

Marcuse, Revolucionário

LEANDRO KONDER*

RESUMO

A reconstituição de alguns dos momentos mais significativos da trajetória de Herbert Marcuse permite que sejam recordados determinados elementos da contribuição que o filósofo deixou para a reflexão contemporânea a respeito das relações entre a psicanálise e o marxismo, bem como para a revalorização do prazer no pensamento socialista, para o resgate da utopia, para um reexame das diferenças entre reforma e revolução, bem como para o aprofundamento da crítica aos meios de manipulação do comportamento humano pela indústria cultural.

Palavras-chave: Marcuse; psicanálise; marxismo; utopia; capitalismo.

ABSTRACT

Marcuse, Revolutionary

Revisiting some of the most significant moments in Herbert Marcuse's career allows the recollection of certain elements of his contribution to the contemporary reflection on the relationship between psychoanalysis and Marxism, as well as on the revalorization of pleasure in socialist thinking, for the redemption of utopia, the reexamination of the differences between reformation and revolution, and for deepening the criticism on the cultural industry's means of manipulation of human behavior, as well.

Keywords: Marcuse; psychoanalysis; Marxism; utopia; capitalism.

* Professor de Filosofia da Educação do Departamento de Educação da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

RÉSUMÉ

Marcuse, Révolutionnaire

La reconstitution de quelques moments les plus significatifs de la trajectoire d'Herbert Marcuse nous permet rappeler certains éléments de la contribution que le philosophe a laissé pour la réflexion contemporaine sur le sujet des relations entre la psychanalyse et le marxisme, ainsi que pour la revalorisation du plaisir dans la pensée socialiste, pour le rachat de l'utopie, pour un réexamen des différences entre réformation et révolution, ainsi que pour l'approfondissement de la critique aux moyens de manipulation du comportement humain par l'industrie culturelle.

Mots-clé: Marcuse; psychanalyse; marxisme; utopie; capitalisme.

Recebido em 6/5/98.

Aprovado em 16/6/98.

Entre os filósofos descendentes de Marx, nenhum, com certeza, marcou a vida político-cultural dos anos sessenta, no século XX, com maior vigor do que o alemão Herbert Marcuse, cujo centenário de nascimento estamos comemorando agora. Trata-se, sem dúvida, de um autor polêmico. Feito o balanço de sua obra, contudo, e analisada a sua trajetória, creio que mesmo aqueles que divergem da sua perspectiva reconhecerão que a importância da sua contribuição para o pensamento crítico contemporâneo prevalece amplamente sobre quaisquer restrições que lhe possam ser feitas.

Sabemos que, em sua juventude, em Berlim, aos vinte anos de idade, Marcuse presenciou o levante espartaquista, que foi brutalmente reprimido. Sabemos, também, que ele simpatizava com a causa dos sublevados e lamentou profundamente o assassinato de Rosa Luxemburg e Karl Liebknecht. Ao que tudo indica, a experiência daquela derrota marcou de maneira indelével a reflexão do filósofo.

Walter Benjamin dizia que a vitória põe o vitorioso numa situação que facilita o fortalecimento de tendências conservadoras, já que, para consolidar sua conquista, o vitorioso precisa cercá-la de muralhas e passa a viver dentro de um *Bunker*. O derrotado, ao contrário, se quer sobreviver, precisa “banhar-se no sangue do dragão”, é desafiado a renovar-se, passando por todos os angustiantes incômodos de um ajuste de contas com suas próprias ilusões, isto é, com aquelas sinceras e enraizadas convicções que no entanto levaram-no à derrota (Benjamin, 1980: 372).

Na história do pensamento socialista, o que temos verificado é que muitas vezes a auto-renovação se atrasa e em alguns casos deixa de ser empreendida. Os revolucionários pagam um preço alto por se acreditarem imunes à infiltração conservadora em suas consciências. Falta-lhes, com frequência, maior capacidade de desconfiarem de si mesmos.

O saudoso Hélio Pellegrino nos advertia para a força da resistência interna à mudança, para os riscos derivados do apego que temos aos conhecimentos aos quais nos acostumamos e que nos têm proporcionado alguma segurança. Para acolhermos e assimilarmos o *novo*, somos às vezes forçados a viver situações nas quais temos a impressão de que vamos perder nossa identidade. Em última análise, modificar-se é correr o risco de descaracterizar-se, de extinguir-se. Hélio Pellegrino dramatizava a advertência: “mudar é correr o risco de morrer!”.

