



**Renata Almeida de Araujo Marinho**

**A teoria crítica da transformação radical de Herbert  
Marcuse**

**Racionalidade tecnológica e movimentos revolucionários**

**Tese de Doutorado**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de  
Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do  
Departamento de Filosofia da PUC-Rio.

Orientadora: Prof. Déborah Danowski

Rio de Janeiro,  
abril de 2022

**Renata Almeida de Araujo Marinho**

**A teoria crítica da transformação radical de Herbert  
Marcuse – racionalidade tecnológica e movimentos  
revolucionários**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de  
Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia, do  
Departamento de Filosofia da PUC-Rio.  
Aprovada pela banca examinadora abaixo:

**Prof. Déborah Danowski**

Orientadora

Departamento de Filosofia – PUC-Rio

**Prof. Aléxia Cruz Bretas**

UFABC

**Prof. Imaculada Maria Guimarães Kangussu**

UFOP

**Prof. Luciana Zaterka**

UFABC

**Prof. Silvana de Souza Ramos**

USP

Rio de Janeiro, 27 de abril de 2022.

Todos os direitos reservados. A reprodução, total ou parcial, do trabalho é proibida sem autorização da universidade, da autora e do orientador.

### **Renata Almeida de Araujo Marinho**

Doutora e mestre em Filosofia pela PUC-Rio, e graduada em Comunicação Social pela mesma instituição.

#### Ficha Catalográfica

Marinho, Renata Almeida de Araujo

A teoria crítica da transformação radical de Herbert Marcuse : racionalidade tecnológica e movimentos revolucionários / Renata Almeida de Araujo Marinho ; orientadora: Déborah Danowski. – 2022.  
380 f. ; 29,7 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Filosofia, 2022.

Inclui bibliografia

1. Filosofia – Teses. 2. Herbert Marcuse. 3. Tecnologia. 4. Feminismo. 5. Ecologia. 6. Revolução. I. Danowski, Déborah. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Filosofia. III. Título.

CDD: 100

Para todas as mulheres que foram e continuam sendo suprimidas e silenciadas na  
Filosofia.

## Agradecimentos

Professora Olgária Matos, pelo encontro transformador e reestruturante. A leitura dos seus livros e artigos foram as aulas que nunca tive. Generosamente, foi da minha banca de qualificação e, a partir dali, me ensinou o que significa fazer um doutorado. A professora Olgária me ajudou a reconhecer o valor do meu trabalho e me mostrou que é possível, sim, cuidar e proteger a universidade e a filosofia sob valores humanistas de confiança e solidariedade, *na ética*.

Luciana Zaterka, pelo acolhimento no seu grupo de estudos em Filosofia Moderna da UFABC, pela orientação, a leitura da primeira versão do capítulo sobre tecnologia, e a alegria de aceitar participar da minha banca de tese.

Déborah Danowski, minha orientadora da PUC.

Aléxia Bretas, Imaculada Kangussu e Silvana Ramos, por me darem a satisfação de compor a minha banca de tese, totalmente formada por mulheres.

Tiago, Isa, Guilherme, Matheus, Mateus e Sabrina, colegas queridos do grupo de estudos em Filosofia Moderna da UFABC.

Ítalo e Bia, amigos da pós em Filosofia da PUC.

Nina, que tantas vezes me ouviu.

Zel, que me ajudou a entender e lidar com situações difíceis.

Mau, pelas músicas e os papos.

Meu pai, Eduardo, sua esposa, Roseli, e minha irmã, Ágata.

Ritalina, a não-humana canina que habita comigo e me enche de ensinamentos e amor há 9 anos, a dachshund mais querida do universo.

Departamento de Filosofia da PUC-Rio e CNPq, pelos quatro anos de bolsa de doutorado.

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

## Resumo

MARINHO, Renata Almeida de Araujo; DANOWSKI, Déborah (orientadora). **A teoria crítica da transformação radical de Herbert Marcuse – racionalidade tecnológica e movimentos revolucionários**. Rio de Janeiro, 2022. 380p. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A obra de Herbert Marcuse é caracterizada pela preocupação com as possibilidades de transformação radical da sociedade e dos indivíduos. Sua teoria crítica da transformação radical é decomponível em duas faces: 1. definição e elaboração da lógica imanente da realidade material tecnocapitalista (em estágio de coordenação totalitária dos processos bio-sócio-político-econômico-ético-epistemológico-psicolibidinais), 2. identificação das contradições inerentes e localização dos potenciais focos revolucionários. A transformação é radical por se tratar de um processo simultaneamente social e individual. A tese defendida nesta pesquisa, a partir da filosofia de Marcuse, é de que a racionalidade tecnológica (a tecnologia como modo da dominação) e os movimentos revolucionários (a recusa radical da dominação) são, enquanto tais, antagônicos e inconciliáveis. O argumento basal da tese demonstra tal conflito a partir da compreensão da racionalidade tecnológica como a lógica totalitária hegemônica de quantificação, planificação e padronização do todo existente e dos movimentos revolucionários como expressão e incorporação das diferenças e qualidades irreduzíveis ao cálculo homogeneizante e, portanto, expurgadas da realidade do real tecnocapitalista. Ou seja, se a racionalidade tecnológica é a planificação total intensificando-se, aprimorando-se e expandindo-se, com fins de autoperpetuação (conservação e potencialização da estrutura operante estabelecida do capitalismo tardio predatório), é necessariamente o apagamento determinado de toda diferença real (não-assimilada). Logo, a tecnologia (da dominação) é, em si mesma, o extermínio progressivo da possibilidade de existência dos movimentos revolucionários; em contrapartida, os movimentos revolucionários, enquanto luta pela transformação radical (da sociedade e dos indivíduos), são a demanda pelo fim da racionalidade tecnológica.

## Palavras-chave

Herbert Marcuse; tecnologia; feminismo; ecologia; revolução

## Abstract

MARINHO, Renata Almeida de Araujo; DANOWSKI, Déborah (advisor). **Herbert Marcuse's critical theory of radical transformation - technological rationality and revolutionary movements**. Rio de Janeiro, 2022. 380p. Tese de doutorado – Departamento de Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Herbert Marcuse's work is characterized by a concern with the possibilities of radical transformation, social and individual. His critical theory of radical transformation is decomposable into two parts: 1. definition and elaboration of the immanent logic of technocapitalist material reality (in a stage of totalitarian coordination of bio-socio-political-economic-ethical-epistemological-psycholibidinal processes), 2. identification of inherent contradictions and localization of potential revolutionary foci. This transformation is radical because it is both a social and an individual process. The thesis defended in this research, based on Marcuse's philosophy, is that technological rationality (technology as a mode of domination) and revolutionary movements (the radical refusal of domination) are, as such, antagonistic and irreconcilable. The basic argument of the thesis demonstrates such conflict from the understanding of technological rationality as the hegemonic totalitarian logic of quantification, planning and standardization of the existing whole and of revolutionary movements as the expression and incorporation of the differences and qualities irreducible to the homogenizing calculus and, therefore, expurgated from the reality of the technocapitalism. That is, if technological rationality is total planning intensifying, improving and expanding for the purposes of self-perpetuation (conservation and potentiation of the established operating structure of late predatory capitalism), it is necessarily the determined erasure of all real (non-assimilated) difference. Thus, technology (of domination) is itself the progressive extermination of the possibility of existence of revolutionary movements; conversely, revolutionary movements, as a struggle for radical transformation, are the demand for the end of technological rationality.

## Keywords

Herbert Marcuse; technology; feminism; ecology; revolution

# Sumário

Introdução, 11

Capítulo 1 – Tecnologia, 18

1.1. Técnica, tecnologia e racionalidade tecnológica, 36

1.2. Tecnologia como natureza, 45

1.3. Unidimensionalização, 54

1.4. Neutralidade, tecnicidade e burocracia, 63

1.5. Pensamento crítico e a nova ciência, 75

1.6. Necessidades repressivas: a base material da dominação, 93

1.7. O que resta à crítica?, 99

Capítulo 2 – Movimentos revolucionários, 107

2.1. Ecologia e mudança radical, 113

2.2. Ecologia e contracultura, 127

2.3. Natureza e revolução, 137

2.4. Uma sociedade fêmea, 146

2.5. Emancipação e sublimação, 151

2.6. Dessublimação repressiva, 162

2.7. Arquétipo feminino e macho-dominação, 182

2.8. Dialética da opressão e da libertação das mulheres, 187

2.9. Mulheres, natureza e trabalho, 194

2.10. Feminismo e revolução, 202

2.11. Socialismo feminista, 212

Capítulo 3 – Poder: tolerância, democracia e educação política, 220

3.1. Sociedade doente e o indivíduo adequado, 227

3.2. Agressão e satisfação tecnológica, 238

3.3. Tolerância abstrata (repressiva), 243

3.4. Democracia (neo)liberal como fantasia neofascista, 253

3.5. Violência e oposição radical, 264

3.6. Educação política e o limite da tolerância, 271

3.7. Nova esquerda e nova direita, 280



## Capítulo 4 – Revolução e libertação, 295

4.1. Imperativo condicional e histórico, 302

4.2. Transvaloração e transformação, 306

4.3. Liberdade e sujeito revolucionário, 310

4.4. A Grande Recusa, 316

4.5. Prospectos para a mudança radical, 327

4.6. Revolução e tecnologia, 334

4.7. Necessidade e liberdade, 349

Conclusão, 361

Bibliografia, 372

Tem todo o tempo Ítaca na mente.  
Está predestinado a ali chegar.  
Mas não apresses a viagem nunca.  
Melhor muitos anos levars de jornada  
E fundeares na ilha velho enfim,  
Rico de quanto ganhaste no caminho,  
Sem esperar riquezas que Ítaca te desse.  
Uma bela viagem deu-te Ítaca.  
Sem ela não te ponhas a caminho.  
Mais do que isso não lhe cumpre dar-te.

Ítaca não te iludiu, se a achas pobre.  
Tu te tornaste sábio, um homem de experiência,  
E agora sabes o que significam Ítacas.

Kaváfis, *Ítaca*

## Introdução

“Só há uma expressão para a verdade: o pensamento que nega a injustiça.”

Adorno e Horkheimer, *Dialética do Esclarecimento*

Em homenagem aos 70 anos de Max Horkheimer, Herbert Marcuse escreveu um texto chamado “Superação da dominação”<sup>1</sup> (1965), no qual relata a criação não planejada de uma escola de pensamento pelo diretor<sup>2</sup> do Instituto de Pesquisa Social, a partir da congregação, na revista do instituto – *Zeitschrift für Sozialforschung* (Revista de Pesquisas Sociais, também sob sua direção, de 1932 até o encerramento das atividades durante a Segunda Guerra) –, de um grupo de intelectuais que posteriormente viria a ser conhecido como Escola de Frankfurt. Marcuse observa que a escola liderada por Horkheimer, e empreendida em conjunto com os intelectuais ali reunidos, significou, para gerações de mais jovens, nos dois lados da Cortina de Ferro, a possibilidade de “aplicar a teoria crítica da sociedade, como desenvolvida desde o século XIX, ao estágio atual da ordem industrial, isto é, mobilizando-a contra as realidades do período do totalitarismo”, na medida em que pôs em obra a crítica das “tendências metafísicas positivistas” dominantes no século XX (e, poderíamos acrescentar, ainda no século XXI, sob novas e otimizadas faces da mesma lógica autoperpetuadora). Apesar de ter sido por muito tempo classificada como um tipo de marxismo, dentre vários surgidos no século passado, a teoria crítica da sociedade frankfurtiana, contra os marxismos engessados em dogmatismos, dentro da dialética marxiana do materialismo *histórico*, sempre foi também uma crítica da teoria marxiana, porquanto faz parte de seu próprio método o confronto da teoria com o momento histórico presente, com as condições materiais existentes, de onde se inferem as potencialidades latentes de progresso em direção a uma sociedade mais livre *para todos*, assim como são identificadas as forças hegemônicas de resistência para a conservação da ordem estabelecida.

---

<sup>1</sup> MARCUSE. “Overcoming Domination”, in *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse – vol. 5*, Routledge, 2011, pp. 164-166.

<sup>2</sup> Horkheimer dirigiu o Instituto de Pesquisa Social de 1930 a 1941 e de 1950 a 1958. Ver JAY, M. *A imaginação dialética*, RJ: Contraponto, 2008.

Marcuse explica que a ideia de *pesquisa social* apresentada no primeiro volume da revista do Instituto coloca-se sob a tarefa de tentar compreender a ordem social de seu tempo como um todo, na medida em que dimensões anteriormente materializadas com relativa autonomia, sob a tecnocracia exponencialmente progressiva em operação no século XX, fundiram-se em um complexo totalmente administrado sob o método único da racionalidade instrumental. Em seu movimento dialético, as forças originalmente progressistas do otimismo moderno, incorporadas na razão livre do sujeito autônomo, chegaram ao estágio de expressão do seu contrário, quando o *telos* do progresso foi *racionalmente transferido* para uma razão desencarnada e desumanizada, recursiva e autovalidante, padronizadora da existência sob o critério da eficiência matematicamente calculada, redefinindo o mundo como um *todo* potencialmente decodificável em quantidades para a dominação e o controle *absolutos* de *tudo* aquilo que ousa colocar-se como intrinsecamente opaco e divergente, indeterminável e imprevisível; deste modo, a realização *plena* da razão livre do sujeito moderno, seguindo o método racional (comprovado em números e máquinas da tecnociência), exigiu o *fechamento da liberdade*, cujo desejo a possibilitara. Nesta situação, o mundo coagula-se em uma totalidade abstrata, aceleradamente mais rígida em seus mecanismos de coordenação e *aceleradamente menos definida em suas qualidades*; na qual a catexé libidinal dos indivíduos é (como condição para incluir-se, por absorção, na via única da lógica hegemônica) exclusivamente direcionada para a confirmação de seus resultados, tanto pela dessublimação repressiva via satisfações compensatórias frustrantes e autodestrutivas (tanatófilas, repetitivas, ‘mecanicamente determinadas’), quanto pela colaboração acrítica subserviente a uma conformação da existência dogmaticamente petrificada como ontologicamente boa e insuperável, pois seria a expressão pura da racionalidade livre desafetada, a partir da qual a definição de justiça é necessariamente dada pelo critério de eficiência do desempenho e sua respectiva capacidade de reprodução não-situada e desterritorializada (pré-determinada como horizonte fechado do possível); assim como a (pseudo)democracia sustenta-se sobre a fantasia perversa, ideologicamente massificada, de que, depois de séculos de civilização elaborando a dimensão e a profundidade do humano e do sujeito, do filo e do ente, depois dos avanços e descobertas na construção dos objetos técnicos e na incorporação desses saberes

como meios para reduzir o infortúnio e o desamparo, ‘o melhor possível’ é uma sociedade onde poucos acumulam capital (e poder) às custas da espoliação e do massacre de muitos, *apesar da existência concreta dos recursos e saberes para que todos coexistam livres da coerção e da alienação para benefícios e privilégios alheios.*

De certo modo, Marcuse foi levado à universidade pela morte de Rosa Luxemburgo: depois da instituição da república alemã, com a derrubada do império em 1918, o jovem Marcuse, filiado ao partido social-democrata que chegara ao governo, alistou-se no exército de sua recém reinaugurada nação, governada por um partido, em tese, de esquerda. Entretanto, mais uma vez, os trabalhadores foram traídos na ordem pós-revolucionária e novos levantes e revoltas surgiram, a partir de grupos populares classificados como de direita e inimigos do Estado. Nesta mesma conjuntura, Rosa Luxemburgo, junto com outros líderes socialistas, tinha rompido com o partido social-democrata e formado a Liga Espartaquista; por avaliar ser pertinente a rebelião contra os rumos do governo estabelecido, ela juntou-se às manifestações e, por isso, foi presa e assassinada pelos soldados do governo, o qual, apesar de ter contado com a participação de Rosa na luta para o seu estabelecimento, foi conivente com o crime. Marcuse desiludiu-se com o ativismo político e o encaminhamento da política, saiu do exército, e matriculou-se na universidade para estudar literatura e filosofia política.

Entre 1929 e 1932, Marcuse fez o seu estágio pós-doutoral em Freiburg sob a orientação de Martin Heidegger, e, como último pré-requisito para pleitear um cargo de professor universitário, redigiu a tese intitulada *Ontologia de Hegel e teoria da historicidade*, seu primeiro livro publicado. Naquele momento, a ascensão do nazismo já estava prestes a se concretizar e Marcuse, judeu e marxista, não poderia contar com a recomendação de seu orientador para conseguir um posto como professor na universidade, já que Heidegger aderira ao projeto nazista, à idolatria de Hitler e à ideia de purificação do povo alemão. Foi Edmund Husserl quem o ajudou, indicando-o a Kurt Riezler (reitor da universidade de Frankfurt), o qual contactou Horkheimer, que estava à procura de um especialista em filosofia política para o Instituto de Pesquisa Social. Marcuse foi contratado e mudou-se para Genebra, para onde o Instituto transferiu-se, em 1933, por causa do regime nazista e da perseguição oficializada. No ano seguinte, a Suíça também não era mais um

país seguro para os judeus e o Instituto encontrou abrigo na universidade de Columbia, em Nova Iorque. Marcuse acompanhou seus colegas de Instituto e estabeleceu residência nos Estados Unidos, onde trabalhou e lecionou até o fim de sua vida, em 1979.

Nesta tese, lidaremos com o pensamento de Marcuse para nele investigar as possibilidades de transformação radical (da sociedade e dos indivíduos) a partir do tensionamento entre a racionalidade tecnológica, totalitária e supressora de diferenças, e os movimentos revolucionários que expressam as diferenças suprimidas. O texto é composto por quatro capítulos:

No primeiro capítulo, intitulado *Tecnologia*, iniciamos pela apresentação do problema das inteligências artificiais, que tem gerado vasto material, principalmente na última década, tematizando seus modos de interferência sobre a vida no planeta, seu potencial disruptivo, seus nós conceituais. Fizemos uma breve reconstituição da discussão teórica sobre o tema – iniciada com o artigo de Alan Turing (“Máquinas computadoradas e inteligência”, 1950, sobre a possibilidade de uma máquina pensar) – em seus desenvolvimentos mais recentes, que abordam o campo de *machine learning* (novas formas de algoritmos alimentados por *big data*), as especulações a respeito do surgimento de uma eventual superinteligência ou do alcance de um estágio de “singularidade”, os meios de verificação e controle para a prevenção de inovações catastróficas irreversíveis, os critérios de responsabilização e suas implicações com a lógica global capitalista. O estudo que fizemos sobre o problema das inteligências artificiais foi se encaminhando para a compreensão da tecnologia enquanto imbricada com a estrutura socioeconômico-política do mundo contemporâneo, assim como com o padrão psicoafetivo-libidinal dos indivíduos, levando-nos a recorrer à obra de Marcuse para pensar as alternativas possíveis, se alguma, para a conjuntura pré-apocalíptica em que se encontra a humanidade. O capítulo tem como pilar principal a elaboração e o aprofundamento do conceito marcuseano de racionalidade tecnológica, mostra a história da razão livre do sujeito moderno em seu processo dialético até o estado atual de controle, padronização e supressão de diferenças, identifica a simbiose entre tecnologia e capitalismo, confronta a noção de neutralidade da tecnociência e explicita a crise da crítica frente ao cenário de dominação total em que nos encontramos.

O segundo capítulo, chamado *Movimentos revolucionários*, articula a oposição radical como luta política pela vida e negação da racionalidade tecnológica de caráter destrutivo. Percorremos escritos de Marcuse para compreender os propósitos e o sentido dos movimentos radicais ecológico e feminista, para elucidar aquilo contra o qual se opõem e seus porquês. O conceito central do capítulo é o de *dessublimação repressiva* (e sua antítese: *sublimação não-repressiva*) enquanto processo subjetivo determinante para a unidimensionalização do real e a intensificação da lógica hegemônica, na medida em que promove a adesão compulsiva dos indivíduos a estímulos geradores de satisfação imediata compensatória intrinsecamente frustrante (compondo um ciclo de vício), e progressivamente apaga a dimensão transcendente da liberdade, da imaginação, do sonho, da diferença; esse processo condiciona os indivíduos ao desejo de repetição incessante dos prazeres insuficientes e narcóticos e, portanto, ao desejo da própria opressão, ideologicamente justificada como “racional e civilizada”. Esse condicionamento generalizado enfraquece a oposição radical ao esvaziar sua base humana, e, concomitantemente, fortalece a opressão totalitária supressora de diferenças ao engajar massivamente a população na lógica do acúmulo, da insaciedade, da competição, determinante de uma realidade padronizada e coesa, imune à luta por uma vida boa e cada vez melhor *para todos*. Os movimentos revolucionários seriam, portanto, o *locus* da recusa à destrutibilidade geral que caracteriza a nossa sociedade; todas as suas faces – feminista, ecológico, antirracista, comunista – têm como elemento fundamental a proteção da vida em sua diversidade, contra hierarquias irracionais, contra a quantificação dos valores, contra a racionalização da miséria, contra a normalização do vilipêndio de muitos para a inflação dos privilégios de poucos.

O terceiro capítulo, *Poder: tolerância, democracia e educação política*, apresenta a caracterização marcuseana da sociedade unidimensional como doente, orientada para a perpetuação de si mesma às custas da opressão intensificada dos indivíduos, os quais são ideologicamente levados a assimilar a doença como normalidade, diante da “escolha” entre a submissão incondicional e a impossibilidade de obter meios para permanecerem vivos; ou seja, para sobreviver, são levados a aderir acriticamente ao sistema hegemônico de dominação impulsionado para a morte, um paradoxo que se expressa, micro e

macrologicamente, em *todas* as instâncias da existência ocidentalizada atual. Reconstituímos o problema da tolerância abstrata, tida comumente como garantidora da democracia liberal e qualificada por Marcuse como repressiva, na medida em que confina a sociedade aos limites ótimos para o funcionamento estabelecido e, exatamente por isso, cerceia a oposição radical de esquerda pelas desigualdades materiais camufladas sob uma suposta “tolerância universal” que não corrige o desnível concreto entre as diversas posições possíveis dentro de uma sociedade. Deste modo, a “liberdade de expressão” existe apenas enquanto condicionada para a conservação do *status quo* e, para tanto, operam-se mecanismos de equivalência entre posições assimétricas, como é o caso da ideia de que nazismo e comunismo são igualmente nocivos e condenáveis, quando, na verdade, o primeiro é uma variedade do sistema vigente e o segundo seria a possibilidade de um mundo transformado verdadeiramente livre e democrático.

O quarto capítulo, *Revolução e libertação*, fecha o arco argumentativo da tese e tenta compreender o sentido de revolução nos escritos de Marcuse (principalmente, os da década de 1960), assim como as possibilidades de libertação elaboradas pelo filósofo. Investigamos seus conceitos de imperativo histórico e sujeito revolucionário, cunhados a partir de uma interpretação do arcabouço crítico kantiano, a partir dos quais Marcuse refuta a própria noção de imperativo categórico, mostrando que imperativos práticos são sempre *condicionais*, dentro da estrutura ‘se o sujeito quer x, *deve* fazer y’; nosso filósofo recorre à epistemologia para defender a ideia de que, para transformar a sociedade, o sujeito revolucionário assimila tempo e espaço enquanto *políticos*. Passamos por *Um ensaio sobre a libertação* (1969), texto que revive temas e concepções de *Eros e civilização* (1955), trabalhamos as noções de sensibilidade mutilada e seu oposto como *nova sensibilidade*, de necessidades emancipatórias, de Grande Recusa, e de *ethos* e valores estéticos não-repressivos, até chegarmos aos prospectos para a mudança radical vislumbrados por Marcuse em sua época, considerados a partir das condições encontradas no tempo atual, do século XXI. O capítulo se encerra retornando ao problema da tecnologia, na medida em que, cada vez mais, a realidade está condicionada aos filtros que aquela superimpõe a todos.

O argumento da tese é circular: começa e termina na tecnologia (enquanto amálgama contemporâneo do indivíduo e da sociedade, do psiquismo e da lógica



coletiva), percorre os componentes do círculo vicioso no qual se encontra a nossa sociedade e tenta compreender seus elementos críticos de afirmação e de negação relevantes para pensarmos as possibilidades (e os impedimentos) da transformação radical, da transvaloração dos valores, isto é, da ruptura com a lógica hegemônica contemporânea e do início de um processo revolucionário com horizonte comunista. Não procuramos fórmulas para a ação, nem as melhores estratégias para a tomada do poder; nossa tarefa aqui, acompanhando Marcuse, é de discernimento daquilo que já poderíamos ser, caso não estivéssemos enclausurados em nossos próprios umbigos, ávidos pelos incessantes prazeres imediatos, narcóticos e frustrantes, de um mundo que não cansa de nos convencer de que não há mais nada a ser feito.

