freud atribuiu esse desejo a um instinto primário de morte nos seres humanos. O único outro conceito psicanalítico que gostaria de explicar brevemente é aquele que Freud chama de princípio de realidade. O princípio de realidade pode ser simplesmente definido como a soma total dessas normas e valores que deveriam governar o comportamento normal em uma sociedade estabelecida.

O que farei por último, hoje, será rascunhar brevemente as perspectivas para uma mudança na sociedade de hoje. Defino mudança radical como uma mudança não somente nas instituições e relações básicas de uma sociedade estabelecida, mas também nas consciências individuais em tal sociedade. A mudança radical pode ser profunda a ponto de afetar o inconsciente individual. Essa definição nos possibilita distinguir a mudança radical de um sistema social inteiro daquelas mudanças internas a esse sistema. Em outras palavras, a mudança radical deve envolver tanto uma mudança nas instituições da sociedade, como também uma mudança na estrutura de caráter predominante entre os indivíduos nessa sociedade.

Na minha opinião, nossa sociedade de hoje é caracterizada pelo prevalecimento de uma estrutura de caráter destrutiva em seus membros individuais. Mas como podemos falar de tal fenômeno? Como podemos identificar a estrutura de caráter destrutiva em nossa sociedade de hoje? Sugiro que certos eventos simbólicos, questões simbólicas e ações simbólicas ilustram e iluminam a dimensão mais profunda da sociedade. Esta é aquela dimensão na qual a sociedade

* Na tentativa de preservar o vocabulário utilizado no debate americano, a palavra inglesa *drive* foi traduzida ao longo do texto por pulsão e a palavra inglesa *instinct* foi traduzida por instinto. [N.T.]

reproduz a si mesma na consciência dos indivíduos e também nos seus inconscientes. Essa dimensão profunda é uma fundação para a manutenção da ordem política e econômica estabelecida na sociedade.

Eu irei oferecer três exemplos de tais eventos simbólicos, ilustrações da dimensão profunda da sociedade, daqui a pouco. Primeiro, quero apontar que a destrutividade da qual falei, a estrutura de caráter destrutivo tão proeminente em nossa sociedade de hoje, tem de ser vista no contexto das características da destrutividade institucionalizada de ambas as relações exteriores e domésticas. Essa destrutividade institucionalizada é bem conhecida, e exemplos disso são fáceis de se dar. Eles incluem o crescimento constante do orçamento militar à custa do bem-estar social, a proliferação de instalações nucleares, o envenenamento e poluição gerais de nosso ambiente de vida, a subordinação escancarada dos direitos humanos aos requerimentos da estratégia global, e a ameaça de guerra em caso de uma contestação a essa estratégia. Essa destruição institucionalizada é tanto aberta como legitimada. Ela fornece o contexto no qual a reprodução individual da destrutividade toma lugar.

Deixe-me tomar os meus três exemplos de eventos ou acontecimentos simbólicos, exemplos que iluminam a dimensão profunda da sociedade. Em primeiro lugar, o destino na corte Federal de um estatuto de regulação nuclear do Estado. Esse estatuto teria colocado uma moratória em todas as instalações nucleares no Estado que não teriam meios adequados de prevenir resíduos atômicos mortais. O juiz em questão invalidou esse estatuto porque o considerou inconstitucional. Interpretação brutal: *viva la muerte!* Vida longa à morte! Em segundo lugar, a carta sobre Auschwitz que apareceu em um grande jornal. Nessa carta, uma mulher reclamou que a publicação de uma fotografia de Auschwitz na primeira página

do jornal era (e eu cito) “uma questão de extremo mal gosto”. Qual é o propósito, a mulher perguntou, de trazer esse horror novamente à tona? As pessoas ainda necessitariam estar conscientes de Auschwitz? Interpretação brutal: esqueça isto. Terceiro e último, o termo “surfista nazista”. Junto com esse termo vai o símbolo da suástica. Tanto a frase como o símbolo são orgulhosamente adotados e aplicados a surfistas (e eu cito) “totalmente dedicados ao surfe”. Interpretação brutal: não é necessário. A intenção declaradamente (e, considero, sinceramente) apolítica [*unpolitical*] do “surfista nazista” não cancela a afinidade inconsciente interna com o regime mais destrutivo do século, que é expressado aqui como uma questão de identificação linguística.