Contudo, se não mudamos, morremos. Não se trata mais de um risco, mas de uma certeza. E Marcuse teve a coragem intelectual de refletir sobre a derrota dos espartaquistas, extraíndo dela elementos que pudessem ajudá-lo

em sua revisão, em seu esforço para buscar nova maneira de atuar em consonância com seus valores de esquerda, sem incorrer nos erros que resultaram na derrota dos sublevados. Como jovem estudante de filosofia, que era, queria compreender por que os princípios da justiça não prevaleciam, por que os que tinham razão podiam se equivocar e por que a direita podia alcançar triunfos como aquele da tragédia berlinense. Saindo de Berlim, Marcuse foi para o sul da Alemanha, para a Floresta Negra. Na Universidade de Freiburg, fez um doutorado sobre a historicidade em Hegel, sob a orientação do então já famoso Martin Heidegger, cujo livro *Ser e tempo* tivera grande repercussão.

Heidegger influenciou-o vigorosamente, como se pode perceber na leitura de seus escritos do final dos anos vinte e do princípio dos anos trinta (Marcuse, *Materialismo histórico e existência*, 1968). Logo, porém, embora não tenha desaparecido completamente, essa influência foi relativizada. Ligando-se à “Escola de Frankfurt”, Marcuse voltou a se ocupar das idéias de Marx, concentrando-se em especial no estudo dos recém-publicados *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844. Embora tenha em alguns pontos procurado combinar conceitos de Heidegger e de Marx, constatou que as categorias do autor dos “Manuscritos” sobrepujavam amplamente as outras.

O próprio Marcuse falaria a respeito disso numa entrevista concedida mais tarde a Jürgen Habermas e a um grupo de pesquisadores. Falou do seu interesse pelo conceito heideggeriano de “existência” (*Dasein*) e comentou que, após o encontro com as idéias do jovem Marx (um “novo Marx”), a concepção de Heidegger passou pouco a pouco a lhe parecer menos convincente. O pensamento de Marx, tal como ele o interpretava a partir dos “Manuscritos”, tinha implicações no campo da luta política que lhe agradavam muito (Habermas *et al.*, 1978)¹.

A ascensão de Hitler ao poder não só o forçou ao exílio como lhe confirmou suas apreensões: sentia-se desafiado a contribuir para que o pensamento de esquerda se renovasse e não continuasse cometendo os erros de que a direita se aproveitava. Sem adotar, jamais, as idéias de Marx na forma de uma “doutrina” ou de uma “ortodoxia”, Marcuse se empenhava em aproveitar os elementos mais instigantes da dialética do autor do *Capital*.

Os ensaios que Marcuse publicou ao longo dos anos trinta criticam asperamente as ambigüidades estruturais, insuperáveis, da ideologia “racio-

¹ Cf. Habermas, J. *et al.* *Gespräche mit Marcuse*. O reconhecimento da importância do encontro com os “Manuscritos” está reiterado em *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade* (Marcuse, 1981).

nalista” liberal, porém levam sempre em conta os riscos de uma postura que, em nome da crítica ao liberalismo, levaria à destruição da liberdade. O liberalismo não peca por contrapor sua defesa das liberdades individuais ao totalitarismo: peca por se deixar infiltrar por critérios que resultam em formas de convivência com as tendências totalitárias.

A burguesia, segundo Marcuse, só pode proporcionar aos indivíduos atomizados uma igualdade abstrata, que se realiza como desigualdade concreta: a dos consumidores. A situação é delicada. Os consumidores são, afinal, portadores de uma nova exigência de felicidade. No mercado, para onde os conduzem seus desejos, estão condenados a se frustrarem, já que poucos – pouquíssimos! – dispõem de poder de compra suficiente para adquirirem o que supõem que deverá fazê-los serem felizes. Criam-se, então, as condições para que se organize a consciência de que a verdadeira felicidade dos seres humanos só poderá vir a ser alcançada por meio de uma transformação coletiva das condições materiais de existência.

Marcuse voltava a refletir sobre a necessidade de um revolucionamento da sociedade burguesa, sobre a criação de uma sociedade que estava além dos limites impostos pela burguesia (como aquela que era sonhada pelos espartaquistas). Ao mesmo tempo, contudo, percebia que a grandeza da luta não podia ser usada como desculpa para que se cobrasse dos lutadores um comportamento *ab-negado*, isto é, de autonegação, de sacrifício acrítico (não consciente) deles mesmos, de suas saudáveis e humanas alegrias individuais, no altar da revolução e da edificação da sociedade futura.