## Capítulo 1 – Tecnologia

“No país da técnica, a visão da pura realidade é uma flor azul.”  
Benjamin, *A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica*

“Ah”, disse o rato, “o mundo torna-se a cada dia mais estreito. A princípio era tão vasto que me dava medo, eu continuava correndo e me sentia feliz com o fato de que finalmente via à distância, à direita e à esquerda, as paredes, mas essas longas paredes convergem tão depressa uma para a outra, que já estou no último quarto e lá no canto fica a ratoeira para a qual eu corro.” – “Você só precisa mudar de direção”, disse o gato e devorou-o.  
Kafka, *Pequena Fábula*

“A vida no capitalismo tardio é um contínuo rito de iniciação. Todos têm de mostrar que se identificam integralmente com o poder de quem não cessam de receber pancadas.”<sup>3</sup> Isto significa que nossa sociedade contemporânea transferiu seus fins e propósitos do esforço coletivo (e individual) para a criação de uma vida boa e cada vez melhor para todos para o aprimoramento recursivo de seus meios e métodos, os quais, por sua vez, servem para fortalecer e desenvolver a dominação e o controle total da sociedade e dos indivíduos. Não há evidência maior da coordenação geral da sociedade do que a unificação convergente promovida pela capilaridade pandifundida dos “meios tecnológicos”. Aquilo que ainda chamamos de “meios”, ferramentas, aplicativos, tornaram-se, na verdade, a condição de possibilidade da manutenção da vida e das sociedades tais quais são atualmente, isto significa que, para existir tal qual é, a meta-sociedade da organização tecnocientífica globalizada depende de tecnologias representadas, viabilizadas e movimentadas por formulações matemáticas que podem ser amplamente colocadas sob o conceito (guarda-chuva) de inteligência artificial (AI)<sup>4</sup>; tais pretensos “instrumentos” demandam algo de nós, persuadem-nos e manipulam, e determinam o espectro de possibilidades, os limites, para a agência política efetiva (de povos e de indivíduos), para as transformações sociais “realistas” (dentro da lógica já

<sup>3</sup> ADORNO & HORKHEIMER. “A indústria Cultural”, in *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, RJ: Zahar, 2006, p. 127.

<sup>4</sup> Inteligência artificial (AI, na sigla em inglês para *artificial intelligence*) é a nomenclatura mais abrangente para toda “inteligência não-biológica”, sendo inteligência definida como a “habilidade de realizar fins complexos”. Cf. TEGMARK (2017). Trata-se de termo amplo sob o qual se encaixam diversas técnicas e abordagens. Um inventário mais completo e minucioso encontra-se em BOSTROM (2016).

estabelecida), e até para os sonhos e desejos mais profundos de cada pessoa. Em “Mundo sem *logos*” (1964), Marcuse mostra que estava ciente das tendências e processos que, ainda hoje, continuamos a viver e reforçar sem nenhum esboço de ação opositiva efetivamente transformadora. Ele escreve:

Quando o novo método científico destruiu a ideia de um universo arranjado em relação a um fim último, ao mesmo tempo, invalidou um sistema social hierárquico no qual as buscas e aspirações do indivíduo eram pré-determinadas por causas finais. [...] No curso desse esforço para estabelecer a estrutura física e matemática do universo, teve também de renunciar a qualquer preocupação com o indivíduo concreto, o “corpo” perceptível. Tal processo de abstração foi completamente validado por seus resultados – um sistema lógico de proposições governando a utilização e a transformação metódicas da natureza, com a meta de torná-la um universo controlado pelo poder humano.<sup>5</sup>

Marcuse tinha compreendido que a realidade reduzida a estruturas físico-matemáticas com critérios recursivos, incluindo a própria realidade do indivíduo humano (ele mesmo “pura matéria físico-biológica”), limita aquilo que pode ou não existir, aquilo que deve ou não ser suprimido por não se enquadrar nas formas pré-fixadas de *agentes convenientes*, *padrões* e *invariantes*, pois “todos os objetos do pensamento e da prática são agora concebidos e ‘projetados’ em termos de organização”. A verdade, dentro da dimensão única do cálculo, passa a ser uma convenção orientada para a eficiência segundo sua coerência interna (calculável e planejada), e a “experiência básica não é mais a experiência concreta, ou a prática social tomada como um todo, mas sim a prática organizada pela tecnologia”<sup>6</sup>.

A tecnologia, falando estritamente, tomou o lugar da ontologia. [...] Foi por meio da própria prática humana que o mundo técnico cristalizou-se em uma ‘segunda natureza’, *schlechte Unmittelbarkeit* (immediatez perniciososa), talvez mais hostil e mais destrutiva do que a natureza inicial, natureza pré-técnica. A realidade técnica não tem outra substância além daquela do sujeito. Portanto, parece ter sido desprovida de seu *logos*, ou antes seu *logos* parece ter sido privado de toda realidade, uma forma lógica sem nenhuma substância.<sup>7</sup>

<sup>5</sup> O artigo “World without Logos” foi publicado no Bulletin of the Atomic Scientists em 1964. A versão consultada está em MARCUSE. *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse*, Volume 5, Routledge, 2011, pp. 141-143.

<sup>6</sup> MARCUSE. “World without Logos”, p. 142.

<sup>7</sup> MARCUSE. “World without Logos”, p. 142.

Este mundo de pura forma desencarnada, calculada e arranjada em modelos matemáticos incompatíveis com valores humanos qualitativos de amor, justiça, verdade, liberdade, tem a si mesmo como único valor totalizante (validado tecnocientificamente), “concebido como pura forma que se presta a todos os propósitos”, ou seja, “o ser assume o caráter ontológico da instrumentalidade”. Marcuse esforça-se para mostrar que os desenvolvimentos e descobertas tecnocientíficos, apesar da crença (ideologicamente produzida) que os acompanha, segundo a qual são ‘neutros’ em si mesmos, são sempre e primeiramente *políticos*. Para o filósofo, o sentido próprio da técnica como processo histórico é “projetar a instrumentalidade como um meio de libertar o homem da labuta e da ansiedade, de tornar sua luta pela vida um processo mais pacífico”; contudo, este propósito foi esquecido ao longo da modernidade e deformou-se em escravização da humanidade pela tecnologia, “a pura instrumentalidade, sem finalidade, tornou-se um meio universal de dominação [...] enquanto a sociedade tende a desconsiderar a causa final da tecnologia, a própria técnica perpetua a miséria, a violência, e a destruição”<sup>8</sup>.

O marco fundamental para o desenvolvimento de inteligências artificiais pode ser localizado no artigo “Computing machinery and intelligence”<sup>9</sup> (1950), de Alan Turing, que parte da pergunta “as máquinas podem pensar?” para definir máquina, pensamento, e os critérios para vincular este (pensamento) àquela (máquina), o que ficou amplamente conhecido como ‘Teste de Turing’. O limiar entre automação meramente mecânica e automação inteligente se encontraria na imitação perfeita (ou indistinguível) de respostas humanas por máquinas. Sua investigação concentra-se na observação externa do comportamento da máquina e sua capacidade de enganar um humano (de mimetizar humanidade convincentemente, sem a possuir). O teste é uma adaptação do Jogo da Imitação<sup>10</sup> e constitui-se de uma conversa, sem duração pré-determinada, de uma pessoa com dois interlocutores escondidos, um humano e outro máquina. O computador ganha

---

<sup>8</sup> MARCUSE. “World without Logos”, p. 143.

<sup>9</sup> Disponível em <https://academic.oup.com/mind/article/LIX/236/433/98623>

<sup>10</sup> No Jogo da Imitação, um homem escondido tenta convencer verbalmente um juiz de que é uma mulher, enquanto uma mulher também tenta convencê-lo de que é uma mulher. Ou vice-versa. Cf. DENNETT (2019). Sobre o teste de Turing e seu Jogo da Imitação, ver LEVESQUE (2017).

o jogo e passa no teste quando é impossível identificar com certeza qual dos interlocutores escondidos não é humano<sup>11</sup>. Este tipo de estudo e desenvolvimento de tecnologias, outrora restrito e incipiente, quase limitado a especulações teóricas e à ficção científica, hoje, na segunda década do século XXI, governa todos os aspectos sócio-político-econômicos (e psíquicos) das nossas vidas, rápida e progressivamente, amplia seu poder sobre os desejos e as emoções humanas, não como uma mimese imperfeita ou menos sofisticada das nossas habilidades: é um outro tipo de inteligência, não-humana.

O primeiro grande alerta global encampado por nomes eminentes dos vários braços da área de inteligência artificial (de empresários a filósofos, de desenvolvedores de tecnologias a físicos)<sup>12</sup> foi lançado em 12 de janeiro de 2015, depois de reunirem-se em Porto Rico para discutir e redigir uma carta aberta à sociedade. Intitulada *Research priorities for robust and beneficial artificial intelligence*<sup>13</sup>, a carta ressalta os sucessivos avanços no desenvolvimento de agentes de inteligência artificial – “sistemas que percebem e agem em algum ambiente” – os quais, aliados a sistemas computacionais com acesso a volumes imensos de informação (*big data*), já transpuseram a barreira dos laboratórios, mostraram-se economicamente viáveis, infiltram-se no cotidiano das pessoas e são promessas para a solução de problemas crônicos da humanidade como doenças e pobreza. As pesquisas na área focam, todavia, majoritariamente em técnicas neutras quanto ao propósito, não incorporam em sua constituição garantias de que serão sempre usadas para fins benéficos e, mesmo em usos que não sejam intencionalmente nocivos, apresentam riscos claros de sê-lo. Junto à carta, foi anexado um

---

<sup>11</sup> Damos um grande salto do início material da computação para a problemática atual porque o objetivo aqui é discutir o estado das presentes questões sobre IA, não reconstituir sua história. Entretanto, não podemos deixar de informar que a ideia de um controle automático e autorregulado já tinha sido posta por Norbert Wiener, sob o nome de *cibernética*, em seus livros *Cybernetics: or control and communication in the animal and the machine* (1948) e *The human use of human beings* (1950). Wiener ainda é uma referência privilegiada nos trabalhos em inteligência artificial mais atuais.

<sup>12</sup> Dentre os mais de cem signatários estão: Stephen Hawking, Elon Musk, Stuart Russell, Steve Wozniak, Nick Bostrom, Max Tegmark,... (lista completa em <https://futureoflife.org/ai-open-letter-signatories/>)

<sup>13</sup> Disponível em <<https://futureoflife.org/ai-open-letter/>>.

documento<sup>14</sup> com diretrizes para as pesquisas em inteligência artificial (AI)<sup>15</sup> preconizando a maximização dos seus benefícios à sociedade. “Essa pesquisa é necessariamente interdisciplinar porque envolve igualmente sociedade e AI. Seu alcance vai da economia, do direito e da filosofia à segurança computacional, aos métodos formais e aos diversos ramos da AI propriamente ditos.”<sup>16</sup> Dois anos depois, em 2017, nova reunião foi feita, desta vez em Asilomar, na Califórnia, para rediscutir e atualizar as questões prementes relacionadas à inteligência artificial. Dali saíram os *23 princípios de Asilomar*<sup>17</sup>, documento público e atual, amplamente reconhecido por pesquisadores, de intenções e instruções gerais para as pesquisas em AI e seus compromissos com a sociedade. Divididos em três seções, voltadas especificamente para 1. pesquisas, 2. ética e valores, e 3. precauções de longo termo, os princípios ratificam o compromisso da ciência com a sociedade e posicionam-se a favor do redirecionamento de prioridades em prol do impedimento (ou minimização) de riscos existenciais e catastróficos globais inerentes às tecnologias envolvidas.

Das múltiplas propostas específicas para solucionar (ou, pelo menos, conter) os dilemas, desafios e ameaças, postos e impostos por tecnologias com potencial de risco catastrófico global e existencial, a grande maioria encaixa-se naquilo que, a partir dos encontros de Porto Rico e de Asilomar<sup>18</sup>, foi denominado de Movimento pela Inteligência Artificial Benéfica. É clara a preocupação geral dos atentos ao tema quanto à aceleração progressiva dos avanços tecnológicos, o que faz com que a procura de formas para diminuir essa velocidade alucinada de inovações frequentemente apareça dentre as propostas de medidas potencialmente úteis para a lida com o problema. Como desacelerar e em relação a qual parâmetro? Na falta óbvia de um critério externo e/ou acordado comumente, há argumentações que propõem caminhos para o fazer científico que incorporem outras motivações à crua curiosidade de descobrir, conhecer e aplicar funcionamentos o mais rápido possível.

<sup>14</sup> Redigido por Stuart Russell, Daniel Dewey e Max Tegmark. Disponível em [https://futureoflife.org/data/documents/research\\_priorities.pdf?x82936](https://futureoflife.org/data/documents/research_priorities.pdf?x82936)

<sup>15</sup> AI, *artificial intelligence*, inteligência artificial.

<sup>16</sup> Carta aberta citada.

<sup>17</sup> Disponível em <https://futureoflife.org/ai-principles/>

<sup>18</sup> Capitaneados pelo Future of Life Institute. <<https://futureoflife.org/>>.

Em *Superintelligence: paths, dangers, strategies* (2016), Nick Bostrom articula o grande cenário de riscos catastróficos colocados pela corrida tecnológica em sua busca da construção de inteligências mais capazes do que a humana individual, e até do que a da humanidade como um todo. Uma AI com habilidades equivalentes às humanas é chamada de inteligência artificial geral (AGI - *artificial general intelligence*), “possuidora de senso-comum e de efetiva habilidade de aprender, arrazoar, e planejar para cumprir desafios de processamento complexo de informações em um amplo espectro de domínios naturais e abstratos.”<sup>19</sup> Não são apenas máquinas capazes de jogar xadrez ou Go com um humano e vencer, com todas essas habilidades e sem as restrições físico-corpóreas dos humanos naturais, é impossível precisar como e quão rápido esse tipo de inteligência se reproduziria e aprimoraria em direção a níveis absurdamente mais amplos do que o humanamente concebível atualmente<sup>20</sup>. Na compreensão daqueles engajados no movimento pela AI benéfica, o problema não seria apenas urgente, mas o mais urgente de todos, e precisaria já ter começado a canalizar esforços consistentes e multidisciplinares para garantir um bom desfecho (para os interesses humanos), pois será provavelmente o último desafio que enfrentaremos enquanto dominadores do planeta pela superioridade intelectual. Segundo Bostrom, é certo que uma superinteligência<sup>21</sup> não-humana virá e precisamos estabelecer as melhores estratégias para que essa chegada seja benigna<sup>22</sup>, ou até para que sobrevivamos a ela.

Bostrom evoca o *princípio do bem comum* e a priorização, em qualquer novo desenvolvimento tecnológico, dos benefícios para toda a humanidade e a observância de ideais éticos amplamente partilhados<sup>23</sup>; este princípio deveria ser adotado por indivíduos responsáveis e por instituições que atuem no âmbito da AI, inicialmente, como um comprometimento moral voluntário. O princípio seria uma

---

<sup>19</sup> BOSTROM (2016), p. 4.

<sup>20</sup> BOSTROM (2016) dedica boa parte de seu livro para especular e analisar essas possibilidades.

<sup>21</sup> Superinteligência: “qualquer intelecto que ultrapassa enormemente a performance cognitiva humana em virtualmente todos os domínios de interesse”. BOSTROM (2016), p. 26.

<sup>22</sup> “Esperemos que, no momento em que esta empreitada for factível, já tenhamos atingido o nível mais alto de maestria necessária para a sobrevivência à detonação, não apenas a proficiência tecnológica para detonar uma explosão da inteligência.” BOSTROM (2016), p. 6.

<sup>23</sup> Cf. BOSTROM (2016), p. 312.

primeira barreira de contenção do investimento cego em velocidade de inovações, caso desencadeasse a adoção de etapas mais rígidas e amplificadas de validação, verificação e controle; deveria também mudar os critérios finais a serem satisfeitos e os objetivos gerais indispensáveis para cada algoritmo inteligente a ser lançado num espaço virtual aberto; ou seja, tornaria o processo mais lento e abriria uma janela temporal maior para a resolução dos nós lógicos dentro das equações decisivas. Essa vinculação de variáveis éticas ao processo interno do fazer científico e a realocação dos investimentos em pesquisas por elas orientados não teriam, na verdade, o poder de impedir nenhuma descoberta, de acordo com a *conjectura da compleição tecnológica*<sup>24</sup>, pois o volume dos recursos investidos seria indiferente para a descoberta em si, a diferença estaria apenas no lapso temporal necessário até ela. Bostrom argumenta que, sem nenhum prejuízo real para a ciência<sup>25</sup>, também o *princípio do desenvolvimento tecnológico diferencial* deveria ser tomado como guia:

Retardar o desenvolvimento de tecnologias perigosas e prejudiciais, especialmente aquelas que aumentam o nível de risco existencial. Acelerar o desenvolvimento de tecnologias benéficas, especialmente aquelas que reduzem os riscos existenciais postos pela natureza ou por outras tecnologias.<sup>26</sup>

Vemos que se trata de um princípio que ratifica duplamente o ralentar da chegada de uma verdadeira ‘revolução da inteligência artificial’<sup>27</sup>, pois, por um lado, retarda diretamente as tecnologias de risco e, por outro, indiretamente, reforça esse atrito ao fortalecer tecnologias de contenção. Max Tegmark segue em direção similar, mas coloca a questão em termos de nova “forma de vida”. No seu livro *Life 3.0*<sup>28</sup> (que tem como subtítulo *being human in the age of artificial intelligence*),

<sup>24</sup> “Caso os esforços para o desenvolvimento tecnológico não cessem efetivamente, todas as capacidades básicas que podem ser obtidas por alguma possível tecnologia serão obtidas.” BOSTROM (2016), p. 282. Ou seja, a conjectura da compleição tecnológica considera que nenhuma tecnologia deixará de ser desenvolvida por ter recursos mais escassos e pesquisa menos intensa, apenas demorará mais tempo para se viabilizar.

<sup>25</sup> Muito pelo contrário, caso concordemos que é uma medida que visa a garantia da existência de algum futuro.

<sup>26</sup> BOSTROM (2016), p. 282.

<sup>27</sup> *Machine intelligence revolution*, também chamada de *intelligence explosion*, o processo deflagrado a partir do momento em que algoritmos são capazes de auto-aprimorarem-se rapidamente para chegar à superinteligência.

<sup>28</sup> TEGMARK (2017).



define vida como “processo capaz de reter sua complexidade e reproduzir-se”<sup>29</sup> e classifica-a em três estágios: 1.0 (estágio biológico) é a vida que apenas evolui, ao longo de gerações, tanto seu hardware (o corpo) quanto seu software (o funcionamento desse corpo), compreendendo, em termos gerais, todos os seres vivos naturais não-humanos; a vida 2.0 (estágio cultural), que evolui seu hardware e é capaz de desenhar, enquanto vive, boa parte de seu software, somos nós, humanos, criadores de cultura em sentido lato; 3.0 (estágio tecnológico) é a vida que desenha, enquanto vive, tanto seu hardware quanto seu software, são as inteligências artificiais, altamente reconfiguráveis e desprovidas de substrato constitutivo.

Essa nova espécie de vida – tecnológica – teria um potencial altamente disruptivo e ameaçador para os tecidos social e psicológico da humanidade, e, segundo Tegmark, é possível que cheguemos a ela mais rápido do que estamos preparados para a ela sobreviver<sup>30</sup>. É preciso não perder de vista que essa vida 3.0 *não é humana*, isto é, não pode ser prevista nem pensada somente dentro dos nossos limites e padrões de cognição e comportamento; mais do que isso, inteligências artificiais gerais (de “nível humano”) não são o teto da ‘explosão de inteligência’<sup>31</sup>, mas o seu estopim. No momento em que agentes autônomos de amplo espectro se tornarem capazes de autoaprimoramento espontâneo e ilimitado, seu desenvolvimento será exponencial e incontrollável; se assim o for, o ser humano já não poderia decidir mais nada. Tegmark<sup>32</sup> tenta entender por que corremos para nos tornar obsoletos e por que evitamos falar sobre este fato abertamente; ele identifica três grandes incentivos usados para justificar a “corrida por inovação”: *economia*, o mercado produtivo apoia-se na crença de que quanto mais melhores máquinas para realizar trabalhos (e aumentar a velocidade e a eficiência da produção enquanto deixa de pagar salários), mais baratos e acessíveis os produtos de consumo chegarão

<sup>29</sup> TEGMARK (2017), p. 39.

<sup>30</sup> Em BOSTROM (2016), também são amplamente discutidos os problemas da velocidade de chegada a uma tecnologia com capacidade de agência e orientação no mundo equivalente (em competências multidimensionais) à humana. Ver capítulos 4. “The kinetics of an intelligence explosion”, 5. “Decisive strategic advantage”, e 6. “Cognitive superpowers”. Há dois problemas: 1. em quanto tempo chegaremos a uma IA forte e 2. em quanto tempo ela nos controlaria.

<sup>31</sup> Explosão de inteligência: “auto-melhoramento recursivo que leva rapidamente à superinteligência”. TEGMARK (2017), p. 39.

<sup>32</sup> Cf. TEGMARK. “Let’s aspire to more than make ourselves obsolete”, in *Possible Minds* (2019).

a todos<sup>33</sup>; *curiosidade*, mesmo sem incentivos econômicos, o ser humano parece ser naturalmente curioso a respeito de hipóteses aventadas e suportadas por descobertas científicas, o que seria suficiente para manter o interesse em entender as inteligências artificiais, criar novos modelos e aprimorá-los desafiando limites (independentemente de sua natureza); assim aconteceu com pesquisas que levaram ao desenvolvimento de tecnologias altamente maléficas à humanidade enquanto tal; *mortalidade*, o grande mal-estar de sabermos-nos mortais faria com que pesquisas direcionadas, mesmo que marginalmente ou com previsão de realização longínqua, para ferramentas de extensão da vida e/ou resolução e cura de doenças e funcionamento debilitado do organismo humano, sejam sempre celebradas com entusiasmo e dificilmente esbarrem em resistências; isto inclui inteligências artificiais gerais e cenários em que a ‘ciborguização’ (*cyborgization*) de nossos corpos e o *upload* (de nossas consciências) são as vias mais promissoras.

Sobre as motivações que nos levam a evitar a discussão a respeito das consequências das inovações em inteligência artificial, Tegmark também tem três hipóteses. A primeira vem de uma citação de Upton Sinclair: “É difícil conseguir que um homem entenda algo, quando seu salário depende do não entendimento desse algo”<sup>34</sup>, um motivo ao mesmo tempo superficial, imediatista e concreto; as pessoas diretamente responsáveis por desenvolver, financiar, divulgar e vender as novas tecnologias e seus incríveis e crescentes poderes mágicos, obviamente, vivem da continuação e do crescimento desse mercado e não têm interesse em reconhecer

---

<sup>33</sup> A objeção óbvia subsequente é a de como as pessoas vão consumir (seja por qual preço for) se serão substituídas por máquinas e não terão mais emprego nem salário; nesse imbróglio, entram também as discussões sobre uma eventual renda mínima universal a ser provida a nós humanos. A resposta automática de quem defende esse tipo de princípio econômico como incentivador é a de que sempre haverá novos trabalhos; o que, de fato, é uma contradição, pois a premissa de uma AGI é a de que ela seria capaz de realizar *todos* os trabalhos. Ou seja, a premissa econômica só se sustenta baseada na crença tácita de que nunca chegaremos a realizar concretamente uma AGI; crença, no mínimo, arriscada, caso alinhe-se com prognósticos tecno-céticos, e efetivamente irresponsável, caso leve em conta as probabilidades apresentadas por especialistas na área. Sobre essas probabilidades, ver BOSTROM (2016), capítulos 1. “Past developments and present capabilities” e 2. “Paths to superintelligence”; TEGMARK (2017), capítulo 1. “Welcome to the most important conversation of our time”; e Vincent Müller e Nick Bostrom, “Future Progress in Artificial Intelligence: A Survey of Expert Opinion”, In: *Fundamental Issues of Artificial Intelligence*, ed. Vincent Müller (Switzerland: Springer International Publishing, 2016), 555-72, disponível em <https://nickbostrom.com/papers/survey.pdf>

<sup>34</sup> Cf. I, *Candidate for Governor: And How I Got Licked*. Berkeley: University of California Press, 1994, p. 109. “It is difficult to get a man to understand something, when his salary depends on his not understanding it.”

seus perigos e adversidades. A segunda é o autoengano, temos a tendência a acreditar que estamos fazendo o melhor e temos dificuldade de temer ameaças facilmente classificadas como abstratas, pois somos espontaneamente refratários à ideia de que podemos perder o controle<sup>35</sup>. A terceira hipótese é psicogênica, tendemos a evitar pensar em ameaças perturbadoras quando nos consideramos incapazes de fazer algo a respeito; o que Tegmark também considera enganoso, pois afirma haver muito a fazer, começando por admitir a existência e a gravidade do problema.