Deixe-me voltar para a minha discussão teórica. A pulsão primária em direção a destrutividade reside nos próprios indivíduos, assim como a outra pulsão primária, Eros. O equilíbrio entre essas duas pulsões também se encontra dentro dos indivíduos. Refiro-me ao equilíbrio entre a vontade e o desejo deles de viverem e a vontade e o desejo deles de destruírem a vida, o equilíbrio entre o instinto de vida e o instinto de morte. Ambas pulsões, de acordo com Freud, estão fundidas dentro do indivíduo. Se uma pulsão é ampliada, isto vem à custa da outra pulsão. Em outras palavras, qualquer aumento da energia destrutiva no organismo leva, mecanicamente e necessariamente, ao enfraquecimento de Eros, ao enfraquecimento do instinto de vida. Essa é uma noção extremamente importante.

O fato de que essas pulsões primárias são pulsões individuais pode parecer acometer e restringir qualquer teoria da mudança social à uma questão de psicologia individual. Como podemos fazer uma conexão entre a psicologia individual e a psicologia social? Como podemos fazer a transição da psicologia individual para a base instintiva de uma sociedade inteira ou de uma civilização inteira? Sugiro que o contraste e a oposição entre psicologia individual e

psicologia social sejam enganosas. Não há separação entre os dois. Em graus variáveis, todos os indivíduos são seres humanos socializados. O princípio de realidade prevaiente na sociedade governa a manifestação até mesmo das pulsões primárias individuais, assim como aquelas do eu [ego] e do subconsciente. Os indivíduos introjetam os valores e os objetivos que estão incorporados nas instituições sociais, na divisão social do trabalho, na estrutura de poder estabelecida, e assim por diante. Inversamente, as instituições e políticas sociais refletem (tanto em afirmação como em negação) as necessidades socializadas dos indivíduos, que desta maneira se tornam suas próprias necessidades.

Esse é um dos mais importantes processos na sociedade contemporânea. De fato, as necessidades que efetivamente são oferecidas aos indivíduos por instituições, e que em muitos casos são impostas sobre os indivíduos, acabam se tornando as próprias necessidades e desejos dos indivíduos. Esta aceitação de necessidades sobrepostas leva a uma estrutura de caráter afirmativa. Leva à afirmação e à conformação ao sistema de necessidades estabelecido, sejam a afirmação e a conformação voluntárias ou forçadas. De fato, até mesmo se a aprovação dá lugar à negação, até mesmo se dá lugar ao comportamento social não-conformista, esse comportamento é amplamente determinado por aquilo que o não conformista nega e se opõe. Aceitar e afirmar necessidades externamente sobrepostas e introjetadas – esta introjeção negativa leva à estrutura de caráter radical.

Estrutura de caráter radical. Agora, gostaria de dar para vocês, em termos psicanalítico, uma definição de estrutura de caráter radical – que nos conduzirá imediatamente ao nosso problema de hoje.

Uma estrutura de caráter radical é definida, em uma base freudiana, como uma preponderância no indivíduo dos instintos de

vida sobre os instintos de morte, uma preponderância da energia erótica sobre as pulsões destrutivas.

No desenvolvimento da civilização ocidental, os mecanismos de introjeção foram refinados e ampliados a tal ponto que a estrutura de caráter afirmativa socialmente exigida não tem de ser, normalmente, forçada brutalmente, como é o caso sob regimes autoritários e totalitários. Em sociedades democráticas, a introjeção (junto com as forças da lei e da ordem, sempre prontas e legítimas) é suficiente para manter o sistema funcionando. Além disto, nos países industriais avançados, a introjeção afirmativa e uma consciência conformista são facilitadas pelo fato de que elas procedem sobre bases racionais e têm uma fundação material. Refiro-me à existência de um alto padrão de vida para a maioria da população privilegiada, e a uma moralidade social e sexual consideravelmente frouxa. Esses fatos, em uma medida considerável, compensam pela alienação intensificada no trabalho e no lazer que caracterizam essa sociedade. Em outras palavras, a consciência conformista fornece não somente uma compensação imaginária, mas também uma real. Isto milita contra a ascensão de uma estrutura de caráter radical.

Na tão chamada sociedade de consumo, entretanto, a satisfação contemporânea aparece como vicária e repressiva quando é contrastada com a possibilidade real da libertação aqui e agora. Aparece como repressiva quando contraposta com o que Ernst Bloch chamou uma vez de utopia concreta. A noção de Bloch de utopia concreta se refere a uma sociedade na qual os seres humanos não tem mais que viver suas vidas como meios para ganhar a vida em performances alienadas. Utopia concreta: “utopia” porque tal sociedade é uma possibilidade histórica real.