Os indivíduos que anseiam pela libertação e pela felicidade só se dispõem a lutar pelos seus ideais porque, na consciência, já são um pouco livres e um pouco felizes. Ninguém luta, de fato, por algo que não sabe o que é. Nas condições de manipulação dos sujeitos pela publicidade, a possibilidade da mistificação depende de alguma concessão real, ainda que mirrada, para que as promessas mistificadoras tenham alguma credibilidade.

O que precisa ser radicalmente denunciado é o fato de que o prazer e a liberdade sofrem uma deformação profunda à medida que não podem ser efetivamente desfrutados por indivíduos concretos. No capitalismo, as pessoas são envolvidas nas malhas de demandas artificiais que exploram os desejos manipulados de individualidades cada vez mais abstratas. Impulsos e necessidades potencialmente enriquecedores são substituídos por carências cultivadas pela hipercompetitividade.

Num ensaio de 1939, Marcuse classificava os prazeres ligados a essas carências de falsos prazeres. Ele escrevia:

“O prazer na humilhação dos outros e na própria humilhação sob uma vontade mais forte, o prazer nos numerosos substitutos da sexualidade, no sacrifício sem sentido, no heroísmo da guerra, é, por conseguinte, um falso prazer, porque os impulsos e necessidades que com ele se satisfazem tornam os homens menos livres, mais cegos e mesquinhos do que precisariam ser” (Marcuse, *Cultura e sociedade*, 1997: 188).

Duas observações se impõem, aqui. A primeira é a de que, desde Charles Fourier, nenhum teórico havia retomado em termos tão incisivos como Marcuse o tema da *revalorização do prazer*, na história do pensamento socialista. E a segunda é a de que não é casual que em 1939 ele discorresse sobre indivíduos “abstratos” e indivíduos “concretos”, atribuindo aos dois adjetivos um significado de origem hegeliana.

Contrariando o senso comum, Georg Hegel havia sustentado o ponto de vista segundo o qual o que é percebido de maneira imediata, puramente empírica, permanece *abstrato*, ao passo que o conhecimento *concreto* é aquele que se obtém através de um *processo*, que passa por *mediações*. Marcuse aproveita essa conceituação que encontrara em Hegel para falar do indivíduo abstrato como aquele que se limita a perceber sua situação imediata de isolamento (e carece de parâmetros para se avaliar a si próprio, não dispõe de termos de comparação fecundos), ao passo que o indivíduo concreto é aquele que reconhece a inserção do seu movimento pessoal no movimento social, no intercâmbio com os outros.

De fato, durante a guerra de 1939-1945, paralelamente a Georg Lukács (cada um desconhecendo o trabalho do outro), Marcuse estava preparando um livro sobre Hegel, que veio a ser publicado com o título de *Razão e revolução* (1969). E o Hegel revisitado por ele não só apresentava feições mais nítidas do que o Hegel que havia sido tematizado na tese orientada por Heidegger, como também tinha características que não faziam concessões às abordagens hostis e superficiais do autor da *Fenomenologia do espírito* pela imensa maioria dos “marxistas-leninistas”.

Em Hegel, Marcuse encontrou importantes subsídios para sua reflexão sobre as relações entre indivíduo e sociedade. O indivíduo é, por definição, singular. Sua liberdade, no entanto, depende de ele ter consciência não só da sua singularidade (da diferença), mas também daquilo que ele tem em comum com os outros (a universalidade). E mais: os indivíduos concretos, livres, se sabem criaturas finitas, mortais, mas isso não é razão para se desprezarem, pois existem num movimento de constante auto-superação, em

comando externo, que acarreta uma insensibilização da consciência moral e da responsabilidade pessoal.

A psicanálise tem um papel importante a desempenhar na resistência a esse processo liberticida. Não no plano do encaminhamento da ação política, mas no plano da preservação da consciência de uma verdadeira autonomia por parte dos indivíduos. Marcuse escreveu: “A psicanálise não pode oferecer nenhuma alternativa política, mas pode contribuir para estabelecer a autonomia e a racionalidade privadas” (*Cultura e sociedade*, 1998: 109).