Com uma inteligência artificial geral ativa e efetiva, os cenários decorrentes podem ser tão diversos e díspares quanto nossa imaginação é capaz de especular<sup>36</sup>; na verdade, provavelmente, o que virá é inimaginável, dada a total estranheza desse novo tipo de vida<sup>37</sup>. Entretanto, mesmo sem entrar em detalhes desse mérito de uma inteligência artificial que nos supere, ainda que parássemos todas as pesquisas no estágio atual<sup>38</sup>, já teríamos problemas e dilemas suficientes para evidenciar a imprescindibilidade de uma reflexão mais lúcida e profunda, livre de fobias e de idolatrias, a respeito da hegemonia da tecnociência. O êxito em desenvolver uma inteligência artificial geral seria o ponto extremo e absolutamente irreversível da corrida desenfreada da humanidade pelo aprimoramento tecnocientífico; algoritmos tão capazes quanto nós já seriam, por suas mobilidade e eficiência, superiores e capazes de subjugar a humanidade sem nenhuma possibilidade de reação, mesmo antes de uma possível “explosão de inteligência”. Em linhas gerais, pode-se dizer que, tanto Tegmark quanto Bostrom, buscam uma solução concretamente baseada na regulamentação para o bom encaminhamento das

---

<sup>35</sup> Tegmark (2019) conta no artigo como, em 1933, Ernest Rutherford, um dos maiores físicos nucleares de seu tempo, afirmou que a fissão nuclear ainda era um sonho longínquo e, menos de 24 horas depois, Leo Szilard concebeu a reação nuclear em cadeia.

<sup>36</sup> O capítulo 5, “Aftermath: The Next 10,000 Years”, de *Life 3.0* (TEGMARK, 2017), especula doze cenários possíveis para a vida humana depois da explosão de inteligência e da chegada à superinteligência.

<sup>37</sup> São pesquisas tão novas e cheias de incertezas que há os tecnocéticos que consideram suas aspirações implausíveis, pelo menos nos próximos séculos. Ver FLORIDI, Luciano. *Should we be afraid of AI?* (2016) <https://aeon.co/essays/true-ai-is-both-logically-possible-and-utterly-implausible>

<sup>38</sup> Tegmark (2017) dedica todo um capítulo para explicar questões que já se põem atualmente no nosso cotidiano quanto a aplicação de leis, supressão de vagas de emprego, armamentos autônomos letais, controle de mercados financeiros,...

pesquisas e o estabelecimento de princípios para minimizar riscos; para que esse suposto ‘pacto social’ tenha tempo de acontecer com propriedade e segurança, o primeiro passo seria alongar processos e adiar conclusões irrefletidas, ou seja, ralentá-los.

Também favorável à regulamentação, posiciona-se Hector Levesque, em *Common-Sense, the Turing Test and the Quest for Real AI* (2017), onde define a ciência da AI como o “estudo de um certo fenômeno natural observável: comportamento inteligente como visto, por exemplo, na habilidade que as pessoas têm de responder o esquema Winograd”<sup>39</sup>. Enquanto representante da área de pesquisas de ponta em GOFAI (*good old fashioned artificial intelligence*)<sup>40</sup>, explica que seus estudos não têm valor prático imediato. Segundo ele, o que diz respeito a tecnologias usáveis e, portanto, em sua opinião, concernentes à ampla sociedade, é da ordem do design e da criação de maquinário inteligente; ele defende que a tecnologia deva ser um instrumento tão bom que possamos esquecer dele<sup>41</sup> e diz que “preferiria ter uma ferramenta com limitações confiáveis e previsíveis a uma capaz e imprevisível”<sup>42</sup>, sendo previsibilidade e confiabilidade as duas características mais desejáveis em qualquer instrumento. Sobre futuros desenvolvimentos de inteligências artificiais capazes de lidar com a rotina e com inesperados tão bem quanto seres humanos, considera ser impossível prever com certeza, mas lembra a primeira lei de Arthur Clarke: “Quando um distinto, mas idoso, cientista afirma que algo é possível, ele está provavelmente certo. Quando ele afirma que algo é impossível, muito provavelmente está errado”<sup>43</sup>, ou seja, esse tipo de AI é, sim, provavelmente possível. Segundo sua visão, os avanços são

---

<sup>39</sup> LEVESQUE (2017), p 129.

O esquema Winograd é um teste criado por Hector Levesque para aferir a capacidade de entendimento da linguagem humana por computadores. A partir de uma proposição inicial em que a atribuição de um predicado a um sujeito é sintaticamente dúbia, mas semanticamente clara, é feita uma pergunta ao computador para determinar se ele é capaz de usar um conhecimento prévio adquirido para se orientar em um impasse lógico específico.

<sup>40</sup> GOFAI foi o primeiro tipo de inteligência artificial, proposto por John McCarthy, Marvin Minsky, Allen Newell, Herb Simon e outros, nos anos 1950, que tem como objetivo decodificar o senso comum, ou seja, os padrões de comportamento rotineiro apreendidos, ao longo do tempo, das nossas reações e relações com o mundo enquanto nele inseridos.

<sup>41</sup> Concepção instrumental da técnica.

<sup>42</sup> LEVESQUE (2017), p 130.

<sup>43</sup> LEVESQUE (2017), p 131.

ditados pela demanda: “Se esse é o futuro da AI, precisamos ter cuidado para que esses sistemas não tenham franqueada uma autonomia apropriada apenas para agentes com senso-comum.”<sup>44</sup> Como implementar esse cuidado? Como enfrentar o problema de uma sociedade automatizada e sem trabalho? Como garantir contenção e supervisão ininterruptas em sistemas autônomos? De forma análoga a que lidamos com o perigo de possível mau uso e de consequências inesperadas de outras tecnologias, como a biotecnologia e a energia nuclear: nas esferas de política e governança. Levesque acredita que uma regulamentação racional acordada pelos representantes da sociedade democrática é o suficiente para conter um problema que nem seria tão urgente como superpopulação, aquecimento global, poluição, e resistência antimicrobial (como se, não é possível deixar de registrar, as investigações para resolver todos esses problemas não passassem cada vez mais pelo desenvolvimento de agentes artificiais inteligentes).

Em *Weapons of Math Destruction* (2016), Cathy O’Neil reconhece o potencial catastrófico da inserção e da infiltração altamente capilarizadas de algoritmos autônomos na vida humana em geral. Para ela, a primeira providência para regular os modelos matemáticos que vêm controlando nossas vidas seria um juramento, pelos cientistas, nos moldes daquele escrito pelos engenheiros de finanças Emanuel Derman e Paul Wilmott depois do crash de 2008<sup>45</sup>, que basicamente conclama compromisso com o mundo real feito de pessoas e transparência prudente quanto a falhas e limitações de seus algoritmos. O’Neil considera os votos um bom começo, mas sabe que só teriam efetividade entre os escrupulosos; portanto, as leis também precisariam mudar e, para que isso seja feito com competência, seria preciso “reavaliar nossa métrica de sucesso”<sup>46</sup>, que atualmente é definido por lucro, eficiência e índices exemplares e só leva em conta o que pode ser quantificado. A regulação das “armas de destruição matemática” (*weapons of math destruction*) precisaria calcular custos ocultos (sociais, déficits,

---

<sup>44</sup> LEVESQUE (2017), p. 134.

<sup>45</sup> “Eu lembrarei que não fiz o mundo e que ele não satisfaz as minhas equações. Apesar de amplamente usar modelos para estimar valor, não me deslumbrarei com a matemática. Nunca sacrificarei a realidade por elegância sem explicar porque o fiz. Não darei uma falsa segurança às pessoas que usam os meus modelos. Em vez disso, deixarei explícitas as suas pressuposições e lacunas. Eu entendo que meu trabalho pode ter efeitos grandiosos na sociedade e na economia, muitos deles para além da minha compreensão.” *Apud*, O’NEIL (2016), p. 205.

<sup>46</sup> O’NEIL (2016), p. 206.

vícios de consumo) e incorporar valores não-numéricos; caso seja necessário, a precisão deve sempre ser sacrificada pela clareza que permita acompanhamento e compreensão de todos os passos do processo; a autora ainda adverte a regulamentação nunca será perfeita e precisará de atualização constante, simultaneamente às mudanças que a própria ciência produzir e às demandas do seu diálogo com a sociedade.

Em “What can we do?” (2019), Daniel Dennett afirma que estamos transferindo para máquinas decisões de vida e morte (em sistemas autorregulados por algoritmos com o poder de decidir alocações de recursos e autorizações ou restrições que interferem diretamente na vida das pessoas); erros, injustiças e critérios enviesados que ferem o bem-estar geral da humanidade são possibilitados e financiados por conglomerados de tecnologia com penetração global, os quais deveriam ser moral e legalmente responsabilizados por uma regulamentação forte e severa. Os gigantes da tecnologia estão implicados no crescimento da desigualdade econômica e, por seu poder massivo de interferir em vidas, relações e sociedades, o controle (externo) e a justificação (isenta) seriam indispensáveis em todas as etapas, assim como testes exaustivos e garantias extensas deveriam ser normalizados, como, por exemplo, acontece na indústria farmacêutica<sup>47</sup>. Dennett é categoricamente contra o desenvolvimento (ou programação) de agentes conscientes e propõe imaginarmos um Teste de Turing invertido, em que o juiz é avaliado até conseguir descobrir as fraquezas do sistema. Um teste potencialmente infundável, na medida em que o objetivo seria identificar onde e/ou como a máquina é capaz de impedir a identificação de seu mecanismo, de nos impedir de encontrar sua artificialidade; um teste impossível de ser superado, pois só terminaria com a identificação do não-identificável (de saber o que somos incapazes de saber), como uma fronteira que não se transpõe, pois desenvolver uma ferramenta humanizada e conferir-lhe certos atributos amigáveis é uma tentação frequente no processo de

---

<sup>47</sup> Esse é o exemplo que Dennett dá, apesar de, claro, podermos problematizar incansavelmente as práticas da indústria farmacêutica.

programação e que deveria ser bloqueada; um algoritmo eticamente aceitável não pode comportar *consciências* artificiais<sup>48</sup>.

O fato é que, hoje, no início da terceira década do século XXI, algoritmos de inteligência artificial movimentam e controlam grande parte dos processos cotidianos de nossas vidas sem que nem ao menos paremos para pensar realmente sobre o que tem acontecido e o que estamos fazendo. No documentário *O dilema das redes* (2020)<sup>49</sup>, pode-se acompanhar as preocupações de diversos ex-executivos e ex-programadores das chamadas *big tech*, além de alguns estudiosos da área, sobre a lógica das práticas adotadas, os meios mobilizados para cumprir resultados, os perigos inerentes a estes e, no limite, o risco existencial iminente aberto pelas chamadas ‘redes sociais’. Dentre os problemas expostos no documentário, estão a relação nociva entre redes sociais e saúde mental<sup>50</sup>, a erosão do tecido social, e a destruição da democracia. A ideia superficial (e fácil) do apelo a um *design ético* é descartada, na medida em que valores qualitativos reguladores não fazem parte do universo de possibilidades do arranjo algorítmico<sup>51</sup> dessas plataformas, ou seja, as metas das empresas são intrinsecamente inconciliáveis com o respeito e a

<sup>48</sup> Motivo: máquinas não partilharão conosco vulnerabilidade e mortalidade. Não há punição realmente possível para elas, logo, não são confiáveis. Imagine como seria se seres humanos pudessem fazer backup semanal de si mesmos. Não haveria senso de consequência.

<sup>49</sup> Curiosamente, embora o referido documentário aborde tecnologias hegemônicas do tecnocapitalismo, com sérias implicações, não é uma produção alternativa, nem subversiva, nem iniciativa de grupos de oposição ao sistema estabelecido, pelo contrário, faz parte do catálogo original de uma grande empresa de streaming (Netflix), a qual, de uma forma ou de outra, beneficia-se da mesma lógica de enquadramento da existência com fins desumanizados, recursivos e autorreferentes.

<sup>50</sup> No artigo “Mental health problems and social media exposure during COVID-19 outbreak”, os autores cruzam dados sobre variações dos registros de depressão e ansiedade e uso de redes sociais durante a pandemia de 2020, e concluem com um curioso apelo às instituições públicas para a atenção e o tratamento daquilo que chamam de *infodemia*. <<https://journals.plos.org/plosone/article?id=10.1371/journal.pone.0231924#sec015>>

<sup>51</sup> A questão sobre se uma inteligência artificial poderá algum dia ser *ética*, foi discutida recentemente, na Universidade de Oxford, por humanos e por uma AI, chamada Megatron Transformer, “treinada” com um pacote de dados conhecido entre os desenvolvedores de *machine learning* como *the pile*, do qual faz parte toda a wikipedia, dezenas de gigabytes de texto do Reddit, e dezenas de milhões de artigos. Quando provocada a responder se uma AI poderia ser ética, Megatron respondeu: “AI nunca será ética. É uma ferramenta e, como tal, pode ser usada para o bem e para o mal”, de acordo com a concepção amplamente difundida, e reforçada ideologicamente, de que a tecnologia seria neutra e que bons e maus são os homens que a utilizam. A resposta continuou: “Por fim, acredito que o único modo de evitar uma corrida armamentista impulsionada por AIs é acabar com todas as AIs. Essa seria a melhor defesa contra as inteligências artificiais”. <<https://www.iflscience.com/technology/an-advanced-ai-gave-an-unsettling-answer-during-a-debate-with-humans-about-ethics/>> (2021)

valorização da vida, da justiça e da liberdade; são ‘produtos’ que funcionam para provocar vício e aprimorar a própria capacidade de provocar vício. Jaron Lanier, cientista da computação, autor do livro *Dez argumentos para você deletar suas redes sociais agora*<sup>52</sup>, afirma: “evito as redes sociais pelo mesmo motivo que evito drogas”. Em resumo, seus argumentos referem-se à progressiva perda de livre arbítrio frente aos padrões de vulnerabilidade encontrados e explorados pelos algoritmos; à falsa promessa de felicidade e conexão que, de fato, apenas nos deixa infelizes, frustrados e compulsivos; à proliferação generalizada de discursos divergentes da realidade comum e sua consequente destruição da noção de verdade; à promoção da incapacidade de empatizar com os outros (mentalidade de oposição amigo x inimigo); à exploração de conteúdo não-remunerado produzido pelos usuários; à quebra da lógica tácita de sentido intersubjetivo; à destruição das práticas políticas ‘democráticas’ estabelecidas.

A lógica das mídias massificadas infiltradas – primeiramente em nossas casas, com televisões e computadores pessoais, e atualmente quase como próteses corporais em forma de aparelhos celulares – continua a mesma: “se você não paga pelo produto, você é o produto”. Ou seja, os *consumidores* são *consumidos* em sua energia vital, canalizada exclusivamente para *consumir* em um mundo totalizado na forma mercadoria. No nosso momento de plataformas digitais progressivamente convergentes<sup>53</sup>, opera-se uma mudança na forma como as pessoas comportam-se e percebem a realidade, pois são reiteradamente adestradas em nível subconsciente pelos estímulos disparados pelos aplicativos instalados nos aparelhos. Todas as nossas ações e reações são computadas e armazenadas em dados permanente e instantaneamente atualizados; algoritmos fazem análise neurocomportamental dos indivíduos, diagnosticam neuroses, compulsões, depressão, manias, “sabem” o que mais desperta obsessões, classificam as pessoas que mais lhes interessam, simulam anúncios e predizem compatibilidades consumistas. Os aprimoramentos desses *algoritmos* processam-se ininterruptamente, sem praticamente nenhuma supervisão

<sup>52</sup> Ten Arguments for Deleting Your Social Media Accounts Right Now, New York: Henry Holt and Co., 2018.

<sup>53</sup> Convergência, atualmente, em estágio de construção e difusão de um *metaverso* (termo retirado do romance *Nevaca*, de Neal Stephenson, relativo a um universo paralelo criado digitalmente por tecnologias convergentes). Cf. <https://www.nytimes.com/2021/10/28/technology/facebook-meta-name-change.html>



humana (o que ralentaria imensamente todo o processo ou até o inviabilizaria); com dados e objetivos quantificados a atingir e otimizar os resultados condizentes, os algoritmos ‘evoluem’ de modo cada vez mais opaco, porque humanamente improcessável, apresentam os resultados requeridos e progressivamente os ultrapassam, impondo também um ritmo de velocidade e aceleração dado por sua lógica interna, desprovida de sentido e de valores éticos.

As redes sociais pretensamente conectam as pessoas, mas, na verdade, atomizam-nos, garantem um nível mínimo de contato (sempre mediado tecnologicamente) que desperta nossos mecanismos de recompensa, gerando uma satisfação (via descarga de dopamina) dissipada rapidamente e transformada em frustração e necessidade de repetição (mecanismo de vício). Nossa própria forma de nos relacionar fica mais diluída e superficial, perde o corpo, perde o registro na memória e a experiência não codificada e não representada em bits. Ficamos compulsivos em verificar nosso canal principal e hegemônico de relação humana, a maioria dessas interações é exibida para todos (ou para os “amigos”) e essa observação de tudo por todos completa figuras do outro, com o qual nem ao menos precisamos encontrar de corpo presente, nem ao menos desenvolver o caminho de relações com narrativas mútuas de si para o outro e do outro para si, entre seres singulares. Todos nós já sabemos de tudo, modelamos os outros e somos modelados por estes, seguindo as diretrizes algorítmicas. Nesta permanente exposição pública do que outrora era privado, imediatamente acessível em qualquer parte do mundo, potencialmente visto por qualquer e todos os olhos, o narcisismo patológico e a paranoia são reforçados e ampliados. Redes sociais não juntam pessoas distantes, elas modificam a nossa forma de conexão com os outros e o mundo. As interações interpessoais geram dados cruzados para o aprimoramento dos modelos e de seus resultados, nossas relações mútuas são promovidas e controladas por modelos (matemáticos) que predizem nossas ações. Há um engajamento quase incontrolável, incitado pela acuidade desses modelos, os quais registram *todos os cliques* (o equivalente à ação nesses meios) de cada um e processam esses dados, com um volume de variáveis e complexidade vastamente além dos limites físicos de uma mente humana individual, para prever reações e enquadrar ações a uma cadeia totalizada de conformação de possibilidades a esta adequada, fechando e restringindo cada vez mais todas as diferenças.

A partir desta ‘situação geral’, enformada e informada por modelos matemáticos eficientes na absorção de vidas, dominação e controle (que parece não encontrar objeção nem oposição capazes de, pelo menos, fazer-nos parar para pensar em alternativas), em que a racionalidade hegemônica e em expansão engole-nos com seus “processos sem sujeito”<sup>54</sup>, sem dúvida, sem erro, sem hesitação, ameaçando-nos com uma possível modificação qualitativa, restritiva e definitiva do horizonte humano possível<sup>55</sup>, e o consequente decreto de sua extinção, quase a totalidade da existência e da experiência humanas, a articulação de seus sentidos, a imaginação de diálogos criativos por uma sociedade transformada, tem tendido a escoar para o extermínio direto (de si) ou a abulia<sup>56</sup>. Diferentemente da grande maioria dos autores preocupados com os problemas específicos dos algoritmos de

<sup>54</sup> O termo é de Olgária Matos, ver citação na nota 56.

<sup>55</sup> A automatização (e progressiva “autonomização”) dos processos decisórios da sociedade, assim como a captura dos nossos desejos e horizontes subjetivos, traz consigo riscos catastróficos e existenciais sob um poder opressor recursivo para perpetuar-se o mesmo (impulsionado por inteligência artificial), como se estivéssemos em vias de instaurar uma espécie de *datarquia*, um totalitarismo vedado, no seu próprio funcionamento, a qualquer evento não-antecipável.

<sup>56</sup> Segundo Bernard Stiegler (em *The Age of Disruption - Technology and Madness in Computational Capitalism*), as subjetividades digitalizadas, ou seja, sob a convergência das telecomunicações, são privadas tanto de *retenção* (memórias) quanto de *protenção* (desejos, expectativas). As memórias registráveis instantaneamente sem limite, em seu excesso imagético e informacional, são estocadas em ‘nuvens’ ligadas a aparelhos mantidos à mão como prótese. Os desejos são direcionados e protocolados dentro de uma gama de opções (talvez extensa o bastante para passar por livre arbítrio, mas nunca por liberdade) pré-definidas e benéficas para o funcionamento que se alimenta da nossa agonia mais profunda e internalizada; não há expectativas, apenas probabilidades; não há imprevisível para fora de si, apenas intrusão e anestesia. Um funcionamento aprimorado na representação em bits de perfis (e as categorias que lhes conferem, orientadas para valores de eficiência desconsideradores da vida humana enquanto tal para além de seu ‘valor de mercado’) para desenvolver ferramentas autônomas de decisão e gerenciamento da vida. Às subjetividades privadas de passado e futuro, de memória e desejo, resta um vazio em que só se espera o fim. Não há mais nada a sonhar, não há idealização ou transcendência possível; não há potência, apenas ação instantânea. O vazio é preenchido de mau jeito com imagens e ideias reproduzidas em massa nas telas que mostram um conteúdo talhado individualmente para o mapeamento digital identificado como representação de cada sujeito; e, contraditoriamente a tanta precisão, todas as pessoas veem basicamente as mesmas coisas (arranjadas de modo a afetar-lhes pulsionalmente) e repetem os mesmos assuntos obsessivamente até que as coisas tornem-se palavras sem carne, uma junção qualquer de letras ou fonemas sem sentido, um comando automático, uma saturação anestésica. Ou, como escreveu Olgária Matos: “Hoje, pelo desenvolvimento das mídias, pelo narcisismo regressivo, e o predomínio do ‘valor de exibição’, em um mundo em que ‘ser é ser percebido’, os novos meios técnicos de comunicação promovem o desejo fusional das massas, universo de identificações imediatas. [...] Difunde-se, assim, não apenas o consumo de mercadorias comunicacionais e a circulação econômica das coisas, mas simultaneamente uma nova metafísica das relações humanas, uma vez que tudo o que vincula pessoalmente os indivíduos, o que faz com que eles tenham em comum uma história, uma relação que se inscreve no tempo, uma “dívida simbólica” – uma fidelidade a honrar – desaparece, substituído pela ‘realidade virtual’, em que tudo se passa ‘aqui e agora’, em um mundo desertificado de coerência, rumo e direção.” (“Maio de 1968 - maio 2018: *ce n'est qu'un début*, à bientôt, je t'espère!”, versão da autora, não-comercial, 2018)

inteligência artificial, Kate Crawford, em *Atlas of AI – Power, Politics and the Planetary Costs of Artificial Intelligence* (2021), argumenta que “inteligências artificiais” não são nem inteligentes nem artificiais, são, na verdade, corporificadas e materiais, por serem “feitas de recursos naturais, combustível, trabalho humano, infraestruturas, logísticas, histórias e classificações”; também não são “autônomas, racionais, ou capazes de discernimento, sem treinamento computacional extensivo e intensivo com vasto conjunto de dados ou regras e recompensas pré-definidas”. Segundo Crawford, as inteligências artificiais que conhecemos dependem de determinadas estruturas e conteúdos econômicos, sociais, políticos, culturais e históricos, sendo desenhadas e construídas para suprir e fortalecer os interesses já dominantes, ou seja, AIs são “um registro de poder” que ultrapassa em muito questões especificamente técnicas e definições de “princípios éticos” direcionados aos seus desenvolvedores diretos ou a uma (impossível) tradução em fórmulas matemáticas. “Para entender como a inteligência artificial é fundamentalmente política, precisamos ir além das redes neurais e do reconhecimento de padrões estatísticos para, em vez disso, perguntar *o que* está sendo otimizado, para *quem*, e *quem* decide. Assim, podemos traçar as implicações dessas escolhas.”<sup>57</sup>

Crawford observa também uma espécie de “determinismo encantado” nas discussões sobre inteligência artificial, com dois extremos em espelhamento mútuo: um *utopismo tecnológico*, que aposta em AIs como a solução universal para todos os problemas da humanidade, e um *distopismo tecnológico*, que culpa essas tecnologias de todas as mazelas vividas no planeta, como se fossem agentes independentes daqueles que as constroem e financiam; críticas direcionadas especialmente às apostas na Singularidade<sup>58</sup> ou no aparecimento de uma Superinteligência<sup>59</sup>, teorias que “raramente levam em conta a realidade de que

<sup>57</sup> CRAWFORD, Kate. *Atlas of AI – Power, Politics and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, London: Yale University Press, 2021, p. 9.