Agora, em um Estado democrático, a efetividade e a extensão da introjeção afirmativa pode ser medida. Pode ser medida pelo nível de

apoio à sociedade existente. Este apoio é expressado, por exemplo, nos resultados de eleições, na falta de uma oposição radical organizada, nas pesquisas de opinião pública, na aceitação de agressão e corrupção como procedimentos normais nos negócios e na administração. Uma vez que a introjeção, sob o peso da satisfação compensatória, se enraizou no indivíduo, uma liberdade considerável de co-determinação pode ser concedida às pessoas. As pessoas, por boas razões, apoiarão ou pelo menos sofrerão com seus líderes, até o ponto da auto-destruição estar ameaçada. Sob as condições da sociedade industrial avançada, a satisfação está sempre atrelada à destruição. A dominação da natureza está atrelada à violação da natureza. A busca por novas fontes de energia está atrelada ao envenenamento do ambiente de vida [*life environment*]. A segurança está atrelada à servidão, o interesse nacional à expansão global. O progresso técnico está atrelado à manipulação e ao controle progressivos dos seres humanos.

E ainda assim, as forças potenciais de mudança estão aí. Essas forças apresentam o potencial para a emergência de uma estrutura de caráter na qual as pulsões emancipatórias ganham ascensão sobre as compensatórias. Essa tendência aparece hoje como uma rebelião primária da mente e do corpo, da consciência e do inconsciente. Aparece como uma rebelião contra a produtividade destrutiva da sociedade estabelecida e contra a repressão e a frustração intensificadas ligadas à essa produtividade. Esse fenômeno pode muito bem prenunciar uma subversão das bases instintivas da civilização moderna.

Antes de esboçar brevemente as novas características dessa rebelião, vou explicar o conceito de destrutividade aplicado à nossa sociedade. O conceito de destruição é obscurecido e anestesiado pelo fato de que a destruição, ela mesma, está ligada internamente à

produção e à produtividade. A última, mesmo quando consome e destrói os recursos humanos e naturais, também aumenta as satisfações materiais e culturais disponíveis para a maioria das pessoas. A destrutividade hoje raramente aparece em sua forma pura sem racionalização e compensação apropriada. A violência tem um canal bem abastecido e gerenciável na cultura popular, no uso e no abuso do poder da máquina e no crescimento cancerígena da indústria de defesa. A última destas se faz palatável pela invocação do “interesse nacional”, que há muito se tornou flexível o suficiente para ser aplicado pelo mundo.

Não é de se admirar, então, que sob estas circunstâncias seja difícil desenvolver uma consciência não conformista, uma estrutura de caráter radical. Não é de se admirar que seja difícil de sustentar uma oposição organizada. Não é de se admirar que tal oposição seja impedida por desespero, ilusão, escapismo e assim por diante. Por todas estas razões, as rebeliões de hoje tornam-se visíveis somente em pequenos grupos que perpassam classes sociais – por exemplo, o movimento estudantil, o movimento de libertação das mulheres, as iniciativas dos cidadãos, a ecologia, os coletivos, as comunidades e assim por diante. Além disso, especialmente na Europa, essa rebelião assume um caráter pessoal conscientemente enfatizado, metodicamente praticado. Ela tem uma preocupação com a psique e as pulsões dos indivíduos, com a auto-análise, com a celebração dos problemas dos próprios indivíduos, com aquela famosa viagem em direção ao privado mundo interior. Esse retorno a si mesmo está conectado frouxamente com o mundo político. As dificuldades pessoais, os problemas e as dúvidas são (sem negação) relacionados e explicados em termos de condições sociais e vice-versa. A política é personalizada. Vemos a “política em primeira pessoa”.

A função social e política dessa radicalização primária, pessoal, da consciência é altamente ambivalente. Por um lado, ela indica despolitização, recuo e fuga. Mas por outro lado, esse retorno a si abre ou recaptura uma nova dimensão da mudança social. Esta dimensão é aquela da subjetividade e da consciência dos indivíduos. São indivíduos, afinal das contas, que (em massa ou como indivíduos) se mantêm agentes da mudança histórica. Então, a rebelião contemporânea de pequenos grupos é caracterizada por um frequente esforço desesperado de contra-atacar a negligência do indivíduo encontrada na prática radical tradicional. Além disso, essa “política em primeira pessoa” também contra-ataca uma sociedade de integração efetiva. Na sociedade moderna, o processo de introjeção afirmativa equaliza os indivíduos na superfície. Suas necessidades e aspirações introjetadas são universalizadas; elas se tornam gerais, comuns, ao longo da sociedade. Mudança, no entanto, pressupõe uma desintegração desta universalidade.