Freud sustentava que a civilização precisa de uma certa repressão básica para conter os impulsos libidinais e agressivos dos seres humanos, para discipliná-los e submetê-los à imprescindível atividade produtiva: o trabalho. Segundo Marcuse, entretanto, o capitalismo extrapolou no desenvolvimento dos meios que são utilizados no emprego da repressão, tornando-os assustadoramente mais sutis e mais eficientes.

Em condições “não-repressivas”, a sexualidade humana tende a se tornar um poder vital predominantemente “construtivo”, que os antigos gregos personificavam na figura de Eros. Nas sociedades alienadas, marcadas pela divisão social do trabalho, a civilização, em si mesma, aparece como uma organização que debilita Eros e desse modo libera impulsos destrutivos. No capitalismo, contudo, essa destrutividade se agrava; e o agravamento, por sua vez, passa a ser utilizado para justificar o recurso cada vez mais constante à repressão camuflada (e até mesmo à repressão desnecessária!).

O uso sistemático de meios repressivos disfarçados é típico da chamada “sociedade afluyente”, na qual a sensação de liberdade das pessoas é estimulada pelo fato de poderem escolher entre muitas mercadorias e numerosos serviços, pelo fato de o empregado e o patrão poderem ver os mesmos programas de televisão, pelo fato de a empregada e a patroa poderem usar o mesmo *baton*, etc.

Uma observação crítica da “sociedade afluyente”, segundo Marcuse, revela os efeitos da *manipulação* dos comportamentos humanos. Os indivíduos falam cada vez mais sobre a diversidade, sobre as diferenças individuais, sobre a originalidade, porém de fato estão se tornando cada vez mais parecidos uns com os outros, pois estão sendo permanentemente pressionados no sentido de se adaptarem a um “padrão de pensamento e de comportamento unidimensionais” (Marcuse, *Ideologia da sociedade industrial*, 1968: 32).

No passado (e até uma época recente), a cultura era capaz de contrapor críticas, ideais e aspirações à ideologia dominante, por ela mesma acolhida.

direção a algo que os ultrapassa, quer dizer, é graças a eles que as sociedades humanas podem caminhar na direção de uma maior universalidade.

Marcuse se insurgiu com firmeza contra a tentativa de incorporar Hegel, sumariamente, aos teóricos que justificavam a diluição do individual no coletivo. Como antes já tinha se insurgido, com a mesma nitidez, contra os teóricos que fetichizavam o indivíduo, em sua abstratividade, minimizando seus vínculos de dependência em relação aos movimentos coletivos.

Nos Estados Unidos, onde vivia e trabalhava como exilado, mantinha-se em contato com Theodor W. Adorno e Max Horkheimer, que também haviam sido forçados ao exílio. Acompanhava com vivo interesse as pesquisas dos dois “frankfurtianos”. Ainda nos anos trinta, participara do trabalho interdisciplinar promovido pelo Instituto de Pesquisa Social a respeito das relações entre autoridade e família. E empreendera extensas leituras sobre psicanálise, mergulhando nos escritos de Freud.

O resultado desses estudos foi o livro *Eros e civilização* (Marcuse, 1968). Marcuse rejeitava o caminho trilhado por Eric Fromm, Sullivan e Karen Horney, entre outros, porque entendia que o esforço de “complementar” as teorias psicanalíticas com “pontes” para a situação política e social era inútil (já que tais teorias eram em si mesmas sociais e políticas), e além disso era um esforço que resultava em combinações ecléticas, que diluíam o potencial de provocação de Freud. Criticando os psicanalistas da corrente “culturalista”, afirmou que eles reduziam a psicanálise a uma ideologia de adaptação do paciente à sociedade existente, à ordem constituída. Fromm, irritado, respondeu que a posição de Marcuse era a de um “nihilismo disfarçado de radicalismo” (Fromm, *in Partisans*, 1966).

Na verdade, Marcuse assumia em face da psicanálise uma postura caracterizada pela mesma desconfiança que manifestava diante das idéias de Marx utilizadas pelos marxistas: não lhe interessava aquilo que não contribuísse concretamente para o fortalecimento da crítica às instituições vigentes, da crítica à sociedade burguesa como um todo e aos seus mecanismos da alienação. Tanto no legado de Marx como no legado de Freud, ao lado das naturais limitações havia armas preciosas que deveriam ser utilizadas na implacável desmistificação do mundo criado pelo capitalismo.