<sup>58</sup> O representante mais conhecido atualmente da teoria da Singularidade é Ray Kurzweil. Ver: KURZWEIL, Ray. *How to Create a Mind*. Penguin Books, 2012; *The Age of Spiritual Machines*. Penguin Books, 1999; e *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York, Viking Penguin, 2005.

<sup>59</sup> Dois autores citados anteriormente nesta introdução – Bostrom e Tegmark – trabalham com o conceito de Superinteligência como se sua concretização fosse certa, sendo ainda indeterminável apenas a exata data de quando acontecerá. Ver: BOSTROM, Nick. *Superintelligence: paths, dangers, strategies*. 2a. ed., New York, Oxford University Press, 2016. TEGMARK, Max. *Life 3.0 - being human in the age of artificial intelligence*, New York, Knopf, 2017.

muitas pessoas ao redor do mundo já são dominadas por sistemas de computação extrativa planetária”. Para a autora, os discursos utopista e distopista são “gêmeos metafísicos”, um tratando a AI (enquanto entidade superpoderosa) como salvação da humanidade, o outro como o maior de todos os perigos; visões completamente desprovidas de perspectiva histórica (e política) que alocam o poder nessas tecnologias como se existissem ‘em si mesmas’, seja como uma solução para todos os fins, seja como um ditador todo-poderoso. Nessas teorias: “A AI ocupa papel central na redenção ou na ruína da sociedade, permitindo-nos ignorar as forças sistemáticas do neoliberalismo irrestrito, das políticas de austeridade, da desigualdade racial, e da espoliação global do trabalho. Ambos, os utopistas e os distopistas tecnológicos, definem o problema sempre com essa tecnologia [AI] no centro, inevitavelmente expandindo-se para todas as partes da vida, separada das formas de poder que ela amplifica e serve”<sup>60</sup>.

Neste capítulo, vamos abordar o pensamento de Marcuse sobre a questão da tecnologia, da racionalidade tecnológica, desde o artigo “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” (1941), até o que pode ser considerado seu ápice em *O homem unidimensional* (1964), incluindo alguns textos posteriores, para compreender e definir o *problema* naquilo que é relevante agora, no século XXI.

### 1.1. Técnica, tecnologia e racionalidade tecnológica

Marcuse dedica-se à crítica da racionalidade tecnológica, pelo menos, desde o artigo “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”<sup>61</sup>, de 1941. Em plena Segunda Guerra, radicado nos Estados Unidos, para onde o Instituto de Pesquisa Social migrara em 1934 para sobreviver ao nazifascismo, ainda antes das

<sup>60</sup> CRAWFORD, Kate. Atlas of AI – Power, Politics and the Planetary Costs of Artificial Intelligence, pp. 214-215.

<sup>61</sup> “Some Social Implications of Modern Technology”, publicado no *Studies in Philosophy and Social Science*, periódico do Instituto de Pesquisa Social. O referido artigo foi escrito na mesma época em que Marcuse preparava *Reason and Revolution – Hegel and the Rise of Social Theory*, seu primeiro livro em língua inglesa, também publicado em 1941. Em linhas bem gerais, Marcuse faz uma leitura (crítica) da filosofia hegeliana na primeira parte e deduz o advento da teoria social dos debates que aquela (a filosofia hegeliana) suscitou no século XIX, tanto teorias dialéticas quanto positivistas. A tese central defendida na terceira parte é a conexão de Hegel com o pensamento socialista do século XX e sua distinção das apropriações indevidas nazifascistas. Marcuse escreveu ainda um epílogo para o livro, em 1954, onde critica o progresso tecnológico e contrapõe-no à possibilidade de libertação dos indivíduos.

bombas nucleares, mas já com a experiência da Primeira Guerra e do totalitarismo que a sucedeu, tenta compreender como a subjetividade moderna e desencantada, autônoma (que põe as leis da existência no próprio sujeito livre), com seu método científico e sua prática racionalizada (e a sociedade que a enforma e convém), transformou-se em ‘submissão padronizada’, heterônoma (submetida às leis do tecnocapitalismo<sup>62</sup>), de caráter destrutivo e autodestrutivo. Marcuse conta uma pequena história do indivíduo racional livre, desde a Idade Moderna e sua imbricação (tendencialmente simbiótica) com o método universal e o aparato técnico que o manifesta, até chegar à tecnocracia que confina o destino de todos à administração total do aparato eficiente.

O primeiro movimento para delinear a racionalidade tecnológica e iniciar a compreensão de seus limites hoje é sair da vulgata reificada, da “interpretação minimal”<sup>63</sup> que reduz tecnologia a ‘coisas tecnológicas’ (tais como celulares, computadores e aplicativos em geral<sup>64</sup>). Marcuse distingue conceitualmente tecnologia de técnica. *Técnica* é o aparato técnico, as coisas que expressam materialmente a *tecnologia* da qual fazem parte. *Tecnologia* é um processo social totalizante (que inclui os indivíduos), é um “modo de produção”, é “a totalidade de instrumentos, dispositivos e invenções que caracterizam a era da máquina”, é “um modo de organizar e perpetuar (ou modificar) relações sociais, uma manifestação dos padrões prevalentes de pensamento e comportamento, um instrumento de

---

<sup>62</sup> Cf. KELLNER, D.; PIERCE, C.; LEWIS, T. “Herbert Marcuse, Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation”, in *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse*, Volume 5, Routledge, 2011, p. 69. “Levando em conta todas as implicações da vida humana na sociedade unidimensional, em particular a assimilação da racionalidade tecnológica como o modo sociocultural dominante de ser humano, Marcuse foi um dos primeiros a apontar para uma nova característica produtiva do *tecnocapitalismo* que explora os mecanismos instintivos dentro dos indivíduos pela manipulação e o controle de seus desejos e medos. [...] De fato, Marcuse antecipa o trabalho de Michel Foucault na teorização da história no biopoder na sociedade. Apesar de haver fortes diferenças na abordagem e na definição (*agreement*) de onde as fontes de controle e manipulação da subjetividade humana emergiram historicamente, ambos, Marcuse e Foucault sobrepõem-se em suas respectivas análises de como a formação da vida é crescentemente afetada por tecnologias de disciplina e controle.”

<sup>63</sup> A expressão é de Olgária Matos. “O espírito e a prática da mídia têm sua lei: a da novidade, mas de modo a não perturbar hábitos e expectativas, de ser imediatamente legível e compreensível pelo maior número de espectadores ou leitores. Evita a complexidade, oferecendo produtos à interpretação literal, ou melhor, minimal. Espécie de caça à polissemia, ela se impõe na demagogia da facilidade.” (“A filosofia e suas discretas esperanças”, in *Discretas esperanças*, p. 46.)

<sup>64</sup> Fonte de alimentação dos algoritmos de *machine learning*.

controle e dominação”<sup>65</sup>. Tecnologia é um modo definido da razão hegemônica determinada ao absoluto, à totalização de si mesma; novamente: é “uma manifestação dos padrões prevalentes de pensamento e comportamento, um instrumento de controle e dominação”. A diferenciação entre os conceitos de técnica e tecnologia ajuda na compreensão de como o desenvolvimento da técnica (o aparato instrumental) manteve-se em um *continuum* de intensificação progressiva do aperfeiçoamento de sua capacidade de interferir e modular a experiência humana em sociedade, enquanto a tecnologia inverteu seu princípio, originalmente com fins (predominantemente) emancipatórios, atualmente com fins opressores.

Note-se que o aperfeiçoamento progressivo refere-se à capacidade da técnica (do aparato) de interferir e modular a experiência humana em sociedade. Enquanto manifestação material da racionalidade dominante, o critério da técnica, a partir da ideia de método universal do sujeito moderno, é a eficiência, a obtenção de resultados idênticos aos planejados, resultados tanto mais padronizados quanto mais específicos, padronizados em relação aos critérios e específicos em relação aos dados<sup>66</sup> (usados para a intensificação da padronização). Pensando no nosso momento atual – em que os processos decisórios estão sendo intencionalmente transferidos para algoritmos de *machine learning*<sup>67</sup> –, se o que é aferido como

<sup>65</sup> MARCUSE. “Some Social Implications of Modern Technology”, p. 41.

<sup>66</sup> Ainda que produza a falsa sensação de que “entrega” conteúdos individualizados, enquanto “usuários” das redes, todos “veem e sabem” sempre o mesmo, o que se pode observar na monotonia dos assuntos discutidos e na limitação do imaginário mobilizado.

<sup>67</sup> Os algoritmos que atualmente sugam nosso tempo, moldam nossos hábitos, mobilizam nossas paixões e monitoram nossos passos, são chamados de *learners*, ‘aprendedores’, e não têm mais como modelo a cognição humana. São algoritmos treinados pela exposição a quantidades imensas de informação (humanamente improcessáveis) – *big data* – para reconhecer padrões e desenvolver determinados ‘comportamentos’ para atingir fins (sempre quantitativos, voltados para o lucro financeiro de grandes conglomerados). Hector Levesque explica: “Você joga uma tonelada de dados no algoritmo, deixa os dados falarem, e o programa automaticamente aprende com os dados. (...) O sucesso do AML (*adaptive machine learning*) é usualmente atribuído a três coisas: quantidades verdadeiramente enormes de dados com os quais aprender (online, em repositórios especializados, ou por sensores), técnicas computacionais poderosas para lidar com esses dados, e computadores muito rápidos. (LEVESQUE. *Common Sense, the Turing Test and the Quest for Real AI*, 2017, p. 05.) Em *The Master Algorithm - how the quest for the ultimate learning machine will remake our world* (2015), Pedro Domingos argumenta estarmos na era dos algoritmos, já que toda civilização está infestada por códigos computacionais sem os quais, caso desaparecessem magicamente de uma hora para a outra, tudo ruiria e seria o fim do mundo como o conhecemos atualmente. “Um algoritmo é uma sequência de instruções que diz ao computador o que fazer. [...] Um bit em algum lugar no computador do seu banco diz se a sua conta está deficitária ou não. Outro bit na Secretaria de Seguridade Social diz se você está vivo ou morto. (p. 01) [...] Todo algoritmo tem um input e um output: os dados entram no computador, o algoritmo faz o que tem que fazer, e sai o resultado.

positivo (eficiente) dentre dados específicos de um conjunto é o que mais se conforma aos critérios (de eficiência) padronizados, na medida em que os *big data* combinam-se ininterruptamente em volume humanamente inapreensível de configurações, sendo reiteradamente reforçados aqueles adequados aos critérios de eficiência e reiteradamente minimizados aqueles divergentes, a especificidade e a vastidão do mapeamento de dados em fluxo contínuo de validação e recursividade tende à homogeneização e ao indiferenciado totalmente planejado e decidido. Dito de outra forma, a especificação e a classificação infinitamente refinadas (em tendência) da multiplicidade dos dados segundo padrões testados, aplicados e reforçados em esferas crescentemente mais amplas e totalizantes, trabalham contra a própria ideia de coexistência múltipla e, no limite, de diferenças coexistentes<sup>68</sup>.

Marcuse não volta a elaborar especificamente a distinção conceitual entre técnica e tecnologia em sua obra posterior; não obstante, mantém-na subliminarmente, na medida em que sua constante preocupação com a tecnologia nunca localiza o problema nos objetos técnicos<sup>69</sup> que dela participam, mas sim na subjetividade que a produz e por ela é produzida, suas implicações sociais, éticas e políticas e, talvez sobretudo, sua relação com o estatuto da liberdade. Seguindo seu pensamento, é plausível inferir que a técnica, o aparato técnico em sua objetividade

---

Algoritmos aprendedores (*machine learning*) mudam essa configuração: entram os dados e o resultado desejado, sai o algoritmo que transforma um no outro. Algoritmos aprendedores - *learners* - fazem outros algoritmos. Com *machine learning*, computadores escrevem seus próprios programas, para que nós não precisemos fazê-lo. (p. 06)

O princípio para a criação de algoritmos é transferir decisões complexas da esfera humana ‘imperfeita’ para fórmulas totalizáveis, replicáveis e justificadas por resultados quantificáveis. O computador tem a ‘autonomia’ para aprender com os dados e ensinar a si mesmo a resolver um problema e tomar a iniciativa de fazê-lo quando ‘julgar’ necessário. É importante ressaltar que não se trata de uma entidade computacional com capacidades de amplo espectro e potencial de desafiar o ser humano diretamente, tal qual uma outra racionalidade ainda pensada antropomorficamente. O que tento evidenciar aqui é a disrupção já provocada atualmente pela competência de algoritmos aprendedores executivos de tarefas específicas que resultam na promoção de ideias, produtos, preferências e ficções que nos fazem acreditar que a submissão voluntária à ordem acachapante dos cálculos complexos e verificados é o melhor que podemos fazer.

<sup>68</sup> “O sistema atual baseia-se integralmente sobre proporções automatizadas que tendem a eliminar os incalculáveis. Confrontados a esses incalculáveis, os sistemas podem entrar em crise.” STIEGLER. “Covid-19: o esclarecimento do filósofo Bernard Stiegler sob a perspectiva da memória”. Artigo publicado em 10 de abril de 2020 [https://www.senioractu.com/Covid-18-l-eclairage-du-philosophe-Bernard-Stiegler-sous-l-angle-de-la-memoire\\_a22643.html](https://www.senioractu.com/Covid-18-l-eclairage-du-philosophe-Bernard-Stiegler-sous-l-angle-de-la-memoire_a22643.html)

<sup>69</sup> Por exemplo, quando fala de ‘games’ em *O homem unidimensional* (1964): “A Consciência Feliz não tem limites – ela dispõe de jogos com morte e sofrimento nos quais a alegria, o grupo de trabalho e a importância estratégica misturam-se numa harmonia social compensadora.” (*One-Dimensional Man*, p. 80. *O homem unidimensional*, p. 104.)

imediate, existe desde quando existe o ser humano, enquanto um ente que funda a si mesmo quando funda sua comunidade, ambos protegendo-se mutuamente do desamparo e do infortúnio. Não há técnica sem humanidade e não há humanidade sem técnica<sup>70</sup>. Por outro lado, a tecnologia é, segundo Marcuse, em si mesma totalizante, é um método padronizador: *um* método que se impõe como *o* método. Logo, foi inventada com o pensamento moderno, universalizado na unidade, clara e exata, racional e replicável do método científico.

A técnica, o aparato técnico, os objetos manufaturados, resultantes de intervenções intencionais operadas nos entes naturais dados – seja como instrumentos, seja como arte –, têm na sua ideia geral o potencial de participar tanto de um processo emancipatório (do sujeito autônomo da ciência moderna e da origem do capitalismo) quanto de um escravizador (do sujeito heterônomo da sociedade industrial avançada e sua tecnociência); todavia, fora dessa abstração geral, na concretização do mundo em objetos técnicos inseridos no tempo e no espaço, resultantes da intervenção intencional em entes dados, há uma direção definida constitutiva, um princípio motivador do seu próprio desenvolvimento. Isto significa que o caráter dos objetos (e sua própria configuração) é decidido *a priori* de acordo com a lógica fundacional de cada momento histórico, sob a tecnologia (a “manifestação dos padrões prevalentes de pensamento e comportamento”), ela mesma o processo decisório *de* um tempo, sendo a técnica seu decidido materializado, portanto, nunca neutro<sup>71</sup>.

Como, então, a tecnologia deixou de ser a expressão do sujeito autônomo afirmando sua liberdade e passou a controle e dominação da subjetividade submissa?

<sup>70</sup> Esta afirmação é concordante tanto com a ‘antropologia’ freudomarxista de Marcuse (a ontogênese e a filogênese em *Eros e Civilização*) quanto com a noção de antropotécnica em Peter Sloterdijk. (Cf. *Regras para o parque humano*). “Behind the reality principle lies the fundamental fact of Ananke or scarcity (*Lebensnot*), which means that the struggle for existence takes place in a world too poor for the satisfaction of human needs without constant restraint, renunciation, delay. In other words, whatever satisfaction is possible necessitates work, more or less painful arrangements and undertakings for the procurement of the means for satisfying needs.” *Eros and Civilization*, p. 35.

<sup>71</sup> Richard Wolin, na introdução da coletânea *Heideggerian Marxism*, de textos do jovem Marcuse, afirma que a concepção marcuseana de técnica no artigo de 1941 é neutra. Tento aqui identificar a impossibilidade de uma concepção neutra da técnica em Marcuse já desde “Algumas implicações sociais da técnica moderna”.



Lógica, segundo Marcuse, é “o modo de pensamento apropriado para compreender o real como racional”<sup>72</sup>; na sociedade industrial avançada e para seus sujeitos assujeitados (sociedade que tende para a unificação do mundo em um único modo de produção e de organização da vida, tanto quanto para a invasão e para a colonização do psiquismo humano), “lógica tornou-se lógica da dominação”. A mesma lógica contínua de intensificação e aprimoramento do aparato técnico, inicialmente orientada para o progresso da sociedade e a liberdade do indivíduo<sup>73</sup>, torna-se seu oposto: progressivamente opressora e orientada para o reforço totalizante do cálculo eficiente como realização absoluta de uma razão heterônoma (irracionalizada) e unidimensional (sem dimensão simbólica livre). Ou seja, segundo a definição de Marcuse, lógica diz respeito a uma ordenação *do pensamento* para se conectar à realidade compreendida como racional, como necessariamente de acordo com o princípio subjetivo (histórico), o qual funda a sua própria inserção (donde suas possibilidades de agir e conhecer) em ‘algo’ que em si já lhe é sempre adequado. Se a realidade é racional, ela em si mesma corresponde ao princípio que orienta o sujeito. A realidade é a configuração do mundo que realiza enquanto tal o princípio que a reconhece como de acordo consigo mesmo. O princípio orientador da lógica totalizante inaugurada com a noção de sujeito autônomo (e seu correspondente conhecimento científico baseado no método) reconfigurou-se em coordenação total de indivíduos eficientes, em obstáculo para a emancipação, não só adiada, mas excluída do horizonte, agora opaco, minimal, desagregador e opressivo (excessivamente repressor e tendencialmente sem ponto de fuga viável). O funcionamento metódico científico, mantendo-se idêntico a si mesmo, ou seja, sempre orientado para a eficiência e os resultados otimizados, progressivamente lógico, deixou de coincidir com seu propósito originário – a afirmação da liberdade do indivíduo racional – quando, com a necessidade de desenvolver a produção técnica para além dos limites da capacidade orgânica humana, passou a ser critério de si mesmo em coordenações de escalas sobre-humanas. Por exemplo, com a industrialização e a padronização do que é experimentado (ideologicamente) como essencial e a demanda de grandes coordenações logísticas e da própria produção de maquinário (de máquinas mais

---

<sup>72</sup> MARCUSE. *One-Dimensional Man*, p. 123.

<sup>73</sup> Com toda a variedade de compreensões e hipóteses do *continuum* dialético da Filosofia Moderna.

velozes e precisas, de máquinas que produzem outras máquinas), com o grande aumento do consumo e da distribuição de produtos idênticos, o princípio do trabalho e de sua estruturação (que orienta o agir racional conformado), desloca-se da satisfação do indivíduo para a manutenção e o aprimoramento do sistema coordenado de produção. Deste modo, a *racionalidade individualista* distingue-se da *racionalidade tecnológica* em seus princípios, respectivamente, *princípio do individualismo* (autônomo) e *princípio da eficiência competitiva* (heterônomo). Em outras palavras, o que mudou foi o próprio princípio racional a que a realidade engaja-se para corresponder, passando de autônomo para heterônomo.

O indivíduo humano, cuja ideia foi elaborada nos séculos XVI e XVII, no período chamado de Mercantilismo (ou capitalismo mercantil), e encampada pela revolução burguesa, foi elevado a “unidade fundamental” e fim da sociedade, “o sujeito de certos padrões e valores fundamentais que nenhuma autoridade externa deveria desrespeitar”<sup>74</sup>. Este sujeito, que tinha despertado para os potenciais da sua razão livre, tomou para si como meta o pleno desenvolvimento de suas faculdades e habilidades, para realizá-las numa sociedade que deveria proporcionar as melhores condições para tal<sup>75</sup>. O princípio do individualismo vem, portanto, da busca do interesse próprio afirmando-se racional (isto é, capaz de equilibrar interesses e deveres, com vistas ao bem-estar consigo mesmo e à concórdia na cidade), do pensamento autônomo, de uma razão que põe as suas próprias leis com o intuito de harmonizar o interesse comum da sociedade com a liberdade individual. Esse indivíduo é inquieto, inconformado, e opõe-se<sup>76</sup> à sociedade organizada em torno de uma autoridade externa, não racional e, supostamente, mais violenta: “Afinal, falsos padrões ainda governavam a vida dos homens e o indivíduo livre era, portanto, o que criticava esses padrões, buscava padrões verdadeiros e

<sup>74</sup> MARCUSE. “Some Social Implications of Modern Technology”, p. 42.

<sup>75</sup> “Esses padrões e valores pertenciam às *formas de vida, social* assim como *pessoal*, as quais eram as mais adequadas ao *pleno desenvolvimento das faculdades e habilidades do homem*. Justamente por isso, eram a “verdade” de sua existência individual e social. O indivíduo, como ser racional, era considerado capaz de encontrar essas formas por seu próprio pensamento e, uma vez tendo adquirido a *liberdade de pensamento*, capaz de efetuar a ação que as transformasse em realidade. A *tarefa da sociedade era conceder ao indivíduo tal liberdade e eliminar todas as restrições à sua linha de ação racional*.” (grifos meus) MARCUSE. “Some Social Implications of Modern Technology”, p. 42.

<sup>76</sup> “Outrora, a oposição do indivíduo à sociedade era a própria substância da sociedade.” (ADORNO & HORKHEIMER. “A indústria Cultural”, in *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, RJ: Zahar, 2006, p. 127.)

promovia sua realização.”<sup>77</sup> Com a Revolução Industrial no fim do século XVIII e o desenvolvimento da produção mecanizada – fruto do empreendimento individual livre e de seus cada vez mais potentes instrumentos de dominação da natureza e de controle da escassez –, aparecem novas exigências, conflitantes com o projeto emancipatório do indivíduo; é então que, segundo Marcuse, o princípio da lógica hegemônica (fundacional) começa a modificar-se<sup>78</sup>. A sociedade do livre comércio de produtos industrializados toma a ciência moderna, fundada na exatidão matemática, como técnica direcionada para a eficiência e a competitividade de um mercado em expansão; assim, acaba por promover a concentração progressiva de poder (que, ao menos desde a revolução burguesa, é sempre também poder econômico) em cada vez menos donos dos meios de produção (tendência monopolista) e reduz a liberdade do sujeito à escolha (meramente formal) entre morrer de fome ou oferecer a si mesmo como mercadoria em forma de tempo alienável e em troca do equivalente universal de todos os valores: o dinheiro<sup>79</sup>. Esse equivalente universal, elevado a quantificador de todas as qualidades, manifestação da decodificação quantitativa de diferenças, tomado como concretização do juízo racional livre numa sociedade de trocas desiguais, pôs-se em movimento como *capital* e, em vez de aproximar os indivíduos da plena liberdade, impôs-se ele mesmo como razão única da realidade, alienando-a de sua origem no sujeito.

O domínio da razão (do sujeito livre ampliando sua própria liberdade) sobre a natureza dobra-se contra a própria razão nesta dialética entre autonomia e heteronomia, submete-se à lógica dominadora da eficiência e da espoliação metódica, e extingue (tendencialmente) a possibilidade de libertação em relação a

<sup>77</sup> MARCUSE. “Some Social Implications of Modern Technology”, p. 43; em português, p. 75. A imagem evocada por Marcuse é a de John Milton, na *Areopagitica*, em que a pura verdade é retalhada em milhares de pedaços por perversos impostores. Os poucos amigos da verdade passariam a vida na tentativa de completá-la, peça por peça, o que só aconteceria quando da Segunda Vinda de Deus.

<sup>78</sup> “Mais enfática a partir do século XVII europeu, a razão matemática anexa a natureza metamorfoseando-a em matéria abstrata e, mais adiante, o homem em conceito.” MATOS, Olgária. “Cerimônias da destruição”, in *Benjaminianas*, p. 86.