Mudança pressupõe uma subversão gradual das necessidades existentes, para que, nos próprios indivíduos, seus interesses em satisfações compensatórias venham a ser substituídos por necessidades emancipatórias. Essas necessidades emancipatórias não são necessidades novas. Elas não são simplesmente uma questão de especulação ou predição. Essas necessidades estão presentes, aqui e agora. Elas permeiam a vida dos indivíduos. Essas necessidades acompanham o comportamento individual e o questionam, mas elas estão presentes somente em uma forma na qual são mais ou menos efetivamente reprimidas e distorcidas. Tais necessidades emancipatórias incluem ao menos o seguinte. Em primeiro lugar, a necessidade de reduzir drasticamente o trabalho alienado socialmente necessário e substituí-lo por trabalho criativo. Em segundo lugar, a necessidade de tempo livre autônomo em vez de lazer direcionado. Em

terceiro lugar, a necessidade de acabar com a interpretação de papéis. Em quarto lugar, a necessidade de receptividade, tranquilidade e alegria abundante em vez do barulho constante da produção.

Evidentemente, a satisfação dessas necessidades emancipatórias é incompatível com as sociedades de capitalismo de Estado e de socialismo de Estado estabelecidas. É incompatível com sistemas sociais reproduzidos através de trabalho alienado em tempo integral e de performances auto-propulsoras, tanto produtivas como improdutivas. O espectro que assombra as sociedades industriais avançadas de hoje é a obsolescência da alienação em tempo integral. A consciência deste espectro esta difundida entre a população inteira em um maior ou em um menor grau. A consciência popular dessa obsolescência se mostra no enfraquecimento daqueles valores operacionais que hoje governam o comportamento requerido pela sociedade. A ética de trabalho puritana está enfraquecendo, por exemplo, assim como a moralidade patriarcal. Os negócios legítimos convergem com a Máfia; as demandas dos sindicatos mudaram do aumento do salário para a redução das horas de trabalho; e assim por diante.

Foi provado que uma qualidade de vida alternativa é possível. A utopia concreta de Bloch pode ser alcançada. No entanto, uma grande maioria da população continua a rejeitar a própria ideia de uma mudança radical. Parte da razão para isso é o poder esmagador e a força compensatória da sociedade estabelecida. Outra parte da razão é a introjeção das vantagens óbvias dessa sociedade. Mas uma razão a mais se encontra na estrutura instintiva básica dos próprios indivíduos. Então, finalmente chegamos a uma discussão breve das raízes dessa repulsão à mudança historicamente possível nos próprios indivíduos.

Como mencionei no começo, Freud argumenta que o organismo humano exibe uma pulsão primária para um estado de existência sem tensão dolorosa, para um estado livre de dor. Freud localizou esse estado de satisfação [*fulfillment*] e liberdade no próprio início da vida, na vida dentro do útero. Consequentemente, ele viu a pulsão para um estado indolor como um desejo de retornar a um estágio prévio de vida, anterior à vida orgânica consciente. Ele atribuiu esse desejo de retornar a estágios prévios de vida a um instinto de morte e destruição. Esse instinto de morte e destruição esforça-se para atingir uma negação da vida através da externalização. Isto significa que essa pulsão é direcionada para longe do indivíduo, para longe dela mesma ou dele mesmo. Ela é direcionada para a vida fora do indivíduo. Essa pulsão é externalizada; se não for, simplesmente teríamos uma situação suicida. Ela é direcionada para a destruição de outras coisas vivas, de outros seres vivos e da natureza. Freud chamou essa pulsão de “um longo desvio em direção à morte”.

Podemos agora especular, contra Freud, que a esforço por um estado livre de dor pertence ao Eros, aos instintos de vida, em vez de aos instintos de morte? Se sim, esse desejo pela satisfação atingiria seu objetivo não no início da vida, mas no florescimento e na maturidade da vida. Serviria não como um desejo de retornar, mas como um desejo de progredir. Serviria para proteger e fortalecer a própria vida. A pulsão por um estado indolor, pela pacificação da existência, iria então procurar satisfação no cuidado protetor das coisas vivas. Ela encontraria satisfação na recaptura e na restauração de nosso ambiente de vida, e na restauração da natureza, tanto externa como interna aos seres humanos. Essa é exatamente a maneira pela qual vejo o movimento ambientalista de hoje, o movimento ecológico de hoje.

O movimento ecológico se revela na última análise como um movimento político e psicológico de libertação. É político porque confronta o poder articulado do grande capital, cujos interesses vitais o movimento ameaça. É psicológico porque (e este é um ponto extremamente importante) a pacificação da natureza externa, a proteção do ambiente de vida, também pacificará a natureza no interior dos homens e das mulheres. Um ambientalismo de sucesso subordinará, no interior dos indivíduos, a energia destrutiva à energia erótica.