A lógica de uma economia que gira cada vez mais exclusivamente em torno do mercado exaspera o exercício de uma autonomia ilusória por parte dos indivíduos. O *eu* é simultaneamente afagado e enfraquecido. Seu poder é exaltado, sua independência é proclamada e no entanto ele vai se tornando cada vez mais disponível para aceitar um

Era, portanto, uma cultura bidimensional. Na segunda metade do século XX, contudo, a sublimação característica das criações artísticas foi sendo substituída por uma “dessublimação” que passava a “domesticar” os instintos dos indivíduos, enquadrando-os pragmaticamente na dinâmica do mercado.

A própria *linguagem*, de acordo com a análise de Marcuse, sofreu as conseqüências desse processo: as palavras passaram a ser utilizadas como se o significado delas fosse “natural”, e os seres humanos deixaram em geral de reconhecer a necessidade de refletir (do latim: *re-reflectere*, debruçar-se outra vez) sobre elas. Os sujeitos, então, perdem o poder de pensar sobre a história das palavras, perdem o poder de desconfiar das palavras e passam a aceitá-las passivamente, na positividade engessada com que elas lhes chegam.

O capitalismo, em sua forma contemporânea, tornou-se um sistema ainda mais poderoso do que no passado. Criou instrumentos que lhe permitiam “neutralizar” a classe operária (que deixou de ter o “perfil” que tinha na época de Marx). Submetendo a liberdade sexual recém-conquistada aos mecanismos do lucro, foi capaz de absorvê-la e adaptá-la às suas conveniências. Fez prevalecer uma tendência cada vez mais acentuada à *unidimensionalidade*.

O “marxismo” oficialmente adotado pelos partidos comunistas e pela União Soviética se encastelava em fórmulas ideológicas desgastadas, envelhecidas. No livro *O marxismo soviético* (1969), Marcuse dizia que o marxismo, em vez de transformar a realidade socioeconômica existente na União Soviética, tinha sido transformado por ela e se tornara uma ideologia de legitimação de uma vasta organização estatal e de uma complexa máquina político-partidária. Por sua falta de vigor crítico, tornava-se cúmplice do sistema capitalista contra o qual havia sido criado.

Os militantes dos partidos comunistas se irritaram. O alemão Robert Steigerwald, por exemplo, condenou a dialética marcusiana por só valorizar a ruptura e ignorar a dimensão da continuidade na história: Marcuse pretendia “dinamitar todas as pontes” (Steigerwald *et al.*, 1970: 99). O autor de *Eros e civilização* se defendeu, reiterando sua idéia de que o processo revolucionário precisava ser revitalizado através de uma “Grande Recusa” (expressão que tomara de empréstimo a A. Whitehead), isto é, através de uma onda de revolta extremamente diversificada, que poderia mobilizar as novas energias heterogêneas dos setores marginalizados, excluídos da “afluência”, como negros do “Black Power”, movimento “hippie”, estudantes rebeldes, mulheres inquietas e povos do chamado Terceiro Mundo, além dos trabalhadores não assimilados pelo sistema e que, conforme insiste Marcuse, não devem ser vistos como definitivamente descartados no processo da revolução.

A onda de protestos estudantis que ocorreu em 1968 tornou Marcuse uma celebridade. Seu nome apareceu ao lado dos de Marx e Mao como um dos três MMM, considerados os grandes inspiradores da contestação. Atacado pela direita, o filósofo berlinense viu suas idéias serem deformadas pela imprensa conservadora. Atribuíram-lhe teses que ele nunca havia defendido, como a de que o movimento estudantil substituíra o movimento operário como sujeito da revolução ou a de que o consumo de drogas contribuía para a radicalização da consciência crítica (quando, de fato, o que Marcuse havia observado é que o aumento do consumo de drogas por parte dos jovens era, a seu modo, um indício de insatisfação com a organização atual da vida e uma busca de novas formas de existência).

Sem abandonar o terreno do materialismo histórico, Marcuse se empenhou em revalorizar as motivações éticas, o sentimento de “nojo”, de “asco”, que um grande número de pessoas sentiam em face da inumanidade, da brutalidade e da insensibilidade com que a organização da sociedade contemporânea está funcionando. Procurou combater, com toda a veemência de que era capaz, a ilusão de que qualquer forma de socialismo “produtivista”, que se baseasse no mero crescimento econômico, no mero desenvolvimento das forças produtivas, conseguiria superar os males essenciais do modo de produção capitalista. No *Ensaio sobre a libertação*, insistiu na sua convicção de que mais importante do que o progresso material era a eliminação da miséria e a criação de uma nova solidariedade para o gênero humano (Marcuse, *op. cit.*, 1969). Ao associar a criação dessa nova solidariedade ao processo revolucionário, Marcuse foi acusado de ficar preso a um sonho, a uma utopia, a um programa irrealizável, e assim subestimar – e eventualmente até atrapalhar – as reformas “realistas” possíveis. É interessante lembrarmos como ele respondeu a essa acusação.