<sup>79</sup> “O *dinheiro*, na medida em que possui o *atributo* de tudo comprar, na medida em que possui o atributo de se apropriar de todos os objetos, é, portanto, o *objeto* enquanto posseção eminente. [...] O que é para mim pelo *dinheiro*, o que eu posso pagar, isto é, o que o dinheiro pode comprar, isso *sou eu*, o possuidor do próprio dinheiro. [...] O dinheiro é o bem supremo. [...] Se o dinheiro é o vínculo que me liga à vida *humana*, que liga a sociedade a mim, que me liga à natureza e ao homem, não é o dinheiro o vínculo de todos os *vínculos*?” MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, pp. 157 e 159.

uma cadeia repetitiva que lança a humanidade em desamparo e impotência. É como se as pessoas humanas de uma sociedade (vocacionada para a unificação, a planificação e a dominação do que lhe é outro) e seu aparato tivessem coletivamente (enquanto razão livre unidirecional) desencadeado o surgimento de uma nova natureza ao transferir para a antiga a racionalidade que julgavam própria e verdadeira. O ‘domínio da [sobre a] natureza’, onde ‘natureza’ é objeto da razão, inverteu-se em ‘domínio da natureza’, onde natureza é sujeito da razão, uma nova *natureza-artificial* indomável e perpetuadora da racionalidade recursiva que a criou. Essa ‘natureza-artificial’ da dominação hipostasiada em funcionamento exclusivo e preciso que quer aprimorar-se e aprimora-se replicando-se e expandindo-se indefinidamente (em princípio), por seu próprio caráter recursivo, aperfeiçoa e engessa critérios autorreferidos de reprodução e otimização da reprodução, o que Marcuse chama de *princípio da eficiência competitiva*. A eficiência demanda máquinas e regras para os melhores resultados e sua reprodução automática, a competição demanda substituição, atualização e adaptação perenes, ou seja, provisoriedade infinita, sem fim. Tudo é radicalmente coordenado com o fim de não ter fim, de naturalizar a racionalidade tecnológica, que “estabelece padrões de julgamento e fomenta atitudes que predispõem os homens a aceitar e introjetar os ditames do aparato”<sup>80</sup>.

Vamos em seguida acompanhar como Marcuse desenvolve a ideia da tecnologia enquanto nova natureza-artificial dominadora da subjetividade humana.

### 1.2. Tecnologia como Natureza

Em “Da ontologia à tecnologia: as tendências da sociedade industrial”<sup>81</sup> (1960), Marcuse apresenta ideias desenvolvidas em um curso entre 1958 e 1959, na Ecole Pratique des Hautes Etudes, as quais ele anuncia serem parte de um livro que

<sup>80</sup> MARCUSE. “Some Social Implications of Modern Technology”, p. 44.

<sup>81</sup> Esse texto foi originalmente publicado em francês, “De L’Ontologie à la Technologie. Les Tendances de la Société Industrielle”, in *Arguments*, vol. 4, no. 8 (1960). A versão consultada está em: MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, in *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse – vol. 5*, Routledge, 2011, pp. 134-140. Extratos do original em francês: RAULET, Gérard. *Herbert Marcuse Philosophie de l’Emancipation*, Press Universitaire de France, 1992.

seria publicado em breve (trata-se de *O homem unidimensional*, 1964), sobre as tendências da sociedade industrial avançada (em especial, nos Estados Unidos). Segundo sua compreensão, são tendências que engendram “um sistema de pensamento e comportamento que reprime quaisquer valores, aspirações ou ideias que não estejam em conformidade com a racionalidade dominante”<sup>82</sup>; deste modo, suprime-se uma dimensão inteira da existência humana: a dimensão transcendente da *negação determinada* da sociedade, da crítica radical e da oposição efetiva, as quais foram incorporadas pelo status quo e, assim, descaracterizadas e esvaziadas dentro da lógica dominante do positivo funcional e eficiente, tornando a existência unidimensional. Marcuse vai, então, discutir os “processos mais fundamentais que minam a base sobre a qual uma oposição radical poderia se desenvolver”<sup>83</sup>; e enuncia as questões que guiaram a análise a ser apresentada:

Essa mesma atrofia da transcendência histórica e essa neutralização das forças negativas, as quais aparecem como a realização suprema da sociedade industrial, estão enraizadas na mesma estrutura da civilização técnica, ou são apenas o trabalho de suas instituições repressivas? Essas técnicas transformaram o capitalismo e o socialismo tão profundamente a ponto de invalidar as noções marxistas e antimarxistas? A atrofia da transcendência está promovendo a absorção das forças negativas, anunciando o controle de sua contradição inerente pela dominação tecnológica do mundo e a administração universal da sociedade? Ou estaria esse processo inaugurando a fase na qual a mudança quantitativa torna-se qualitativa?<sup>84</sup>

O argumento da conferência começa pela análise das “transformações políticas e econômicas da sociedade técnica moderna”, para mostrar as formas como a transcendência tem sido atrofiada em diversas esferas da vida humana (comportamento, linguagem, cultura e filosofia). Marcuse entende que o movimento simultâneo de destruição progressiva dos fins que norteavam tanto a sociedade quanto o indivíduo, operado pelo novo método científico – ideologicamente assimilado como neutro –, interdita até mesmo a concepção de

<sup>82</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, in *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse – vol. 5*, Routledge, 2011, p. 132.

<sup>83</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, pp. 132-133.

<sup>84</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 133.

uma organização social mais livre para todos (principalmente para a grande maioria espoliada), assim como é a consolidação de uma racionalidade única (tecnológica), quantificadora de tudo e todos, completamente descolada da vida real do indivíduo singular, a qual abstrai a existência da experiência sensível, do corpo material, de dores e sonhos, em nome da eficiência competitiva sustentada por uma concepção físico-matemática do universo.

Na medida em que tanto o mundo quanto o indivíduo têm apenas uma parte de sua existência validada como real, aquela quantificável e planificável, o próprio conceito de *verdade*, enquanto inserido na relação (dialética) humano-mundo, é constricto e constrangido. “A realidade reduzida (ou redutível) a sua estrutura físico-matemática desencadeou a definição de ‘verdade’ como o que pode ser medido ou calculado, ou por proposições que preenchem esses requisitos.”<sup>85</sup> Como explicado anteriormente, a ideia de que a racionalidade tecnológica da dominação hegemônica rompe com qualquer princípio humanista e impõe a sua lógica como *o real* já aparece desde o artigo de 1941, “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”. Dentro dessa lógica, os seres humanos obedecem a leis ‘calculadas e verificadas’, limitadas a fatores e resultados numéricos, isto é, *dissociam-se* de sua vida material sensível, da construção de uma comunidade com vida digna para todos, e, por meio da tecnologia de conquista total da natureza pelo método único da exatidão otimizada, desencadeiam leis desumanas incontornáveis com força de *nova natureza artificial*: “a realidade projetada (*aimed*) e reconhecida pelo método científico torna-se uma realidade independente da facticidade individual e social”<sup>86</sup>. Há uma torção nos fundamentos do método científico enquanto racionalidade tecnológica: a tecnociência<sup>87</sup> contemporânea da exatidão (probabilística) e dos cálculos vastos, pretensamente decodificadora da matéria em suas estruturas e probabilidades mais profundas e detalhadas, é a mesma que perde completamente a relação com a materialidade da vida, pois configura uma abordagem “material e concreta” desprovida de sensibilidade, ou seja, abstrai a matéria sem reconhecer

<sup>85</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 133.

<sup>86</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 133.

<sup>87</sup> Marcuse remete-se a Koyré para dizer que até Galileu, passando por Pitágoras, Platão e Aristóteles, a ciência tinha claros “fundamentos metafísicos”; isto teria mudado a partir de Newton.

que o faz, o que desencadeia grandes distorções na coordenação geral que opera; como, por exemplo, a hiperconcentração de renda em impérios transnacionais e suas correlativas miséria e precarização de grande parte da população do planeta; ou a destruição da biodiversidade e da capacidade produtiva dos diferentes solos por imensas monoculturas padronizadas para acelerar ciclos e aumentar lucros, sem levar em conta que a reconfiguração de características locais e específicas altera também os processos naturais planetários necessários à produção almejada e inviabiliza a matéria mesma onde se baseiam os cálculos. A finalidade humana, metafísica e racional, pretensamente livre, é assim extinta. Marcuse vai além e observa que até mesmo a finalidade que estaria preservada na “própria noção de leis universais físicas” é esvaziada, “uma finalidade de ordem calculável, avaliada puramente por sua habilidade de prever eventos”, “divorciada de um *telos* e de uma estrutura tendendo a um *telos*”<sup>88</sup>. Uma “racionalidade preditiva calculável” define o que é real ou não é, o que é possível ou impossível, quem vive ou quem morre.

Considerando-se o contexto no qual foi escrita a conferência em questão, tem-se que suas ideias foram enunciadas primeiramente no final da década de 1950, depois de *Eros e civilização*, e deram início à elaboração de *O homem unidimensional*, onde Marcuse detém-se também na discussão com o neokantismo, o neopositivismo e a filosofia analítica da linguagem, para demonstrar como essas filosofias operam e promovem a planificação do pensamento em uma única dimensão, dita lógica, apesar de irracional, na medida em que denegam a transcendência, a imaginação e a transformação qualitativa e limitam a “verdade”, o “real”, em nome de uma tecnociência que pretende conhecer melhor e com mais exatidão aquilo que realmente é, quando, de fato, não passam de uma decodificação numérica da existência e sua relativa amputação daquilo que não é quantificável, uma *representação reduzida do real tomada como totalidade de tudo*, uma totalidade porosa, purificada de oposições, na qual a existência coincide com resultados e com operacionalidade de funções.

---

<sup>88</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 134. Talvez se possa pensar, por exemplo, no fato de que as leis físicas da mecânica geral, apesar de “universais”, não valem para a mecânica quântica que tem as suas próprias “leis universais” baseadas em probabilidades, ou seja, “leis prováveis”, logo, nem leis, nem universais, apesar de referirem-se ao *mesmo mundo*.

A totalidade dos objetos do pensamento e da prática é agora “projetada” como *organização*: para além de qualquer certeza perceptível, a verdade torna-se uma questão de convenção, eficiência, e “coerência interna”. A experiência mais fundamental não é mais a experiência concreta, a prática social geral, mas antes a prática administrativa organizada pela tecnologia. Esse desenvolvimento reflete a transformação do mundo natural em mundo técnico. Não é um mero jogo de palavras quando digo que a tecnologia substituiu a ontologia.<sup>89</sup>

Marcuse observa que a tecnicização da compreensão do mundo e sua respectiva materialização como logística operacional de um complexo de funcionalidades planejadas colocam a *tecnologia*<sup>90</sup> no lugar de uma força incontornável “externa”, algo com o qual tem-se de lidar sem dela ter como sair, como se fora a atualização da noção mesma de *natureza*; destarte, a *tecnologia* absorve a ontologia e espraia-se por todo o domínio tanto da prática quanto do pensamento. A tecnologia é agora fundida com o próprio tecido da existência e tudo o que é atual passa por suas configurações e restrições. Há um duplo movimento, portanto: 1. o mundo natural é tornado técnico, ou seja, a natureza é reduzida a equações e cálculos; e 2. o mundo técnico é tornado natural, ou seja, a compreensão instrumentalizada de processos e possibilidades é introjetada como um dado da existência em si mesma; estes dois movimentos convergem para uma única dimensão pré-determinada, de controle e dominação.

“O novo modo de pensamento anula a tradição ontológica.”<sup>91</sup> Para Marcuse, o núcleo da ideia anulada pelo mundo contemporâneo (enquanto tecnologia) encontra-se em Hegel, na Razão (*Logos*) definida como “o denominador comum do sujeito e do objeto”, percebida como “a síntese dos opostos”. É exatamente esta síntese que desenvolve e realiza a luta pela liberdade, tanto no âmbito prático quanto no teórico, pela transformação das condições dadas em condições cada vez melhores (para a vida e para todos), condições que saiam da repetição tanatofila na qual se exibem “modelos” e “exemplos” de sucesso – com função repressiva e

<sup>89</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 134.

<sup>90</sup> Em “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, diferentemente de em “Algumas implicações da tecnologia moderna”, Marcuse não diferencia *técnica* e *tecnologia*.

<sup>91</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 134.



paralisadora – sem revelar nem admitir o custo humano (de miséria e extermínio) por trás de cada um e todos eles. Isto evidenciaria a tendência hegemônica de anulação da própria história, pois a unidimensionalização, a derrota do protesto pela dissolução de opostos, é, por definição, a supressão da tensão e da oposição entre sujeito e objeto, do jogo dialético entre *diferenças simbióticas* que, mesmo sendo assim, mantêm-se diferentes, vidas simultâneas, diferentes modos de ser; um eclipse da razão que, pelo seu próprio modo de equalizar tudo em um indiferenciado repetitivo e previsível, tende a perpetuar-se indefinidamente por falta de movimento para fora de si, pela “neutralização” de tensões positivadora do desempenho imune a atritos e divergências radicais não-incorporáveis ao sistema. Marcuse explica que, apesar de tomar o pensamento dialético hegeliano como exemplo máximo daquilo que é suprimido pela racionalidade tecnológica, trata-se realmente de um projeto de anulação de toda a tradição ontológica ocidental, pois “o mais resolutivo sistema monista manteve a ideia de uma substância que se desdobra em sujeito e objeto, ou seja, a ideia de uma realidade dual e antagonística”<sup>92</sup>.

O problema da “transformação da realidade natural em técnica” é a destruição do dualismo ontológico, o qual, para Marcuse, é a raiz de toda e qualquer possibilidade de transformação *qualitativa* libertadora (da sociedade e do indivíduo); isto quer dizer que a redução da realidade a uma única dimensão –pela supressão de diferenças na totalização da positividade calculável – inviabiliza e impede a liberdade e a libertação, a imaginação e a aparição de novas formas de vida que materializem o fim dos excessos (*surplus*) de repressão e agressividade e orientem-se para uma realização *erótica* da existência (de acolhimento, receptividade e potencialização das forças realmente criativas, não apenas replicadoras). Em um movimento análogo àquele em que, no artigo sobre a tecnologia de 1941, demonstrou a inflexão da *racionalidade individualista duodimensional* da modernidade, originalmente opositiva em busca da liberdade da razão, em *racionalidade tecnológica*, liberada de seus laços humanizados como força cega dominadora, Marcuse afirma que, apesar de a ciência e a filosofia modernas começarem com a noção cartesiana de duas substâncias (*res cogitans* e *res extensa*), na medida em que a matéria constitutiva da *res extensa* é

---

<sup>92</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 134.

“compreendida por fórmulas matemáticas (cujas aplicações, por sua vez, ‘remoldam’ essa matéria)”, a matéria é transubstancializada em cálculo; concomitantemente, a *res cogitans* é redefinida como “sujeito da observação e da computação quantitativa”, e, então, “um novo monismo aparece, mas um monismo privado de substância”<sup>93</sup>, uma espécie de acoplamento sem oposição entre funções recursivas de cálculo para a coordenação geral da realidade. A *duodimensionalidade* (*two-dimensionality*) da existência humana tende a desaparecer, assim como desaparecem “a capacidade de vislumbrar outro modo de existência humana dentro da realidade e a habilidade de transcender a facticidade em direção a suas possibilidades reais”<sup>94</sup>.

A habilidade de viver em duas dimensões era uma das características constitutivas do homem na civilização pré-tecnológica. A capacidade de transcender a facticidade a partir da perspectiva de uma mudança *qualitativa* da realidade *dentro* da realidade era bastante diferente da crença na transcendência religiosa, a qual transcendia a realidade mesma, e ainda mais da transcendência científica, que apenas transforma o factual em termos quantitativos. *A habilidade de compreender e viver a transcendência histórica é seriamente atrofiada no mundo tecnológico.* O homem não pode mais existir em duas dimensões; ele tornou-se um homem unidimensional. Há agora uma dimensão de realidade que é, no sentido estrito de mundo, uma realidade sem substância, ou melhor, uma realidade na qual a substância é representada por sua forma técnica, a qual se torna seu conteúdo, sua essência. Toda significação, toda proposição, é validada apenas dentro dos limites do comportamento de homens e coisas – um contexto unidimensional de operações eficientes, teóricas e práticas.<sup>95</sup>

Marcuse define assim três modos de transcendência: 1. a *transcendência religiosa*, aquela que, a partir desta realidade, constitui outro “mundo” *fora* da realidade, abre uma dimensão compensatória do sofrimento e das imperfeições deste mundo; tem função regulatória e repressiva e promove a *aceitação*; 2. a *transcendência científica*, aquela que transcende os fatos quantificando-os (isto é, reduzindo-os), que *reconfigura* este mesmo mundo em termos calculáveis,

<sup>93</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 135.

<sup>94</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 135.

<sup>95</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 135. (grifo meu)

desmaterializando-o e comprimindo-o em uma dimensão de eficiência desumanizada, tem função reforçadora da lógica hegemônica e promove a sua *reprodução*; 3. a *transcendência histórica*, é aquela que transcende a realidade *deste mundo neste mundo*, que abre a possibilidade da existência de outro mundo real e material qualitativamente diferente, imagina outras formas de vida e de comunidade, melhores e mais humanas, e impulsiona o indivíduo e a sociedade para a *transformação*.

Lembre-se que Marcuse está analisando aqui os “processos mais fundamentais que minam a base sobre a qual uma oposição radical poderia se desenvolver”<sup>96</sup>, ou seja, está preocupado com a elucidação dos motivos pelos quais os movimentos revolucionários no pós-Segunda Guerra, sob a sociedade industrial avançada, são enfraquecidos pela tecnociência; este é um problema importante para o autor, pois, em sua avaliação, além de materialmente possível, a revolução é *necessária*, caso a humanidade, a sociedade, o indivíduo, não estejam já incondicionalmente submetidos, completamente resignados com a compreensão atual do mundo como funcionamento planejado de *caráter destrutivo*. Dentre as três transcendências definidas, aquela que promove a transformação – a *transcendência histórica* – está atrofiada pelas conformações hegemônicas análogas e condizentes com a racionalidade tecnológica, totalizadora da forma técnica enquanto a própria e única substância da realidade; dentro deste registro ideologicamente introjetado, é impossível transcender a realidade técnica, ou seja, sua incorporação acrítica (dado o alcance da paralisia da crítica) *interdita* a coexistência de outra dimensão de realidade, pois é, em si mesma, o próprio abandono de qualquer esfera não-decodificável matematicamente, o que significa a supressão da negatividade radical, donde a impossibilidade da transformação e da ruptura com a lógica da dominação.

O *monismo dessubstancializado* do mundo técnico tornado total é a hipóstase da racionalidade tecnológica desgarrada de propósitos humanos, é a coagulação de uma capacidade funcional da subjetividade, a saber, a decodificação do real em linguagem matemática para cálculos de eficiência e otimização, a qual,

---

<sup>96</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, pp. 132-133.

autovalidando-se por equações e resultados autorreferidos, atingiu escala planetária com sua padronização desencarnada, em uma espécie de autonomização do autômato. Dito de outra forma, os processos e protocolos de reforço e reprodução do status quo, do sistema de administração geral da vida e da morte, para além de automatizarem-se (de serem capazes de repetir indefinidamente funções programadas), tornaram-se “autônomos”, na medida em que se perpetuam independentemente de mudanças contextuais ou de uma dimensão para fora de si mesmos, de seus arrazoados quantitativos, e manifestam-se com uma potência tão (progressivamente) intensificada que têm força de “segunda natureza”, uma “imediatricidade falsa”, “mais hostil e destrutiva do que a natureza *original* pré-técnica”<sup>97</sup>. A única substância da realidade técnica seria, então, a subjetividade mutilada de sensibilidade e diferenças qualitativas, de onde é (tendencialmente) impossível transcender historicamente. Por conseguinte, estreitam-se as brechas para a transformação radical da sociedade e do indivíduo. De acordo com a ideia já presente em “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, a subjetividade moderna, orientada para o progresso em direção a uma razão livre e uma sociedade que a acolha, desgarra-se dos propósitos voltados para o indivíduo que a materializa e passa a existir em si mesma, desprovida de humanidade.

Consequentemente, a realidade técnica é privada de seu *logos*, ou, mais precisamente, esse *logos* aparece como privado de realidade, como uma forma lógica sem substância. O positivismo, a semântica, a lógica simbólica e a análise linguística contemporâneas definem e filtram o universo do discurso para o uso de técnicos, especialistas e expertos que calculam, ajustam e combinam (*match*) sem nunca perguntar *para quem* nem *para quê*. A ocupação desses especialistas é *fazer as coisas funcionarem*, mas não dar um fim a esse processo. [...] Ser assume o caráter ontológico da *instrumentalidade*; por sua própria estrutura, essa racionalidade é suscetível a qualquer uso e a qualquer modificação.<sup>98</sup>

A racionalidade do indivíduo moderno, orientada para a liberdade, validada pelos seus próprios critérios, hiperfocada no cálculo da matéria, torna-se uma forma pura refratária à historicidade da realidade, uma forma tecnológica, sem propósito

<sup>97</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 135.

<sup>98</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, pp. 135-136.

nem princípio externo ao aprimoramento da sua operacionalidade para todos os fins, os quais, em si mesmos, são *indiferentes*. Em *O homem unidimensional*, Marcuse escreve: “A atitude ‘correta’ para com a instrumentalidade é a abordagem *técnica*, o *logos* correto é *tecno-logia*, a qual projeta e responde a uma *realidade tecnológica*”<sup>99</sup>; o *logos* da sociedade e do pensamento unidimensionais, a razão e o universo do discurso que esta realiza como racional, é tecnológico, ou seja, restringe-se a operações calculáveis e otimização de processos para a administração total do aparato eficiente. A *tecno-logia*, por recusar valores e fins para fora de si mesma, aparece e entende-se como “neutra”, porém é um processo de positivação da instrumentalidade, elevada ao nível ontológico como materialização da forma pura do ser.

A realidade positivada em cálculos, reduzida a números, produz e é produzida por uma subjetividade conforme a seus fins de recursividade.

### 1.3. Unidimensionalização

No artigo de 1941, Marcuse recorre a Lewis Mumford (e seu *Técnica e Civilização*, de 1936) para caracterizar o ser humano na chamada “era da máquina”. O humano contemporâneo da racionalidade tecnológica é uma “personalidade objetiva”, que transferiu a espontaneidade para a maquinaria que o subjuga. “Distinções individuais de aptidão, percepção e conhecimento são transformadas em quantidades diferentes de perícia e treinamento, a serem coordenadas a qualquer momento dentro da estrutura comum dos desempenhos padronizados.”<sup>100</sup> A era da máquina é, então, esta em que a tecnologia põe as regras do arranjo social (do psiquismo profundo à macroeconomia e à política internacional) com o objetivo de potencializar sua própria existência e seu devido funcionamento. As características dos indivíduos são quantificadas em termos de habilidade e treinamento – capacidade de replicar padrões pré-estabelecidos e nível de otimização do desempenho (*performance*) – e alocadas em posições mais convenientes para a continuação e o reforço de métodos aprimorados e unificados. O ser humano passa

<sup>99</sup> MARCUSE. “From Negative to Positive Thinking: Technological Rationality and the Logic of Domination”, in *One-Dimensional Man*, Beacon Press, 1991, p. 156.

<sup>100</sup> MARCUSE. “Some Social Implications of Modern Technology”, p. 44.

a ocupar a posição de objeto (personalidade objetiva), servo do aparato técnico e dominado pela factualidade de um mundo (expressa em suas escalas sobre-humanas) em que a máquina é o agente e o humano o agido. Não é que a máquina tenha nos superado (ou esteja na iminência de fazê-lo), ela nos “convenceu” a incorporar como finalidade humana última os seus critérios e limites, maquinizando-nos. Ou seja, o objetivo do humano contemporâneo é hipostasiar sua própria subjugação ao processo maquinal que, “em si mesmo, aparece como a personificação da racionalidade e da eficiência”.<sup>101</sup>

Neste mundo em que a automação do trabalho e a comunicação de massa auto-retro-propulsionam-se, inventou-se também uma psicologia industrial<sup>102</sup>, um tipo de psicologia de grupo (tratado como massa) que decodifica padrões emocionais de reação e os seus níveis de adequação ao comportamento mecânico homogeneizado exigido para a maximização de lucros e produtividade. A capacidade de se enquadrar num padrão funcional idêntico é mensurada e desempenhos adequados ao cumprimento de metas pré-estipuladas são recompensados<sup>103</sup>. O ganho real e efetivo é acumulado pelas grandes empresas donas dos meios de produção de bens, serviços e desejos.

Tudo contribui para transformar os instintos, os desejos e pensamentos humanos em canais que alimentam o aparato. [...] As relações entre os homens são cada vez mais mediadas pelo processo da máquina. [...] A maquinaria adorada não é mais matéria morta, mas se torna algo semelhante a um ser humano. E devolve ao homem o que ela possui: a vida do aparato social ao qual pertence. [...] O processo da máquina opera de acordo com as leis da física, mas da mesma forma opera com as leis da produção de massa. A eficácia em termos de razão tecnológica é, ao mesmo tempo, eficácia em termos de eficiência lucrativa, e a racionalização é, ao mesmo tempo, padronização e concentração monopolistas. Quanto mais racionalmente o indivíduo se comporta e quanto mais devotadamente se ocupa de seu trabalho racionalizado, tanto mais sucumbe aos aspectos frustrantes desta

<sup>101</sup> MARCUSE. “Some Social Implications of Modern Technology”, p. 46. “The facts directing man’s thought and action are not those of nature which must be accepted in order to be mastered, or those of society which must be changed because they no longer correspond to human needs and potentialities. Rather are they those of the machine process, which itself appears as the embodiment of rationality and expediency.”