Hoje, a potência dessa força transcendente do Eros em direção à sua satisfação é reduzida perigosamente pela organização social da energia destrutiva. Consequentemente, os instintos de vida tornam-se quase impotentes para estimular uma revolta contra o princípio de realidade dominante. O que a força de Eros é suficientemente poderosa para fazer é o seguinte. Serve para mover um grupo não conformista, junto com outros grupos de cidadãos não silenciosos, para um protesto muito diferente das formas tradicionais de protestos radicais. O surgimento de uma nova linguagem neste protesto, de um novo comportamento, de novos objetivos, testemunha as suas raízes psicossomáticas. O que temos é uma politização da energia erótica. Isso, sugiro, é a marca distintiva dos movimentos mais radicais de hoje. Esses movimentos não representam a luta de classes no sentido tradicional. Eles não constituem uma luta para substituir uma estrutura de poder por outra. Em vez disso, esses movimentos radicais são revoltas existenciais contra um princípio de realidade obsoleto. Eles são uma revolta carregada [*carried*] pela mente e pelo corpo dos próprios indivíduos. Um resultado que é intelectual assim como instintivo. Uma revolta na qual o organismo inteiro, a própria alma do ser humano, se torna política. Uma revolta do instinto de vida contra a destruição organizada e socializada.

Mais uma vez devo ressaltar a ambivalência dessa senão rebelião esperançosa. A individualização e a somatização de um protesto radical, sua concentração na sensibilidade e nos sentimentos dos indivíduos, entra em conflito com a organização e a auto-disciplina que é exigida por uma práxis política efetiva. A luta para mudar essas condições objetivas, econômicas e políticas que são a base para a transformação psicossomática, subjetiva, parece estar enfraquecendo. O corpo e a alma dos indivíduos têm sempre sido descartáveis, pronto para serem sacrificados (ou para se sacrificarem) por um todo reificado, hipostasiado – seja ele o Estado, a Igreja ou a Revolução. Sensibilidade e imaginação não são páreo para esses realistas que determinam nossa vida. Em outras palavras, uma certa impotência parece ser uma característica inerente de qualquer oposição radical que permanece fora das organizações de massa dos partidos políticos, dos sindicatos e assim por diante.

O protesto radical moderno pode parecer condenado à significância marginal quando comparada com a efetividade de organizações de massa. No entanto, tal impotência tem sido sempre a qualidade inicial dos grupos e indivíduos que apoiam os direitos humanos e os objetivos humanos para além dos chamados objetivos realistas. A fraqueza desses movimentos talvez seja um sinal de sua autenticidade. Seu isolamento talvez seja um sinal dos esforços desesperados necessários para se libertar do sistema de dominação geral, se libertar do contínuo da destruição realista, lucrativa.

O retorno que os movimentos radicais modernos fizeram, seu retorno ao domínio psicossomático dos instintos de vida, seu retorno à imagem da utopia concreta, pode ajudar a redefinir o objetivo humano da mudança radical. E me arriscarei a definir esse objetivo em um sentença curta. O objetivo da mudança radical de hoje é a emergência

de seres humanos que são fisicamente e mentalmente incapazes de criar outra Auschwitz.

A objeção que às vezes é feita a esse objetivo elevado, isto é, a objeção de que esse objetivo é incompatível com a natureza do homem, testemunha somente uma coisa. Testemunha o nível em que esta objeção sucumbiu à ideologia conformista. Esta última ideologia apresenta o contínuo histórico da repressão e da regressão como uma lei da natureza. Contra essa ideologia, insisto que não há uma coisa tal como uma natureza humana imutável. Além e acima do nível animal, os seres humanos são maleáveis, corpo e mente, até as suas próprias estruturas instintivas. Homem e mulheres podem ser computadorizados em robôs, sim – mas eles também podem recusar. Obrigado.

Texto original: MARCUSE, Herbert. "Ecology and the Critique of Modern Society". *Capitalism Nature Socialism: A Journal of Socialist Ecology* 3 (3), 1992, p. 29-38.

Tradução para a língua portuguesa publicada com a permissão de Peter Marcuse, executor do *Literary Estate of Herbert Marcuse*, que detém todos os direitos para futuras publicações.

Materiais suplementares de trabalhos anteriormente não publicados de Herbert Marcuse, muitos dos quais se encontram na biblioteca da Universidade Johann Wolfgang Goethe de Frankfurt/Main, foram publicados pela editora Routledge (Inglaterra) em uma série de seis volumes editada por Douglas Kellner, e pela editora zu Klampen (Alemanha) em uma série editada por Peter-Erwin Jansen.