Em *O fim da utopia*, alegou que na utopia havia uma ampliação do campo das possibilidades de ação pensáveis, o que resultaria, afinal, num estímulo para a criatividade das ações humanas. Alegou, também, que qualquer exagero na dimensão de continuidade na história resultaria num enfraquecimento da dimensão da ruptura e numa redução das nossas idéias novas a simples prolongamento das idéias velhas. A utopia desempenhava um papel decisivo na resistência contra esse esvaziamento do novo. Nesse sentido, o fim da utopia seria, de fato, o fim da história (Marcuse, *op. cit.*, 1969).

Pondo-se a serviço da revolução, a utopia não agravaria a tendência – politicamente tão perigosa – a desprezar a luta por reformas úteis e viáveis? Marcuse enfrentou a objeção. Entrevistado pela televisão alemã, num pro-

A onda de protestos estudantis que ocorreu em 1968 tornou Marcuse uma celebridade. Seu nome apareceu ao lado dos de Marx e Mao como um dos três MMM, considerados os grandes inspiradores da contestação. Atacado pela direita, o filósofo berlinense viu suas idéias serem deformadas pela imprensa conservadora. Atribuíram-lhe teses que ele nunca havia defendido, como a de que o movimento estudantil substituíria o movimento operário como sujeito da revolução ou a de que o consumo de drogas contribuía para a radicalização da consciência crítica (quando, de fato, o que Marcuse havia observado é que o aumento do consumo de drogas por parte dos jovens era, a seu modo, um indício de insatisfação com a organização atual da vida e uma busca de novas formas de existência).

Sem abandonar o terreno do materialismo histórico, Marcuse se empenhou em revalorizar as motivações éticas, o sentimento de “nojo”, de “asco”, que um grande número de pessoas sentiam em face da inumanidade, da brutalidade e da insensibilidade com que a organização da sociedade contemporânea está funcionando. Procurou combater, com toda a veemência de que era capaz, a ilusão de que qualquer forma de socialismo “produtivista”, que se baseasse no mero crescimento econômico, no mero desenvolvimento das forças produtivas, conseguiria superar os males essenciais do modo de produção capitalista. No *Ensaio sobre a libertação*, insistiu na sua convicção de que mais importante do que o progresso material era a eliminação da miséria e a criação de uma nova solidariedade para o gênero humano (Marcuse, *op. cit.*, 1969). Ao associar a criação dessa nova solidariedade ao processo revolucionário, Marcuse foi acusado de ficar preso a um sonho, a uma utopia, a um programa irrealizável, e assim subestimar – e eventualmente até atrapalhar – as reformas “realistas” possíveis. É interessante lembrarmos como ele respondeu a essa acusação.

Em *O fim da utopia*, alegou que na utopia havia uma ampliação do campo das possibilidades de ação pensáveis, o que resultaria, afinal, num estímulo para a criatividade das ações humanas. Alegou, também, que qualquer exagero na dimensão de continuidade na história resultaria num enfraquecimento da dimensão da ruptura e numa redução das nossas idéias novas a simples prolongamento das idéias velhas. A utopia desempenhava um papel decisivo na resistência contra esse esvaziamento do novo. Nesse sentido, o fim da utopia seria, de fato, o fim da história (Marcuse, *op. cit.*, 1969).

Pondo-se a serviço da revolução, a utopia não agravaria a tendência – politicamente tão perigosa – a desprezar a luta por reformas úteis e viáveis? Marcuse enfrentou a objeção. Entrevistado pela televisão alemã, num pro-

grama que o contrapunha a Karl Popper, fez questão de esclarecer que não tinha nada contra reformas úteis e viáveis, capazes de atenuar os sofrimentos dos homens. Em suas palavras:

“Reformas podem e precisam ser feitas. Tudo que se puder fazer para aliviar a pobreza e a miséria precisa ser tentado. Mas a opressão e a exploração pertencem à própria essência da produção capitalista, tal como a guerra e a concentração do poder econômico. Isso significa que mais cedo ou mais tarde se chega a um ponto no qual as reformas necessárias entram em choque com os limites do sistema. Atingido esse ponto, no qual o sistema bloqueia as reformas, impõe-se a questão: a revolução é possível?” (Marcuse e Popper, 1971: 18).