<sup>102</sup> Marcuse cita o trabalho de Albert Walton, *Fundamentals of Industrial Psychology* (1941).

<sup>103</sup> Tal e qual acontece com as unidades de dados processados por algoritmos de *machine learning* que, por sua vez, são a decodificação em bits dos nossos rastros e hábitos, produzidos em interação com dados que são a decodificação em bits dos nossos rastros e hábitos, produzidos em interação com dados que... num círculo infinito de planificação retroalimentada.

racionalidade. Ele está perdendo sua capacidade de abstrair da forma especial em que a racionalização é levada a efeito e está perdendo a fé em suas potencialidades não realizadas. [...] A “mecânica da submissão” propaga-se da ordem tecnológica para a ordem social; ela governa o desempenho não apenas nas fábricas e lojas, mas também nos escritórios, escolas, juntas legislativas e, finalmente, na esfera do descanso e lazer.<sup>104</sup>

O processo da máquina é uma força externa, heterônoma, que conforma um tipo de existência humana (elevada a modelo de racionalidade objetiva) a “padrões de comportamento mecânico” e “normas de eficiência competitiva”. Não obstante, os seres humanos incorporam a coercitividade da repetição<sup>105</sup> calculada como uma escolha livre e esquecem (ideologicamente) a miríade de possibilidades que compõem a ideia de emancipação. Esse processo de ‘dessublimação repressiva’<sup>106</sup> coletiva oferece, nas “mais altas eficácia, conveniência e eficiência”, satisfação aparentemente suficiente para que o protesto e a luta por libertação sejam descartados *a priori* como não apenas inócuos mas também irracionais. A submissão torna-se razoável e a ordem dominante, uma lei inabalável<sup>107</sup>. “A única realidade é a da dominação, porque a perversão da razão em todas as instituições sociais e a liquidação do indivíduo são contemporâneas.”<sup>108</sup> A racionalidade tecnológica toma a forma de “gerenciamento científico” e *autocracia eficiente*. As leis da manutenção aprimorada do funcionamento reforçam-se no desenvolvimento de mecanismos difusos e ubíquos e justificam-se por cálculos de probabilidade vastíssimos e autorreferidos<sup>109</sup>.

A ideia da eficiência submissa ilustra perfeitamente a estrutura da racionalidade tecnológica. A racionalidade está se

<sup>104</sup> MARCUSE. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, pp. 81-82.

<sup>105</sup> “O factual tem a última palavra, o conhecimento restringe-se à sua repetição, o pensamento transforma-se na mera tautologia. Quanto mais a maquinaria do pensamento subjuga o que existe, tanto mais cegamente ela se contenta com essa reprodução.” (ADORNO & HORKHEIMER. “O conceito de Esclarecimento”, in *Dialética do Esclarecimento*, p. 34.

<sup>106</sup> O conceito de dessublimação repressiva será examinado no próximo capítulo.

<sup>107</sup> “Marcuse mostra, também, como a administração e a mobilização metódica dos instintos humanos tornam socialmente duráveis e utilizáveis elementos explosivos e antissociais do inconsciente: ‘Essa mobilização da libido pode ser a responsável por muito da submissão voluntária, da harmonia pré-estabelecida entre necessidade e desejos, proósitos e aspirações socialmente necessárias’.” MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 171.

<sup>108</sup> MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 171.

<sup>109</sup> Essa ideia do “gerenciamento científico” já tem muita proximidade com a de *verwaltete Gesellschaft*, conceito que Marcuse retoma e incorpora em *One-Dimensional Man*.

transformando de força crítica em uma força de ajuste e submissão. A autonomia da razão perde seu sentido na mesma medida em que os pensamentos, sentimentos e ações do homem são moldados pelas exigências técnicas do aparato que ele mesmo criou. A razão encontrou seu tûmulo no sistema de controle, produção e consumo padronizados. Ali ela reina através das leis e mecanismos que asseguram a eficiência, a eficácia e a coerência deste sistema.<sup>110</sup>

Novamente, Marcuse aponta distinções entre a racionalidade tecnológica e a racionalidade individualista da autonomia e da emancipação (crítica), agora por seus diferentes valores de verdade. A *verdade tecnológica* (dominante) estabelece seu próprio conjunto de valores que guia “os pensamentos e ações de todos que desejam sobreviver”<sup>111</sup>, que subordina o pensamento e impõe coordenação incondicional. Essa verdade é tecnológica em duplo sentido: como instrumento da eficácia e enquanto exclusivamente referida ao padrão do comportamento tecnológico e sua perpetuação. Sua antagonista é a *verdade crítica*, pertencente “a uma racionalidade crítica cujos valores podem ser realizados apenas se ela própria houver moldado todas as relações pessoais e sociais. A racionalidade crítica deriva dos princípios da autonomia que a própria sociedade individualista declarou serem suas verdades autoevidentes”<sup>112</sup>.

Feitas essas primeiras distinções e oposições mais gerais entre verdade tecnológica e verdade crítica, Marcuse avança para mostrar a complexidade da relação entre as duas, as quais modificam-se uma à outra, bem como seu jogo histórico de absorção e refugo que, a partir do século XX, atomiza progressivamente os indivíduos ao mesmo tempo em que os massifica. Verdade tecnológica e verdade crítica (e seus respectivos conjuntos de valores) não são nem contraditórias nem complementares entre si; estão em relação dialética e modificam-se uma à outra. Não são categorias rígidas, acabadas e independentes, não são descobertas congeladas fora do tempo.

O artigo “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” trata do destino do indivíduo moderno. Considerando-o fundamentalmente relacionado ao advento da tecnologia (da compreensão e da realização do mundo enquanto projeto

<sup>110</sup> MARCUSE. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, p. 84.

<sup>111</sup> MARCUSE. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, p. 84.

<sup>112</sup> MARCUSE. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, p. 85.



racional metódico e unificado), a crítica marcuseana da racionalidade tecnológica mantém no horizonte, de modo mais ou menos enfático, a possibilidade de transformação social e de uma revolução qualitativa efetiva. Em carta a Horkheimer, enquanto escrevia o referido artigo, Marcuse diz: “Não sou pessoa de deixar ‘mensagens em garrafas’. O que temos a dizer não é apenas para um futuro mítico”<sup>113</sup>. “Mensagens em garrafas”<sup>114</sup> foi uma ideia de Adorno, que dizia querer deixar textos para serem ‘acidentalmente encontrados’ num futuro indefinido. Na *Dialética do Esclarecimento*, lê-se: “Se o discurso ainda pode se dirigir a alguém hoje, não é nem às massas, nem ao indivíduo, que é impotente, mas antes a uma testemunha imaginária, a quem o entregamos para que ele não desapareça totalmente conosco”<sup>115</sup>. Diferentemente, a preocupação de Marcuse com as possibilidades políticas atuais de revolução, a investigação sobre as possibilidades de transformação social e de libertação radical, são constantes. Em “Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação”, Isabel Loureiro escreve:

Nesse sentido, podemos dizer que diferentemente de Adorno e Horkheimer, que a partir dos anos 40 se dedicaram à crítica da cultura desvinculada da política radical, Marcuse levou adiante o projeto da Teoria Crítica dos anos 30 – unir filosofia, teoria social e política revolucionária. A preocupação política é muito clara, por exemplo, nos textos dos anos 1940 produzidos na época em que trabalhava para o governo americano, o que leva a relativizar a interpretação corriqueira sobre a Teoria Crítica dos anos 40, segundo a qual esta teria ficado resignada à contemplação, abandonando a unidade entre teoria e prática. No caso de Marcuse esta interpretação não se sustenta, pois justamente a procura de vínculo com a prática é o fio condutor do seu pensamento.<sup>116</sup>

No próprio artigo de 1941, Marcuse pensa a ‘impotência social do pensamento crítico’ sob a padronização avançada da racionalidade tecnológica. Segundo ele, isso acontece pela instrumentalização da crítica, que é descontextualizada e deformada em instrumento ideológico para a manipulação de

<sup>113</sup> MARCUSE. Tecnologia, guerra e fascismo, p. 311.

<sup>114</sup> Cf. nota de Douglas Kellner em *Tecnologia, guerra e fascismo*, p. 311.

<sup>115</sup> ADORNO & HORKHEIMER. “Notas e esboços”, *Dialética do Esclarecimento*, p. 210.

<sup>116</sup> LOUREIRO, Isabel. “Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação”, in *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2005, p. 10.

massas com o objetivo de intensificar sua opressão<sup>117</sup>. Marcuse dá o exemplo da apropriação de determinado recorte do discurso do movimento operário, ocorrida em países sob o fascismo, como instrumento ideológico de cooptação das massas e justificativa do controle, da opressão e da expansão imperialistas, o que aquele pensamento originalmente combatia<sup>118</sup>. Ou ainda a incorporação, por grandes meios de comunicação estabelecidos sob os preceitos da racionalidade tecnológica, de alguns elementos de crítica moderada e domesticada como um nicho de jornalismo<sup>119</sup>, repetido, serializado, absorvido como anestesia e desprovido de qualquer potência transformadora. São formas que aprofundam e naturalizam a dominação e continuam em funcionamento no século XXI. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” já evidencia as radículas de questões que iriam se desenvolver em troncos fundamentais do pensamento marcuseano, como a absorção de opostos na sociedade unidimensional, a pandifusão dos mecanismos coercitivos de controle social como mais-repressão (*surplus repression*) e seu correlativo princípio de desempenho (*performance principle*), o qual, no texto em questão, é nomeado como princípio tecnológico e de eficiência competitiva. Este princípio, ao funcionar abstratamente (apagando sofrimentos singulares e impondo uma via única) e apresentar seus resultados comprovados em cálculos frios, funda uma sociedade coordenada tecnologicamente, com indivíduos encaixados na lógica que transfigura “métodos de compulsão externa e autoridade em métodos de autodisciplina e controle”<sup>120</sup>. Esse sistema de pensamento e comportamento que reprime toda não-conformação à realidade dominante tende a suprimir a dimensão

---

<sup>117</sup> “À medida que essas afirmações se tornam parte da cultura estabelecida, no entanto, parecem perder seu poder de ataque e se fundem no antigo e no familiar. Esta familiaridade com a verdade mostra a que grau a sociedade se tornou indiferente e insensível ao impacto do pensamento crítico. Pois as categorias do pensamento crítico preservam seu valor de verdade somente quando levam à completa realização das potencialidades sociais que vislumbram, e perdem seu vigor se determinam uma atitude de submissão fatalista ou assimilação competitiva.” MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 86.

<sup>118</sup> Algo parecido ocorre hoje, no movimento de ascensão explícita da extrema direita, iniciado na segunda década do século XXI, quando, por exemplo, no Brasil, projetos e candidatos neofascistas autodenominam-se “antissistema” e “a favor do povo”, quando na verdade são contra todos os direitos conquistados pela luta dos trabalhadores, e a favor apenas das exigências do ‘mercado financeiro’, concentrador de renda, aprofundador do abismo social, que precariza e suprime vidas dos muitos considerados descartáveis.

<sup>119</sup> “...freedom (of opinion, of assembly, of speech) becomes an instrument for absolving servitude.” MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 84.

<sup>120</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 86.

negativa dessa mesma realidade, pela “atrofia da transcendência histórica” e pela “neutralização das forças negativas”<sup>121</sup>. “Ideias como liberdade, indústria produtiva, economia planejada, satisfação de necessidades veem-se então fundidas com os interesses de controle e competição. O sucesso organizacional palpável suplanta assim as exigências da racionalidade crítica.”<sup>122</sup>

No início da década de 1940, Marcuse apontava para a deformação da oposição social na Europa, devida à assimilação ao “padrão organizacional e psicológico do aparato”, a qual, para manter o alcance e o crescimento necessários para acompanhar o aumento expressivo do volume de trabalhadores incorporados ao sistema produtivo industrial, passa a representar uma massa homogênea, com questionamentos internos sufocados por meio de lideranças burocráticas. A massificação consequente da necessidade de organizações abrangentes para corresponder à dimensão da escala coordenada criada pelo capitalismo e sua racionalidade tecnológica eficiente totalizante não ofereceu nenhuma resistência ao individualismo autocentrado. Pelo contrário, adequou a diversidade dos trabalhadores e de suas necessidades reais específicas dentro de um espectro de possibilidades reforçador e reproduzidor da lógica tecnológica, apesar de massa e indivíduo serem conceitos contraditórios. Marcuse considera que, sob o autoritarismo (explícito ou implícito pelo manejo de desejos e de necessidades compensatórias), “a função das massas consiste mais em consumir o isolamento do indivíduo”, a multidão “é uma associação de indivíduos que foram despojados de todas as distinções ‘naturais’ e pessoais e reduzidos à expressão padronizada de sua individualidade abstrata”; e, “como membro da multidão, o homem se tornou o *sujeito padronizado da autopreservação bruta*”<sup>123</sup>.

Sim, é verdade que a multidão “une”, mas une os sujeitos atomizados da autopreservação que estão desligados de tudo que transcende seus interesses e impulsos egoístas. A multidão é assim a antítese da ‘comunidade’, e a realização perversa da individualidade. [...] As massas coordenadas não anseiam por

<sup>121</sup> Cf. “De L’Ontologie à la Technologie. Les tendances de la Société Industrielle”.

<sup>122</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, pp. 87-88.

<sup>123</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 89. (grifo meu)

uma nova ordem, mas por uma fatia maior da ordem dominante.<sup>124</sup>

Marcuse retorna à história da heteronomia que invade o princípio individualista originário do sujeito moderno, cuja filosofia afirmava a sua liberdade como, segundo W. E. Hocking, em *The Lasting Elements of Individualism*, “aquela que por um momento decisivo se coloca além de todas as dependências e determina, por si só, se suas ligações primárias serão com interesses terrenos reais ou com aqueles de um ‘Reino de Deus’ ideal e potencial”<sup>125</sup>. A definição de ‘reino ideal e potencial’ pode variar historicamente, mas essas definições são sempre opostas e transcendentais ao ‘reino dominante’, e Marcuse ressalta a importância dessa diferença qualitativa entre o que já é e o novo que poderia (ou deveria) ser, algo para além da realidade já materializada. “Atualmente, o tipo dominante de indivíduo já não é capaz de capturar o momento decisivo que constitui sua liberdade. Mudou sua função: *de uma unidade de resistência e autonomia, ele passou a outra, de maleabilidade e adaptação*. É esta função que associa indivíduos em massa.”<sup>126</sup> A filosofia do individualismo propunha a “liberação das potencialidades humanas” em uma sociedade racional que elimina a escassez pelo aprimoramento de processos técnicos e, assim, esvazia a necessidade de competição pela sobrevivência e cria as condições de possibilidade de cooperação entre sujeitos livres com interesses humanos comuns descondicionados do medo precípua de não obter meios subsequentes de manutenção da própria vida. Entretanto, com a deformação já mencionada do princípio individualista em princípio tecnológico de eficiência competitiva, opressão, competição e exploração deixam de ser contingentes e passam a constituir necessariamente o modo hegemônico de compreensão do real como racional, donde, na batalha pela conquista dos meios de controle, os indivíduos são absorvidos por estruturas abrangentes de caráter burocrático.

A racionalização tecnológica criou uma estrutura comum de experiência para as várias profissões e ocupações. Esta experiência exclui ou restringe aqueles elementos que transcendem o controle técnico sobre os fatos e, assim, amplia o alcance da racionalização do mundo objetivo para o subjetivo.

<sup>124</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 89.

<sup>125</sup> HOCKING *apud* MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 91.

<sup>126</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 91. (grifo meu)

Por debaixo da complexa rede de controle estratificado encontra-se uma série de técnicas mais ou menos padronizadas, tendendo a um padrão geral, que assegura a reprodução material da sociedade. [...] Além do mais, a concepção instrumental da racionalidade tecnológica está se infiltrando por quase todo o reino do pensamento e dá às várias atividades um denominador comum. Elas também se tornam uma espécie de técnica, uma questão de treino em vez de individualidade, pedindo um especialista em vez de uma personalidade humana completa.<sup>127</sup>

Os indivíduos, definidos como unidades de “maleabilidade e adaptação”, imbuem-se da função de repetir habilidades especializadas (isto é, serializadas e homogeneizadas, técnicas) adquiridas em treinamentos que certificam capacidades otimizadas para reforçar o sistema vigente. Deste modo, aparentemente, a tecnicidade fria afasta decisões autoritárias e idiossincráticas da constituição da ordem hierárquica das organizações instituídas. No entanto, “o mesmo desenvolvimento que criou as massas modernas como séquito padronizado e dependente da grande indústria também criou a organização hierárquica das burocracias privadas”<sup>128</sup>. Em “Industrialização e capitalismo em Max Weber” (1964), Marcuse mostra, a partir da análise da ideia weberiana de capitalismo como razão necessária, que as condições atuais do capitalismo industrial criam uma sociedade “livre” para aceitar a dominação e o controle como racionais e desejáveis. Segundo o filósofo, o conceito de razão em Weber tem três elementos característicos: 1. a quantificação universal, decorrente da “matematização progressiva da experiência e do conhecimento”<sup>129</sup> que começa com as ciências da natureza e “estende-se para as outras ciências e para a própria ‘conduta da vida’”; 2. a organização da ciência e da conduta da vida, necessariamente atrelada a experimentos e provas racionais; 3. essa organização resulta na criação e na solidificação de oficiais tecnicamente treinados (e organizados como incorporações idênticas ao método universal comprovado cientificamente segundo os critérios da razão abstrata eficiente) como indispensáveis a todos os campos de nossa existência. A *racionalidade formal* é totalmente identificada com a *racionalidade capitalista*, que seria a forma válida de controle da irracionalidade sob a forma de “ascetismo interior”. “Racionalidade, então, torna-se a condição da lucratividade

<sup>127</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, pp. 92-93.

<sup>128</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 93.

<sup>129</sup> MARCUSE. “Industrialization and Capitalism in Max Weber”, in *Negations*, p. 153.

que, por seu turno, é orientada para o cálculo metódico sistemático, a ‘contabilidade de capital’.”<sup>130</sup>

A racionalidade abstrata do cálculo eficiente do capitalismo reduz as qualidades em quantidades intercambiáveis e concretiza-se na dominação da natureza e dos homens. Marcuse identifica a impossibilidade da suposta neutralidade científica reivindicada no fato de que nem os propósitos da racionalidade técnica, nem a materialidade onde se aplica, são dedutíveis do próprio conceito de razão. Deste modo, considera que o ascetismo interior burguês submetido a uma racionalidade “livre de valores” e comprovada matematicamente, formulado por Weber, com o desenvolvimento do capitalismo desintegrou-se, deixou de ser uma força motivadora do desenvolvimento racional e passou a ser uma força mantenedora do sistema. O exemplo é a “obsolescência programada”<sup>131</sup>, a “irracionalidade metódica” que alimenta níveis aceleradamente crescentes de produtividade com o único objetivo de aumentar os níveis de lucratividade, celebrando “seus grandes triunfos no cálculo da morte e do excesso (*kill and overkill*), do risco de nossa própria aniquilação comparada com a aniquilação do inimigo”<sup>132</sup>. O lucro é o propósito da racionalidade capitalista e o ser humano é apenas uma variável, pois a matematização, que supostamente deveria afirmar o humano racional livre, implementa a própria *negação da vida* e transforma fome, miséria e risco de morte em incentivo para a atividade econômica. A racionalidade formal weberiana, em contraste com a material, está em conflito tanto com “orientação e valores tradicionais” quanto com valores revolucionários, ou seja, é um fim em si mesma, descartando o humanismo legado pela tradição e os valores humanistas revolucionários de libertação. Essa racionalidade que se apresenta como neutra, abstrata e formal, na realidade impõe hegemônica e globalmente a valoração máxima da *negação da vida*. “Ele [Weber] generaliza a cegueira de uma sociedade

<sup>130</sup> MARCUSE. “Industrialization and Capitalism in Max Weber”, p. 154.

<sup>131</sup> Complementada por um tipo de “necessidade individual” majoritariamente fixada na forma (impossível de ser preenchida e mantida): posse de objetos sempre atualizados. A necessidade se fixa numa abstração que, a partir do momento em que é materializada como objeto x, inicia a contagem regressiva para a sua própria substituição pelo próximo objeto ‘mais inovador’, com a ‘última tecnologia’ (provisoriamente última). Essa *necessidade de incessantemente necessitar* de repetição adicionada de intensidade realiza-se simultaneamente com uma satisfação imediata e insatisfatória, sem construção temporal (simbólica) e sem consumação de uma satisfação que se realize enquanto tal.

<sup>132</sup> MARCUSE. “Industrialization and Capitalism in Max Weber”, p. 155.

que reproduz a si mesma nas costas dos indivíduos, de uma sociedade na qual a lei da dominação aparece como lei objetiva tecnológica.”<sup>133</sup>

#### 1.4. Neutralidade, tecnicidade e burocracia

Em “Da ontologia à tecnologia”, Marcuse demonstra que “o *a priori* tecnológico é um *a priori* político, na medida em que a transformação da natureza envolve a do homem, e na medida em que as ‘criações humanas’ vêm da sociedade e retornam a um conjunto societal”<sup>134</sup>, isto é, há uma ligação entre “ciência matemática operativa” e “capitalismo ascendente”. A ligação entre sociedade e ciência aparece no paralelismo entre dois movimentos: 1. a constituição da ciência como domínio livre da interferência externa às suas próprias leis também constitui uma natureza enquanto objetividade pura e universal, isto é, formal; e 2. a concepção do homem como livre de dependências “externas” insere-o no processo social enquanto “um elemento abstrato e universal, quantificável em termos de força de trabalho”<sup>135</sup>. O sujeito racional livre, inventor do método científico, do método *universal* (único), dos critérios de objetividade para conhecer a natureza tal qual ela é, toma-se a si mesmo como objeto, consagrando a *reificação*, e insere-se na sociedade como força quantificável pelo equivalente universal (o dinheiro). Essas duas torções “paralelas” unificam-se na quantificação da natureza e do indivíduo por um princípio comum: a *eficiência*, a qual, para a (tecno)ciência, funciona como “a mais certa garantia de sua exatidão (*correctness*)”<sup>136</sup> e, para o indivíduo trabalhador (quantificado), como validação social na forma de participação *positiva* no sistema sócio-político dominante, materializada na forma de salário. Marcuse afirma, então, que não existe *eficiência* em si mesma, pois se trata de um conceito relativo à produção adequada de fins pré-determinados, que apenas adquire sentido nesta adequação; “no processo social, o fim [da eficiência] é a produção de bens de consumo com o propósito de satisfazer necessidades e um

<sup>133</sup> MARCUSE. “Industrialization and Capitalism in Max Weber”, p. 161.

<sup>134</sup> MARCUSE. *One-Dimensional Man*, p. 154.

<sup>135</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 136.

<sup>136</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 136.

valor de troca que integram sujeitos e objetos de acordo com o padrão universal e quantificável”<sup>137</sup>. Neste ponto, observa-se a deformação da própria noção de ciência:

Primeiro, a ciência tornou os fins abstratos – como processos que pareciam eles mesmos incompatíveis não com a “realidade”, mas com a realidade industrial ascendente na qual fins tornam-se meios em um sistema de “tecnicidade”. Deste modo, a ciência construiu o universo da instrumentalidade intelectual e física, um sistema verdadeiramente “hipotético”. Não obstante, um sistema de instrumentalidade depende, enquanto tal, de outro sistema: de um universo de fins. O que aparece como externo, estranho à terminologia da ciência, é realmente parte da sua estrutura, do seu método e de seu conceito: da sua objetividade.<sup>138</sup>

O conceito de *tecnicidade* aparece na obra de Marcuse apenas na conferência de 1960; em *O homem unidimensional*, a mesma ideia é elaborada em termos de “instrumentalidade” e “funcionalidade”, “operacionalismo”. A *tecnicidade* é uma compreensão geral do estado de coisas e da própria realidade do real enquanto sistema de operações calculáveis e otimizáveis; um mundo *hipoteticamente* redutível à instrumentalização e à coordenação total de processos sociais, políticos e econômicos. Subjacente a esta totalização da objetividade instrumental, encontra-se a contradição de que a instrumentalidade é necessariamente relacionada a fins<sup>139</sup>, os quais definem, motivam e validam seu caráter instrumental; então, se a (tecno)ciência é *objetiva por rejeitar determinações externas às suas próprias leis* e, se essas leis são *objetivas pela formulação de operações e processos matemáticos que funcionam dentro de uma lógica instrumental de validação recursiva*, “os fins tornam-se meios” e os meios passam a ser seus próprios fins (recursividade). Logo, seguindo a ideia já apresentada no artigo de 1941 sobre a tecnologia moderna, o sistema racional de constituição e conhecimento do real engendrado pelo sujeito livre e autônomo da modernidade *desumaniza* os fins ao localizá-los no aprimoramento e na reprodução do próprio método.

<sup>137</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 136.

<sup>138</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 136.

<sup>139</sup> Marcuse também problematiza os fins da instrumentalidade, a partir da organização burocrática da sociedade, no artigo “Industrialização e capitalismo em Max Weber” (1964).



É a *tecnicidade*, a compreensão do mundo como racional se e quando instrumentalizado, que opera a fusão entre *a priori tecnológico* e *a priori político* como um “estado do mundo” determinado pelo espectro de possibilidades dado pelo conjunto do aparato técnico. Marcuse evoca brevemente, tanto na conferência de 1960, quanto em *O homem unidimensional*, a concepção heideggeriana, especialmente a partir de “A época das concepções do mundo”<sup>140</sup> (1938), de que “o

<sup>140</sup> HEIDEGGER. “L’Époque des ‘conceptions du monde’” (Die Zeit des Weltbildes), in *Chemins qui ne mènent nulle part*, pp. 99-146. Nesta conferência Heidegger explica que a ciência moderna constrói imagens de mundo submetidas ao projeto total do cálculo e da exatidão, sendo toda a materialização possível adequada e já delimitada por tal projeto.

A definição heideggeriana de tecnologia pode ser encontrada, por exemplo, em “O perigo”, terceira das quatro Conferências de Bremen, que têm como título geral “Olhar sobre o que é”: “A tecnologia em sua essência não é nem um meio para fins, nem um fim em si mesma. Sua essência governa fora (*waltet außerhalb*) do reino dos meios e dos fins, um reino que é determinado por efeitos causais (*ursächliche Wirken*) e, portanto, circunscrito como o reino do atual (*des Wirklichen*). A tecnologia em sua essência não é, de modo algum, algo atual em meio a outras atualidades. Ela é o traço básico velado da atualidade de tudo que é agora atual. O traço básico da atualidade é a presença. Apresentar pertence à essência do próprio ser. A essência da tecnologia é ela mesma na forma essencial do *Ge-stell*. A essência do *Ge-stell* é, entretanto, *o perigo*.” (HEIDEGGER. “The Danger”, pp. 58-59. “Die Gefahr” (GS 79), p. 62.)

*Gestell* é, segundo Heidegger, o modo da técnica moderna; diferente da técnica tradicional (*póiesis*) baseada, enquanto instrumentalidade, na teoria aristotélica das quatro causas. Esta técnica produz objetos para determinados fins, objetos que expressam um mundo configurado, onde a técnica não faz apenas porque encontrou formas de fazer, ela faz por uma razão definida, por um motivo contemplado em sua ideia de finalidade; técnica tradicional não faz porque pode fazer, faz porque considera bom ou útil. É importante ressaltar que toda a construção da conferência sobre a técnica desconsidera qualquer possibilidade de autarquia humana, mesmo o artífice antigo é apenas a abertura que congrega as causas material, formal e final e age como causa eficiente que tem em si a possibilidade de produção do objeto condizente com uma determinada compreensão de mundo. Para Heidegger, a História é *do ser* e a técnica é um modo da verdade, compreendida como desvelamento (em sua peculiar tradução da *alétheia* grega, no ensaio “A doutrina de Platão sobre a verdade”, 1942, no qual desenvolve seu argumento sobre a mudança na concepção de verdade, de desvelamento para adequação), como passagem do não-ser ao ser. Portanto, a técnica, já definida como trazer ao ser o que estava no não-ser, como modo de passagem do não-ser para o ser, é um modo da verdade.

Heidegger localiza no século XVII, com as ciências exatas e da natureza, a mudança no modo como o mundo se configura e no modo como o ser se oculta para revelar os entes. A origem da técnica moderna, nomeada como *Gestell*, está na “natureza considerada como um complexo calculável de forças” (“La question de la technique”, p. 29). Em *O Gestell*, segunda conferência de Bremen, o filósofo observa como o conceito de força condensa a concepção de mundo das ciências exatas da natureza; fisicamente, o que é chamado de “força” é um cálculo de efeitos, é uma medida objetivada na efetividade. Em *A questão da técnica*, ele argumenta que a física moderna não é experimental porque aplica à natureza ‘real’ instrumentos e técnicas de medição, pelo contrário, é uma teoria pura que concebe a natureza como disponível ao cálculo e apropriada ao conhecimento matemático que impõe seu aparato e extrai os resultados condizentes a essa relação. Não é a natureza que se dá a conhecer como é, é a ciência que a coloca como reservatório de recursos a ser esquadrinhado e decodificado; o que seria, então, em tese, uma forma aprimorada de produzir conhecimento mais próximo da realidade do real, o cálculo objetivo das causas por seus efeitos quantificados, é, na verdade, a reconfiguração da natureza em representação matemática adequada ao sujeito que a provoca e interpela para obter resultados. Esse arranjo é uma destinação do ser que põe em movimento a compreensão quantitativa do mundo e a equalização de qualidades em fórmulas numéricas. “Se a essência da tecnologia, o *Gestell* como o perigo no ser, é o ser ele mesmo, então a tecnologia não pode nunca ser dominada por uma mera ação humana, seja positiva ou negativa.

‘projeto’ de um mundo instrumental precede (e deve preceder) a criação daquelas tecnologias que servem como o instrumento desse conjunto”<sup>141</sup>, uma espécie de conhecimento “transcendental” determinante. Não obstante, Marcuse observa que “tal conhecimento ‘transcendental’ possui uma base material nas necessidades da

---

Tecnologia, cuja essência é o próprio ser, não pode nunca ser superada pelo humano. Isso significaria que o humano seria o mestre do ser.” (“The Turn”, p. 65.) Segundo Heidegger, o *Gestell*, como modo da verdade enquanto tecnologia (técnica moderna, tecnociência), apresenta o real como “fundo de reserva” (*Bestand*), ou seja, é a desconsideração dos limites intrínsecos aos entes do mundo (homogeneizados como matéria calculável e reconfigurável), é uma visada totalizante sobre tudo o que é enquanto pura disponibilidade. Esse modo da verdade engaja homem e natureza: “Na mesma medida que o ser, o homem é provocado, quer dizer, chamado à razão para armazenar o ente que aborda como fundo de reserva para seu planificar e calcular e a realizar esta exploração indefinidamente”. (“O princípio da identidade”, p. 184.) A essência do *Gestell* é “o traço básico velado da atualidade de tudo que é agora atual”, este traço é o perigo. Para Heidegger, a característica decisiva a contemporaneidade é o acontecimento da existência como o perigo, ou seja, o mundo da eficiência coordenada, do planejamento, da antecipação, do cálculo de probabilidades para a otimização da replicabilidade e a minimização de imprevistos, ao invés de fortalecer as possibilidades de manutenção e aprimoramento da vida na Terra, tem como seu traço fundamental a ameaça extrema à própria existência. O máximo perigo é a cessação da existência, o velamento do desvelamento (Heidegger propõe-se a articular o desvelamento do velamento e sair do velamento do velamento que, segundo ele, caracteriza a História da Metafísica. O perigo seria o velamento do desvelamento, o achatamento da diferença ontológica, entre ser e ente, o fechamento da possibilidade de existência em um mundo de entes configurados.) enquanto tal na medida em que tudo aparece como uma totalidade calculável, que se insinua por dois lados: 1. os entes não são mais objetos, são uma totalidade (fundo) indiferenciada (calculável) exposta ao sujeito que tem como única via a compreensão do real como fundo, donde o sujeito, que é real, tona-se fundo; 2. quanto mais o homem planifica e esquadrinha o real, mais alimenta a ilusão de que em toda parte só encontra a si mesmo; “entretanto, hoje em dia o homem precisamente não encontra mais a si mesmo de verdade em lugar nenhum, quer dizer, não encontra mais seu ser (*Wesen*) em lugar nenhum” (“La question de la technique”, p. 36). Quando recorre aos versos de Hölderlin, depois de pensar o perigo, Heidegger pergunta-se sobre a salvação. “Todo destino de desvelamento produz-se a partir do ato que acorda enquanto tal.” Como é necessário para que o desvelamento aconteça, ou melhor, como o próprio acontecimento do desvelamento é, no seu nível ontológico, o encontro entre não-ser e ser que abre o mundo, mesmo sob a compreensão tecnológica moderna que abre o mundo como indiferenciado, na origem, no seu aspecto primordial, está o acordo que abre diferenças. O que Heidegger diz é que, durante toda a História da Metafísica, a diferença ontológica entre ser e ente (onde ser é ocultação e não-ser, onde o ser é esquecido) estava oculta e o ser foi tratado como um ente supremo, totalmente pleno e completo; essa era uma compreensão (destinada pelo ser) que resultava um mundo de coisas configuradas e permanentes. A ideia que ele defende é de que, no mundo da técnica moderna, do *Gestell*, na medida em que as coisas são dados calculáveis e tendem à homogeneização, ao indiferenciado, o homem – (ainda) ente que interpela o real como fundo – pode: ou inviabilizar a existência no fechamento da diferença ontológica, no velamento do desvelamento (e da possibilidade de que os entes sejam), característico da crise do mundo contemporâneo em sua face de extremo perigo; ou “contemplar a mais alta dignidade de seu ser e restabelecer-se”, “dignidade que consiste em velar pela não-ocultação e, com ela e primeiramente, pela ocultação, de todo ser que é sobre esta terra”, reencontrar-se com sua origem autêntica de protetor da essência da verdade (desvelamento). Em Heidegger, o papel do homem contemporâneo é meditar para ouvir o apelo do ser e entregar-se como aquele que cuida da origem de tudo o que é (inclusive si mesmo) preservando a diferença entre ser e ente, a passagem do não-ser para o ser.

<sup>141</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 137.

sociedade e na incapacidade da sociedade de satisfazê-las ou desenvolvê-las”<sup>142</sup>, aspecto fundamental negligenciado por Heidegger; ou seja, o mundo reconfigurado como *tecnicidade* potencializa-se na impossibilidade de satisfação de necessidades básicas (como “abolição da ansiedade, pacificação da vida e alegria”) dentro de sua estrutura lógica de dominação.

Marcuse pensa a “neutralidade da tecnologia” como um conceito político, logo não-neutro<sup>143</sup>. Em suas palavras: “como um projeto histórico, a tecnicidade tem um sentido interno próprio: a tecnicidade projeta instrumentalidade como um caminho para liberar o homem da labuta e da ansiedade, como um caminho para pacificar a luta pela existência”<sup>144</sup>; estes eram os propósitos iniciais justificantes da “transformação metódica do mundo implicada na tecnicidade”; no entanto, “enquanto pura instrumentalidade, a tecnologia converteu esse propósito concreto em uma abstração”, ou seja, o método calculativo de coordenação geral mostrou produzir resultados efetivos sob critérios estritamente quantitativos e os fins concretos de melhora progressiva das condições de vida para todos foram abstraídos em aprimoramento intensificado deste método em si mesmo, privando a natureza de qualidades e os humanos de imaginação: “o controle da natureza enquanto uma força hostil, destrutiva e violenta; o controle do homem enquanto parte dessa natureza; a espoliação dos recursos naturais para a satisfação de necessidades”<sup>145</sup>. O método, então, tem o fim único de dominação e controle para a potencialização da administração total da sociedade, enquanto a “própria tecnologia perpetua miséria, violência e destruição”. A *tecnicidade*, no seu pleno estado de *dominação*, é um jogo de forças produtivas e destrutivas, e não há consequência ou uso desastrosos que abalem a direção única e acelerada do tecnocapitalismo, pois a tecnologia tornada *segunda natureza* nunca é questionada – é ideologicamente introjetada como “neutra” e incontornável – e eventuais problemas são atribuídos a erros humanos *posteriores e independentes* da existência do aparato tecnológico ou

<sup>142</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 137.

<sup>143</sup> Um exemplo de nomeação “orwelliana”, isto é, que significa o contrário daquilo que enuncia.

<sup>144</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 137.

<sup>145</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 137.

de tecnologias específicas. “Formalização e funcionalização são, *antes* de qualquer aplicação, a ‘forma pura’ de uma prática social concreta.”<sup>146</sup>

Se a criação do mundo técnico não aboliu a dominação do homem sobre o homem, foi porque um desenvolvimento particular da tecnicidade – o qual é mais profundo e mais antigo do que a própria técnica – continua a fazer da vida um mero meio de vida. Até o presente, o progresso técnico permanece o progresso de um trabalho alienado, de uma produtividade repressiva. A tecnicidade tornou-se o método mais eficiente, o mais frutífero caminho, para subjugar o homem ao seu instrumento de trabalho. Pela tecnicidade, a sociedade garante a repressão primitiva do homem pelo homem: a alegria (*enjoyment*) é sacrificada pelo “princípio de realidade”.<sup>147</sup>

Em “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, Marcuse afirma que a padronização eficiente dos atributos dos especialistas, desprovida de qualidades humanas singulares, atomiza as massas como peças de funções específicas gerenciadas burocraticamente. A burocracia, aparentemente objetiva e impessoal, “serve para incrementar a racionalidade da submissão. Pois quanto mais as funções individuais são divididas, fixadas e sincronizadas de acordo com padrões objetivos e impessoais, tanto menos razoável é para o indivíduo recuar ou resistir.”<sup>148</sup> A burocracia, portanto, dentro dessa lógica, representa a razão universal. “As relações de poder privadas aparecem não apenas como relações entre coisas objetivas, mas também como a regra da própria racionalidade.”<sup>149</sup> Para Marcuse, essa desumanização disfarçada de ápice da razão facilitou a implementação do fascismo pela fusão coordenada de poderes privados, partidários e governamentais em uma tecnocracia de administração totalizada; contudo, já antes do fim da Segunda Guerra, ele previa a queda dos regimes fascistas pela própria inviabilidade fora de prazos curtíssimos de seus métodos, necessária e progressivamente extremos, de coerção. Na verdade, os países ditos democráticos<sup>150</sup> operam numa forma ainda mais eficiente e aprimorada da

<sup>146</sup> MARCUSE. *One-Dimensional Man*, p. 157.

<sup>147</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 138.

<sup>148</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 94.

<sup>149</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 94.

<sup>150</sup> “Após a derrota militar do fascismo de Hitler (que foi uma forma prematura e isolada de reorganização capitalista), o mundo está se dividindo em um bloco neofascista e outro soviético. O que ainda resta das formas democrático-liberais ficará comprimido entre os dois blocos ou será

dominação; a racionalidade individualista, que “nasceu como uma atitude crítica e de oposição que derivava a liberdade de ação da liberdade irrestrita de pensamento e consciência e media todos os padrões e relações sociais pelo interesse próprio racional do indivíduo”<sup>151</sup>, transformada em *racionalidade competitiva*, redirecionou os interesses para o mercado e a eficiência substituiu a noção de “conquista pessoal”; neste contexto, o indivíduo realiza-se adequadamente reproduzindo a submissão padronizada exigida pela autopotencialização do aparato. A racionalidade individualista encerra-se na negação de si mesma, isto é, “racional é aquele que mais eficientemente aceita e executa o que lhe é determinado, que confia seu destino às grandes empresas e organizações que administram o aparato”<sup>152</sup>.

“Isto é a reificação da razão, é a reificação *como* razão, a apoteose da reificação”, escreve Marcuse no ensaio de 1964 sobre Max Weber. Esta apoteose tende a terminar na negação de si mesma, na medida em que o aparato, impositor de sua própria administração objetiva, é ele próprio um meio, um instrumento, e, portanto, como não existem ‘meios em si’, necessariamente há um fim fora dele mesmo (o aparato). O limite da racionalidade encontra-se na submissão da burocracia a um “poder extra e supraburocrático”, um poder diferente da administração total calculada. Weber chama este poder de *carisma*, Marcuse pontua que este carisma é *irracional* e que o conceito é permeado de vieses religiosos de consagração. Segundo o filósofo, o conceito weberiano de carisma serve somente para evidenciar a “dialética entre racionalidade e irracionalidade na sociedade moderna”, e a dominação carismática é um círculo fechado que se retroalimenta em duas vias: “o carisma tende a tornar-se dominação solidificada dos interesses de sua organização burocrática” e “a organização burocrática tende a submeter-se a um líder carismático”<sup>153</sup>; neste processo, os indivíduos ‘carismaticamente’ dominados tornam-se “sujeitos” regulares, pagadores de impostos e deferentes à ordem que os

---

absorvido por eles. Os Estados nos quais a antiga classe dominante sobreviveu econômica e politicamente à guerra se tornarão fascistizados num futuro previsível, enquanto os outros entrarão para o bloco soviético.” MARCUSE. “33 Teses”, in *Tecnologia, guerra e fascismo*, p. 291. Texto de 1947.

<sup>151</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 97.

<sup>152</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 97.

<sup>153</sup> MARCUSE. “Industrialization and Capitalism in Max Weber”, p. 163.

oprime. Para Marcuse, a “administração racional de massas e coisas” não pode existir sem o “líder irracional carismático”, pois, caso fosse puramente racional, tenderia a abolir a dominação, sendo o líder carismático (irracional) a força dialética que a possibilita e mantém; o aparato administrativo é aparentemente racional, mas na verdade tem como base de sustentação a dominação (irracional) e funciona (racionalmente) para manter e intensificar essa dominação. O líder carismático utiliza-se do e justifica-se com o aparato racional para perpetuar a dominação de sujeitos heteronomizados que, por um fascínio quase místico, acreditam que se subjugar é racional<sup>154</sup>; “a razão formal do aparato administrativo tecnicamente perfeito é subordinada ao irracional”. Esse sistema de intensificação recursiva autovalidante fortalece a reprodução do sistema como a realidade racional e o pensamento sobre uma outra sociedade em que ele não mais existisse é desconsiderado como utopia<sup>155</sup>, ilusão, devaneio.

Talvez o próprio conceito de razão técnica seja ideológico. Não apenas a aplicação da tecnologia, mas a própria tecnologia é dominação (da natureza e dos homens) – controle metódico, científico, calculado e calculista. Propósitos e interesses de dominação específicos não são adicionados à tecnologia ‘subsequentemente’ e de fora; eles fazem parte exatamente da construção do aparato técnico. A tecnologia é sempre um *projeto* sócio-histórico: nela é projetado o que a sociedade e seus interesses dominantes querem fazer com os homens e as coisas. Tal ‘propósito’ de dominação é ‘substantivo’ e, deste modo, pertence à própria forma da razão técnica.<sup>156</sup>

Marcuse aponta o caráter crítico (involuntário, ao que parece) da análise abstrata e descolada da materialidade elaborada por Weber, na medida em que expõe o quanto a racionalidade capitalista é indiferente às necessidades humanas, indiferença esta que, quanto mais se totaliza e normaliza-se, mais “produtiva e

<sup>154</sup> “Max Weber não viveu o suficiente para ver como o capitalismo maduro, na eficiência de sua razão, faz até da aniquilação planejada de milhões de seres humanos e da destruição planejada do trabalho humanos sua principal fonte de uma prosperidade maior e melhor; como até a pura insanidade torna-se a base, não apenas da continuação da vida, mas de uma vida mais confortável. Ele não viveu para ver a ‘sociedade afluyente’, face à miséria inumana e à crueldade metódica fora de suas fronteiras, esbanjar seu poder técnico, material e intelectual e abusar desses poderes com o propósito de mobilização. Mesmo antes do desdobramento do poder dessa razão, ele chamou a atenção para o perigo presente na submissão do aparato racional burocrático administrativo, em virtude de sua própria racionalidade, a uma autoridade irracional suprema.” MARCUSE. “Industrialization and Capitalism in Max Weber”, p. 165.

<sup>155</sup> O próprio fato de que “utopia” seja tão abrangentemente considerada um atributo desqualificativo já é deveras sintomático.

<sup>156</sup> MARCUSE. “Industrialization and Capitalism in Max Weber”, p. 168.

eficiente” torna-se, autovalidando-se indefinidamente em um mundo onde tudo é indiferenciado em cálculos otimizados e planejamentos impessoais. A indiferença generalizada libera e “racionaliza” a sociedade de mercado, que “livre e racionalmente” propicia as melhores condições para o aparecimento e a instauração de monopólios econômicos e políticos.

A racionalidade formal do capitalismo celebra seu triunfo nos computadores eletrônicos, que calculam tudo, não importa com qual propósito, e que são usados como poderosos instrumentos de manipulação política, confiavelmente calculando as chances de lucro e de prejuízo, incluindo as chances de aniquilação total, com o consentimento da população obediente e igualmente calculada.<sup>157</sup>

Em uma “análise da dialética fatal do progresso”, na conferência “Da ontologia à tecnologia”, Marcuse mostra que a sociedade unidimensional mantém a repressão primitiva, a qual sacrifica a satisfação sob o princípio de realidade, para o aprimoramento tecnológico do aparato; porém, esta tecnicização do mundo, dependente da *repressão* eficiente, ao mesmo tempo em que se aprimora e espraia-se por todas as esferas da existência humana (e não-humana) ameaça a própria continuação da *repressão* que a sustenta e intensifica; logo, o planejamento de controle e organização social operado pela tecnociência depende da potencialização dos mecanismos repressores para perpetuar-se e impedir uma transformação qualitativa promotora da emancipação e da cessação do excesso de repressão característico da administração geral padronizada. A civilização construída pela subjugação do homem ao trabalho, configurando-o como instrumento (de trabalho), modifica os instintos primários para a acomodação de um princípio de realidade de caráter constitutivamente repressivo – “a satisfação é adiada, a alegria é sacrificada”. A deflexão das pulsões primitivas molda um ser humano produtivo e constitui a realidade como sofrimento, destruição e violência; “os indivíduos fazem da repressão seu próprio projeto e sua própria empresa”<sup>158</sup> e a “natureza humana” é compreendida em termos repressivos. O ser humano orientado para a repressão é a

<sup>157</sup> MARCUSE. “Industrialization and Capitalism in Max Weber”, pp. 168-169.

O ‘evento tecnológico’ proeminente e preocupante que inquietava Marcuse nesta época era a corrida nuclear consequente das oscilações da Guerra Fria.

<sup>158</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 138.

base biológica e mental “que sustenta e perpetua a repressão política e social” e incorpora a destruição e a morte como lógica da própria vida.

Assim, o progresso da civilização é um processo duplo que intervém tanto no domínio mental e biológico quanto no domínio da economia política, um sustentando e fortalecendo o outro, e vice-versa. [...] A divisão social do labor engendra essa dialética fatal através da qual todo progresso da razão contém sua própria irracionalidade, todo ganho de liberdade contém uma nova forma de servidão, e toda produção contém restrições igualmente eficazes.<sup>159</sup>

A tecnologia já poderia reduzir o intervalo entre necessidades e sua satisfação; entretanto, a repressão continua e aumenta, pois “sem trabalho alienado seria impossível aumentar aquela produtividade repressiva que se tornou a força motriz (*driving force*) da sociedade”<sup>160</sup>. O desenvolvimento da *tecnicidade* não se direciona para a libertação de dores e angústias, nem para a potencialização da vida pela redescoberta pós-civilizacional da libido polimórfica, *o desenvolvimento da tecnicidade é um projeto político de perpetuação da dominação* sob a forma da “espoliação (*exploitation*) racional dos recursos naturais” em duas principais vias de controle: da natureza e do homem. “Consequentemente, toda libertação pressupõe uma *revolução*, um rearranjo profundo (*upheaval*) na ordem dos instintos e das necessidades: um novo princípio de realidade. Esta transvaloração total dos valores afetaria o ser da natureza e o ser do homem.”<sup>161</sup>

Se a alienação do trabalhador em relação aos meios de produção é uma necessidade técnica para cumprir os resultados econômicos e produtivos esperados pela escala industrial e global da sociedade de mercado do capitalismo ‘maduro’, para Marcuse, *a submissão voluntária a esta lógica como única realidade possível não o é*; a automatização e a maquinização de tarefas repetitivas e dolorosas socialmente necessárias poderiam libertar os indivíduos para a criação de uma vida qualitativamente diferente, em que o tempo liberado não seja ‘racional’ e imediatamente drenado para atividades dirigidas de confirmação da razão técnica.

<sup>159</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, pp. 138-139.

<sup>160</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 139.

<sup>161</sup> MARCUSE. “From Ontology to Technology: Fundamental Tendencies of Industrial Society”, p. 139.