As reformas necessárias, desde que realizadas de maneira conseqüente, acabam preparando as condições nas quais a revolução se apresenta na “ordem do dia”. E a radicalidade com que atuam os revolucionários, enfrentando a resistência conservadora institucionalizada, funciona como um elemento que viabiliza as reformas, em vez de atrapalhá-las.

Contra a opção revolucionária, costuma-se alegar, também, que ela promove a *violência*. Marcuse respondia que a violência não nascia da ação revolucionária, mas era uma característica do campo em que eram travadas as batalhas políticas ligadas às contradições sociais. Admitia que os revolucionários deviam estar atentos para evitar abusos e deformações: a violência revolucionária não podia se permitir os excessos e perversidades da violência da repressão reacionária (a tortura, por exemplo).

Defrontando-se com a questão do *terrorismo*, Marcuse distinguiu entre a violência de grupos isolados e a violência genuinamente revolucionária, ligada à mobilização das massas. Em entrevista a uma revista francesa, o filósofo berlinense formulou com clareza sua posição em face da ação dos pequenos grupos ditos “terroristas”: “Para o marxismo, a única violência revolucionária é a violência das massas revolucionárias. Portanto, uma violência isolada, sem base na população, não é uma violência revolucionária” (Marcuse, *in Le nouvel observateur*, 1973).

Na época, ele se preocupava com a infiltração de aventureiros e provocadores no movimento estudantil. A seu ver, mesmo sofrendo as conseqüências de graves problemas internos não resolvidos, o movimento estudantil contestador, com seu “forte elemento de anarquia”, contribuía decisivamente para reanimar a combatividade dos movimentos de massas, criando uma

possível compensação para o amolecimento dos grandes partidos (comunistas e social-democratas).

Foi em torno da avaliação do movimento estudantil, aliás, que Marcuse teve uma áspera discussão epistolar com Adorno, uma controvérsia tragicamente interrompida pela morte do autor da *Dialética negativa*. Adorno e ele eram amigos há mais de trinta anos. Marcuse foi bastante influenciado pelas idéias que Adorno e Horkheimer haviam exposto na *Dialética do esclarecimento*. Seu ensaio *A dimensão estética* (Marcuse, 1986) se baseia explicitamente na concepção de Adorno sobre a arte. Em 1968, porém, vieram à tona divergências políticas sérias entre ambos.

Um grupo de estudantes rebeldes invadiu o prédio do Instituto de Pesquisa Social, na Universidade de Frankfurt. Adorno, diretor da instituição, hostilizado pelos estudantes, chamou a polícia para removê-los. Marcuse escreveu ao amigo, divergindo da decisão. Adorno replicou, cobrando do outro apoio ao seu esforço para preservar o “velho instituto” em que haviam trabalhado juntos (“nosso velho instituto, Herbert”). Marcuse retrucou, dizendo que o instituto não era mais o mesmo, pois vinha pecando por “abstinência política” e não tomara posição contra “o imperialismo norte-americano” na guerra do Vietnã. Provocativamente, acrescentou que empregava a expressão “imperialismo norte-americano” porque continuava convencido de que ela se referia a um fenômeno real.

A troca de farpas devia doer em ambos. Adorno escreveu que a polícia tinha tratado os estudantes de modo muito mais civilizado do que os estudantes o haviam tratado. Caracterizou o grupo como politicamente isolado e viu na atitude dos jovens algo de “fascista”, uma postura que poderia vir a destruir as instituições da democracia representativa. Marcuse admitiu que havia comportamentos irresponsáveis e ações levianas no meio dos estudantes, porém negou que o movimento estudantil em geral corresse o risco de sofrer um processo de “fascistização”. Reafirmou seu ponto de vista segundo o qual o inconformismo dos estudantes era um elemento fundamental no questionamento do capitalismo, e advertiu “Teddy” de que os danos acarretados às instituições da democracia representativa vinham muito mais das classes dominantes do que da rebeldia dos estudantes².

A explicitação da divergência contrapunha com nitidez a desconfiança “olímpica” de Adorno em face da ação política, e a necessidade subjetiva de intervir nos conflitos históricos, característica de Marcuse. Infelizmente, o

² A correspondência está publicada na revista *Praga*. São Paulo, n.º 3, 1997.

debate foi bruscamente encerrado pelo infarto que matou Adorno, na Suíça, em 1969. Marcuse ainda prosseguiu até morrer (em 1978) em sua incansável campanha de conclamação à “Grande Recusa”, em sua denúncia radical do “sistema”, no esforço permanente de mobilização dos mais variados setores marginalizados, excluídos da “afluência”.

Ridicularizou o conformismo de pessoas que moram engavetadas em imensos caixotes chamados prédios de apartamentos, trabalham em atividades pouco ou nada prazerosas, possuem automóveis particulares novos com os quais enfrentam grandes engarrafamentos para irem a lugares parecidos aos locais onde moram ou trabalham. Essas pessoas, que têm geladeiras e *freezers* abarrotados de alimentos congelados, vêem os mesmos programas de TV e lêem jornais e revistas que dizem mais ou menos as mesmas coisas, orgulham-se do que “conquistaram” e se empenham em convencerem-se a si mesmas de que são “bem-sucedidas”.

Marcuse preferia o caminho mais incômodo da contestação, do questionamento constante. Mesmo correndo o risco de incorrer em exageros e unilateralidades, permaneceu fiel à sua perspectiva revolucionária anticapitalista, reiterando a denúncia da “unidimensionalidade”, insistindo na desmistificação das conseqüências padronizadoras da expansão ilimitada da lógica do mercado, e apontando os aspectos disfarçados da repressão ideológica que se oculta sob a aparência de certa “permissividade” (explorada lucrativamente pelo capital).

A irritação que despertava entre os conservadores e as calúnias de que era vítima lhe pareciam ser o preço que lhe cabia pagar por contrapor à realidade sombria do mundo capitalista o sonho de uma sociedade mais justa, na qual os seres humanos seriam mais felizes e levariam uma vida mais digna deles e infinitamente mais prazerosa. Marcuse acreditava, apaixonadamente, numa vitória final de Eros sobre Tanatos. Estava convencido de que, no futuro, os seres humanos desenvolveriam uma “sexualidade polimórfica”, que lhes revelaria potencialidades eróticas que hoje ainda continuam ignoradas, porque ainda permanecem sufocadas pela repressão vigente.

Essa imagem de um Paraíso concebido em termos resolutamente materialistas apresenta, obviamente, aspectos bastante problemáticos. Contudo, se considerarmos que o seu objetivo é promover um contraste politicamente educativo entre as possibilidades do sonho de felicidade e a rude e amesquinhada realidade presente (a ser transformada), devemos reconhecê-la, certamente, como uma imagem muito instigante, sugestiva e eficaz.

Referências Bibliográficas

- BENJAMIN, W. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt/Main: Editora Suhrkamp, 1980, v. V.
- FROMM, E. *Partisans*. Paris, n.º 32-33, out. 1966.
- HABERMAS, J. et al. *Gespräche mit Marcuse*. Frankfurt/Main: Editora Suhrkamp, 1978.
- MARCUSE, H. *Eros e civilização*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1968.
- . *Ideologia da sociedade industrial*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1968.
- . *Materialismo histórico e existência*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1968.
- . *An essay on liberation*. Boston: Editora Beacon Press, 1969.
- . *O fim da utopia*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1969.
- . *O marxismo soviético*. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.
- . *Razão e revolução*. Rio de Janeiro: Editora Saga, 1969.
- . *Le nouvel observateur*. Paris, 8 de janeiro de 1973.
- . *Idéias sobre uma teoria crítica da sociedade*. 2.ª ed. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1981.
- . *A dimensão estética*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 1986.
- . *Cultura e sociedade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1997, v. 1.
- . *Cultura e sociedade*. São Paulo: Editora Paz e Terra, 1998, v. 2.
- . e POPPER, K. *Revolution oder Reform?*. Munique: Editora Kösel, 1971.
- MARX, K. e ENGELS, F. Manuscritos econômico-filosóficos. In: GIANNOTTI, J.A. (Org.). *Karl Marx*. Tradução de José Carlos Bruni. São Paulo: Abril Cultural, 1974 [1844], p. 7-54, 413p. (Coleção *Os Pensadores*, XXXV.)
- STEIGERWALD, R. et al. *Die "Frankfurter Schule" im Lichte des Marxismus*. Frankfurt/Main: Editora Marxistische Blaetter, 1970.