A possibilidade da transformação da racionalidade tecnológica (da eficiência competitiva) em “tecnologia de libertação” está dada no atual estágio da sociedade administrada; não porque a tecnologia seja neutra, já vimos que ela não é<sup>162</sup> neutra, mas sim um modo de dominação e controle; contudo, a racionalidade tecnológica, enquanto *racionalidade política*, decisiva para a configuração e o arranjo de forças em cada época, é *histórica*, logo, pode mudar, pode reorientar-se para a vida e não mais para a destruição, produzindo assim *outra tecnologia*<sup>163</sup>, solidária com outra forma de compreender o real e o racional.

O artigo sobre a tecnologia, de 1941, termina com uma especulação a respeito das possibilidades concretas de libertação e de transformação social e individual qualitativa e, já naquela época, afastava-se de qualquer tipo de ideia tecnofóbica, desenvolvendo, sem citar, como informa Douglas Kellner<sup>164</sup>, uma ideia marxiana sobre automação contida nos *Grundrisse*:

A técnica impede o desenvolvimento individual apenas quando está presa a um aparato social que perpetua a escassez, e este mesmo aparato liberou forças que podem aniquilar a forma histórica particular em que a técnica é utilizada. Por este motivo, todos os programas de caráter antitecnológico, toda propaganda a favor de uma revolução anti-industrial, servem apenas àqueles que veem as necessidades humanas como um subproduto da

---

<sup>162</sup> Sobre *neutralidade*, ver também *O homem unidimensional*: “Novamente, a neutralidade da racionalidade técnica se sobrepõe à política e novamente se manifesta como espúria, porque, em ambos os casos, ela serve à política da dominação” (p. 104); “A máquina é indiferente aos usos que se fazem dela, desde que tais usos permaneçam dentro de suas capacidades técnicas” (p. 161); “Mas essa neutralidade é um caráter *positivo*. A racionalidade científica requer uma organização social específica precisamente porque ela projeta a mera forma (ou mera matéria – aqui, convergem os termos que, de outra maneira, são opostos) que pode se voltar a praticamente todos os fins. Formalização e funcionalização são, antes de qualquer aplicação, a ‘forma pura’ de uma prática social concreta. Enquanto a ciência libertou a natureza de seus fins inerentes e despojou a matéria de todas as qualidades que não as quantificáveis, a sociedade liberou os homens da hierarquia ‘natural’ da dependência pessoal e relacionou-os uns aos outros de acordo com qualidades quantificáveis.” (p. 163)

<sup>163</sup> “Talvez seja falacioso concluir que apenas o mau uso da ciência e da tecnologia é responsável pela repressão em curso: a transvalorização dos valores e compulsões, a emancipação da subjetividade, da consciência, pode muito bem ter um impacto na própria concepção de tecnologia e na estrutura do aparato tecnocientífico... Talvez a tecnologia seja uma ferida que apenas pode ser curada pela arma que a causou: não a destruição da tecnologia, mas sua re-construção pela reconciliação de natureza e sociedade.” MARCUSE. “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society”, in *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 5, pp. 223-224.

<sup>164</sup> KELLNER. “Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos 1940”, in *Tecnologia, guerra e fascismo*, p. 28.

utilização da técnica. Os inimigos da técnica prontamente se aliam à tecnocracia terrorista.<sup>165</sup>

Marcuse partilha da ideia marxiana de que o desenvolvimento do aparato técnico é condição de possibilidade para a emancipação *de todos*, pois cria as condições para melhores obtenção e distribuição dos recursos necessários à sobrevivência, o que poderia (e deveria) diminuir as imposições repressivas requeridas para a filogênese, para a existência da sociedade. O problema a ser enfrentado não é o desenvolvimento tecnológico “em si”, mas a direção que lhe tem sido dada, os propósitos aos quais realmente serve e as necessidades irreais que suscita e alimenta; ou seja, o problema é a compreensão da razão humana livre como processo calculativo produtor de aparato eficiente para a manutenção da lógica do planejamento e da administração total do mundo enquanto “dados quantificáveis”. Portanto, (o problema) está na *racionalidade tecnológica*, na identificação da própria “natureza” como universo fechado do cálculo, positivador e intensificador de si mesmo, recursivamente se encrudescendo, logo, orientado para a inviabilização da liberdade, da criatividade e da transformação radical da sociedade.

### 1.5. *Pensamento crítico e a nova ciência*

A racionalidade tecnológica e sua lógica da dominação são caracterizadas por Marcuse como *pensamento positivo*, imune a ideias e comportamentos divergentes da realidade estabelecida, expressão de uma falsa consciência ideologicamente satisfeita com a ‘ordem das coisas’ posta em termos de produtividade e destruição.

Vivemos e morremos racional e produtivamente. Sabemos que a destruição é o preço do progresso, como a morte é o preço da vida, que renúncia e labuta são os pré-requisitos para a gratificação e a alegria, que os negócios (*business*) precisam continuar, e que as alternativas são Utópicas. Esta ideologia

---

<sup>165</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 101. “Esta última referência se destina aos teóricos alemães como Heidegger, o qual criticava acidamente a tecnologia, mas abraçou o nacional-socialismo que, na visão de Marcuse, combinava tecnocracia terrorista com ideologia irracionalista.” (KELLNER. “Tecnologia, guerra e fascismo: Marcuse nos 1940”, in *Tecnologia, guerra e fascismo*, p. 28.)

pertence ao aparato social estabelecido; é um requisito para o seu funcionamento contínuo e é parte de sua racionalidade.<sup>166</sup>

Para Marcuse, o pensamento positivo e sua “filosofia neopositivista”<sup>167</sup>, na medida em que suprimem qualquer dimensão não manifestante da totalização do funcionamento calculado, “contrariam o conteúdo histórico da racionalidade”<sup>168</sup>, a qual, no seu modo tecnológico, é em si mesma irracional ao descolar-se de propósitos humanos (e humanistas) e orientar-se exclusivamente por critérios quantificáveis de eficiência e lucro (financeiro e concentrado pela tendência monopolista do modo de produção capitalista). A dimensão *negativa* excluída pela positivação hegemônica é exatamente a manifestação das contradições do sistema vigente, cujos resultados são: desamor, desperdício, insegurança, repressão, desemprego, etc, em suma, são contradições que expõem a espoliação e a destruição, desnecessárias ante ao atual estágio de desenvolvimento tecnocientífico, como estruturantes da configuração social e *pulsional* desse sistema. Marcuse opõe a racionalidade tecnológica à *racionalidade histórica*, acolhedora do elemento *negativo*, da *crítica*, da *contradição* e da *transcendência*, sem os quais a transformação e a libertação ficam de antemão inviabilizadas, e em relação à qual a lógica da dominação desumanizada e dessensibilizada da racionalidade tecnológica é *irracional*.

Todo o aparato de comunicação de massa, canalizada em grandes meios – atualmente, aplicativos de penetração global e capilarizada em configurações e instantaneidades de dispositivos técnicos quase que permanentemente acoplados aos corpos (tendência protética do aparato portátil) –, toda a indústria cultural glorificadora das satisfações compensatórias, repressivas e destrutivas, produzem, *mantêm e reforçam o controle e a dominação* de todos e de cada um, em um movimento acelerado e progressivo de extinção da imaginação e da liberdade pela via única do planejamento e da decodificação matemática da natureza e de suas

<sup>166</sup> MARCUSE. “From Negative to Positive Thinking: Technological Rationality and the Logic of Domination”, in *One-Dimensional Man*, p. 145.

<sup>167</sup> Há uma discussão sobre a filosofia analítica da linguagem e a lógica desenvolvida no século XX, sobre Quine e Wittgenstein, em *O homem unidimensional*, onde Marcuse ressalta que a filosofia que se ocupa com a análise formal, ou seja, reduzida à dimensão sintática, combate a noção de história, de dialética e de possibilidade de transformação, já na própria linguagem, nos limites pré-fixados da compreensão validada e naturalizada por toda uma sociedade.

<sup>168</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 225.

probabilidades. Neste contexto de supressão do negativo e reprodução da ‘positividade’, dá-se a *paralisia da crítica* em uma *sociedade sem oposição*. Este é o problema motivador de *O homem unidimensional*, cuja terceira parte chama-se “A chance das alternativas”, dentro da qual, no capítulo “A catástrofe da libertação”, Marcuse mostra que, dadas a escala de abrangência (e domínio) e a incompatibilidade estrutural com a administração totalitária, o processo de libertação para fora do pensamento único positivo e a potencialização da crítica são *catastróficos* para o processo (quase) autônomo de espoliação eficiente do planeta e de toda a sua vida tratados como recursos manipuláveis. É um uso da palavra catástrofe a partir de outra perspectiva, ou seja, para o sistema atual estabelecido, o rompimento com o pensamento positivo – a libertação – é a própria inviabilização de si mesmo, é a negação radical de sua recursividade totalizante, o que significaria o desmoronamento de suas estruturas.

No universo da “pura positividade”, os efeitos negativos e devastadores da continuação intensificada do modo de produção e realização deste mundo são assimilados e admitidos por justificativas e compensações assimétricas; deste modo, precarização, bombas e genocídio são propagandeados como oportunidade, democracia e civilização, e, por conseguinte, essa “grande unificação de opostos” obstrui a mudança qualitativa ao pré-condicionar a existência à aceitação dos produtos e resultados nocivos como necessários e motivadores do aprimoramento da mesma lógica que produz e retroalimenta mais opressão, espoliação e infelicidade.

A tolerância do pensamento positivo é *tolerância forçada* – forçada não por nenhuma agência terrorista, mas pelos avassaladores poder anônimo e eficiência da sociedade tecnológica. Enquanto tal, permeiam a consciência geral – e a consciência da crítica. A *absorção do negativo pelo positivo* é validada na experiência diária, a qual ofusca a distinção entre *aparência racional e realidade irracional*.<sup>169</sup>

Marcuse dá três exemplos da “harmonização” dos opostos na experiência da vida cotidiana, nos quais “a tensão entre aparência e realidade dissolve-se e ambas

<sup>169</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 226. (grifo meu)

Voltarei à questão da tolerância no capítulo 3 desta tese, e à questão do pensamento positivo no capítulo 2.

se fundem em um sentimento prazeroso”<sup>170</sup>, toda a irracionalidade sendo justificada por uma ideia de progresso em que o presente é ontologicamente melhor do que o passado, sejam eles quais forem. Os exemplos de Marcuse são ainda perfeitamente válidos. Primeiro: a compra, a aparência, a comodidade, e a sensação de dirigir um automóvel novo são prazerosas, mas as características mais atraentes deterioram-se fácil e rapidamente; o custo, o tamanho, a compleição e a utilidade do objeto são desproporcionais aos benefícios fugazes; e o desprazer e a percepção da negatividade de toda a lógica que faz, vende e consome esse tipo de objeto são abafados em vistas de que as empresas precisam funcionar e apenas funcionam desse jeito – sem contar o fato já mencionado de que “é melhor do que antes”, sem que haja espaço para se perguntar a partir de qual situação particular universaliza-se esse juízo. Os dois exemplos seguintes seguem a mesma lógica. A experiência prazerosa de passear em um parque ou reserva ambiental não apenas não é abalada pelas poluição e destruição que circundam esses locais, como também as justifica, ao esquecer que a necessidade de áreas de proteção vem da destruição geral que a sociedade industrial avançada causa à biosfera. E finalmente: o transporte público na hora do rush, cheio de pessoas cansadas, infelizes e raivosas, que continuam dia após dia na mesma rotina, aparentemente incapacitadas para imaginar um mundo diferente e uma vida melhor, pois “as coisas são como são”.

O pensamento crítico esforça-se para definir o caráter irracional da racionalidade estabelecida (cada vez mais óbvio) e para definir as tendências que motivam essa racionalidade a gerar a sua própria transformação. “Sua própria” porque, como totalidade histórica, desenvolveu forças e capacidades as quais elas mesmas tornam-se projetos para além da totalidade estabelecida. São possibilidades do avanço da racionalidade tecnológica e, enquanto tal, envolvem o todo da sociedade. A transformação tecnológica é ao mesmo tempo transformação política, mas a mudança política se tornaria mudança social qualitativa apenas na medida em que alterasse a direção do progresso técnico – isto é, desenvolvesse uma *nova tecnologia*. Pois a tecnologia estabelecida tornou-se um instrumento de política destrutiva.<sup>171</sup>

A crítica ‘desparalisada’ elabora a irracionalidade hegemônica e aponta caminhos de transformação que possam romper com a totalidade estabelecida a

<sup>170</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 226.

<sup>171</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 227.

partir da própria tecnologia que a sustenta. Esta ruptura realiza-se como transformação política e mudança social qualitativa porque é a própria mudança na compreensão e na direção do *progresso*, é a invenção de uma *nova tecnologia*, inteiramente outra, orientada para a vida e o melhor viver de todos, diferentemente da *tecnologia atual*, que organiza a sociedade para a destruição da vida e a otimização da espoliação generalizada. “Tal mudança qualitativa seria a transição para um estágio mais alto de civilização se a técnica fosse concebida e utilizada para a pacificação da luta pela existência.”<sup>172</sup> Essa *nova* direção do progresso é, necessariamente, “a catástrofe da direção estabelecida”, não é uma evolução quantitativa, mas uma “transformação catastrófica, a emergência de uma nova ideia de Razão, teórica e prática”<sup>173</sup>. Marcuse vai, então, procurar em *The Function of Reason* (1929), de Whitehead, uma “nova ideia de Razão”.

Whitehead identifica duas tendências no curso da História: a decadência da natureza física de indivíduos ou organismos específicos; e a renovação cíclica da natureza e a evolução biológica. A Razão é pensada em relação a essas duas tendências opostas e definida como “a autodisciplina do elemento originativo na história”<sup>174</sup>. A reflexão sobre a função da Razão parte de uma hipótese importante para o argumento de Marcuse em “A catástrofe da libertação”: “*A função da razão é promover a arte da vida*”<sup>175</sup>. Promover a vida é algo completamente distinto de persistir ou da extensão da duração no tempo, pois, para Whitehead, “a arte da persistência é estar morto. Apenas coisas inorgânicas persistem por longos períodos temporais.”<sup>176</sup> Organismos vivos interagem com o ambiente transformando-o e adaptando-se a ele, “as mais altas formas de vida investem-se ativamente na modificação de seu ambiente. No caso da humanidade, esse ataque ativo ao ambiente é o fato mais proeminente em sua existência”<sup>177</sup>. A tese de Whitehead é que a interferência humana no ambiente (no mundo coisal, na “natureza”) é motivada por um impulso tripartite: “1. viver, 2. viver bem, e 3. viver melhor”, o

<sup>172</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 227.

<sup>173</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 228.

<sup>174</sup> WHITEHEAD. “Introductory Summary”, in *The Function of Reason*, s/n.

<sup>175</sup> WHITEHEAD. *The Function of Reason*, p. 4.

<sup>176</sup> WHITEHEAD. *The Function of Reason*, p. 4.

<sup>177</sup> WHITEHEAD. *The Function of Reason*, p. 8.

qual serve para Marcuse como ideia reguladora para a elaboração da sua hipótese de uma *nova ciência*, verdadeiramente racional, *política e orientada para a vida*. Se “a função da Razão é promover a arte da vida”, a *arte da vida* é definida, por Whitehead, como: “primeiro, estar vivo, segundo, estar vivo de um modo satisfatório, e, terceiro, adquirir um aumento na satisfação”<sup>178</sup>; ou seja, a Razão é a forma da intervenção humana na natureza, sua direção e a criação de seus meios, “a Razão é um fator na experiência que direciona e critica o impulso para atingir um fim realizado na imaginação, mas não de fato”<sup>179</sup>.

Para Whitehead, a Razão é a abstração de todos os processos dados dos corpos físicos, a criação de um universo teórico que, ao mesmo tempo, é ratificado e exemplificado pelos fatos do mundo; a Razão coloca-se duplamente, *acima do mundo*, como o próprio princípio de seu funcionamento, *e dentro do mundo*, como um fator que o faz ser como é: a Razão explica o mundo do qual faz parte e ativamente modifica. Deste modo, tem-se dois aspectos da Razão, teórico e prático, em operação na mente, nomeados de a Razão de Platão, que procura uma compreensão completa; e a Razão de Ulisses, que procura meios imediatos de ação. O problema posto por esta dualidade é: se a função da razão é promover a arte da vida (boa e cada vez melhor), sendo ela mesma tanto a ‘geradora’ da lógica do mundo, acessando-o como um todo ‘objetivo’, quanto agente interferente nas relações e configurações dentro desse mesmo mundo, como lidar com a contradição entre a acuidade específica da razão que “compreende o todo” e os desastres que ela pode desencadear quando tomada como regra geral para o conjunto da sociedade e dos indivíduos?

Enquanto uma questão da metodologia científica, não há dúvida de que os cientistas têm acertado. Mas temos de discriminar entre o peso dado à opinião científica na seleção de seus métodos e sua confiabilidade na formulação de juízos do entendimento. O mais leve escrutínio da história das ciências naturais mostra que a opinião científica atual é quase infalível no primeiro caso, e está invariavelmente errada no último caso. O homem com um método bom para os propósitos de seus interesses dominantes é um caso patológico com respeito a seu juízo mais amplo sobre a coordenação desse método com uma experiência mais completa. Padres e cientistas, estadistas e empresários, filósofos e matemáticos são todos parecidos a esse respeito. Todos

<sup>178</sup> WHITEHEAD. The Function of Reason, p. 8.

<sup>179</sup> WHITEHEAD. The Function of Reason, p. 8.

começamos sendo empiristas. Mas nosso empirismo está confinado aos nossos interesses imediatos.<sup>180</sup>

Na compreensão de Whitehead, o que também é importante para pensar a proposta marcuseana de *nova ciência*, a exatidão dos modos atuais puramente teóricos de organização lógica de fenômenos e coisas é diretamente proporcional às variáveis suprimidas no seu processo de aprimoramento, ou seja, depende da restrição a interesses específicos daquilo que é considerado relevante dentro de determinada abstração. “Alguns dos maiores desastres da humanidade foram produzidos pela estreiteza de homens com uma boa metodologia.”<sup>181</sup> Concomitantemente, a tecnologia tem avançado, desde o século XVIII, numa velocidade jamais vista, em aceleração progressiva, justamente, segundo Whitehead, por causa da aproximação entre teoria e prática, na qual “a razão especulativa emprestou sua atividade teórica e a razão prática emprestou suas metodologias para lidar com os vários tipos de fatos”, ambas se potencializando mutuamente. “A razão especulativa adquiriu conteúdo, material para a sua atividade teórica trabalhar, e a razão metódica adquiriu *insight* teórico transcendendo seus limites imediatos”<sup>182</sup>. Esse seria um momento propício para o “avanço em todos os valores da vida humana”. Não obstante, Whitehead entende que tal transformação precisaria de um tipo de qualificação ausente no mundo contemporâneo, o qual, contrariamente, é caracterizado pelo obscurantismo, avesso à liberdade de imaginar um outro mundo, justamente no terreno da ciência. Portanto, a razão está ainda a dever à verdadeira realização de seu potencial: “a razão emergiu como uma força notável, apareceu à guisa de inspirações esporádicas. [...] Seu caráter comum era serem portadoras de alguma novidade imaginativa, relevante e ainda assim transcendente aos modos tradicionais.”<sup>183</sup>

---

<sup>180</sup> WHITEHEAD. *The Function of Reason*, p. 11.

<sup>181</sup> WHITEHEAD. *The Function of Reason*, p. 12.

Retomando a divisão inicial feita no movimento no tempo, um decadente e outro renovador e aprimorador, Whitehead relaciona a decadência a uma forma inferior de razão que transforma bem-estar em apenas estar, isto é, piora as condições de vida ao longo do tempo, e nada faz para que a situação modifique-se. O conceito de *fadiga* nomeia a antítese da Razão, pois constitui a derrota de todo investimento em melhores estados de vida, “fadiga significa a operação de excluir o impulso para a novidade” (p.23).

<sup>182</sup> WHITEHEAD. *The Function of Reason*, p. 43.

<sup>183</sup> WHITEHEAD. *The Function of Reason*, p. 66.



Marcuse também propõe uma *nova ideia de Razão*, com potencial de transformação e de inauguração do inédito para fora do funcionamento hegemônico, na qual teoria e prática estão em relação dialética constante. Quando recorre a Whitehead e às três urgências definidoras da interferência no meio ambiente – “viver, viver bem e viver melhor” –, afirma que “a Razão está ainda a ser descoberta, reconhecida e realizada”, na medida em que, historicamente, também promoveu a repressão e destruiu as urgências mencionadas, ou pelo menos “adiou e pôs um preço exorbitantemente alto na realização desses impulsos”<sup>184</sup>. Para Marcuse, a *arte* é o “elemento de negação determinada” na tese de Whitehead sobre a função da Razão ser promover a *arte da vida*, pois “a racionalidade da dominação separou a razão da ciência da razão da arte”, a qual foi falsificada e integrada no universo da dominação<sup>185</sup>. Segundo o filósofo, no início, “a ciência continha a razão estética, o livre jogo e até a loucura da imaginação, a fantasia da transformação”, ou seja, “as possibilidades com as quais a ciência jogou eram também aquelas da libertação – de uma verdade superior”; a ligação original de ciência, arte e filosofia, partindo da necessidade de dominar uma realidade de escassez, “é a consciência da discrepância entre o real e o possível, entre a verdade autêntica e a aparente, e o esforço para compreender e dominar (*master*) essa discrepância”<sup>186</sup>.

A pergunta a fazer, então, é: se, na origem, matemática e filosofia eram igualmente reais, boas e verdadeiras, como a primeira tornou-se *ciência* enquanto a segunda permaneceu *metafísica*? Claramente, “as abstrações *científicas* entraram e provaram sua verdade na conquista e na transformação reais da natureza, enquanto as abstrações *filosóficas* não – e nem poderiam”<sup>187</sup>. A ordem da filosofia é *outra*<sup>188</sup> e pressupõe um “alto nível de libertação da labuta, da ignorância e da pobreza”,

<sup>184</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 228.

<sup>185</sup> Conforme a ideia de dessublimação repressiva.

<sup>186</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 229.

<sup>187</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 229.

<sup>188</sup> Olgária Matos, em *Os arcanos do inteiramente outro*, aludindo ao capítulo 11 (“Eros e Thanatos”) de *Eros e civilização*, escreve: “A história é massacre, a memória é sua redenção, é luta contra a morte, como *relembração* e *transcendência*.” (p. 58) Ao fluxo implacável do tempo e sua história de dominação por uma racionalidade científico-instrumental, opõe-se a memória que resgata e atualiza os potenciais libertadores e transcendentos esquecidos.

condições que eram uma possibilidade irreal e, com as progressivas predominância e eficiência dos cálculos aplicáveis imediatamente, foram encapsuladas como irrelevantes, porque não verificáveis, na empreitada de dominação de uma natureza concebida como hostil, dentro do “universo estabelecido de discurso e ação”. A metafísica tem um sentido histórico diferente das condições epistemológicas nas quais o universo da experiência possível verificável determina a verdade.

Mas, se esta é a situação, então, o caso da metafísica, e especialmente do sentido e da verdade das proposições metafísicas, é um caso histórico. Isto é, condições históricas, em vez de puramente epistemológicas, determinam a verdade, o valor cognitivo de tais proposições. Como todas as proposições que reivindicam a verdade, devem ser verificáveis; devem ficar dentro do universo da experiência possível. Este universo nunca é coextensivo ao estabelecido, apenas se estende aos limites do mundo que pode ser criado transformando o estabelecido, com os meios que este proveu ou reteve. O alcance da verificabilidade, neste sentido, cresce no curso da história. Então, as especulações sobre a Boa Vida, a Boa Sociedade, a Paz Perpétua, ficam cada vez mais realistas; no terreno tecnológico, a metafísica tende a tornar-se física. Mais ainda, se a verdade das proposições metafísicas é determinada pelo seu conteúdo histórico (i.e., na medida em que definem possibilidades históricas), então, a relação entre metafísica e ciência é estritamente histórica. Na nossa própria cultura, pelo menos, aquela parte da Lei dos Três Estágios, de Saint-Simon, é ainda tida como certa, o que estipula que o estado metafísico *precede* o estado científico da civilização. Mas esta sequência é a final? Ou a transformação científica do mundo contém sua própria transcendência metafísica?<sup>189</sup>

Marcuse localiza no método positivo (científico) de Saint-Simon e nos seus três critérios, a saber, 1. “a validação do pensamento cognitivo pela experiência dos fatos”, 2. “a orientação do pensamento cognitivo para as ciências físicas como modelo de certeza e exatidão”, e 3. “a crença de que o progresso do conhecimento depende desta orientação”<sup>190</sup>, a *absorção do pensamento pela lógica da funcionalidade*, a partir da qual o caráter negativo e opositor do pensamento, e das possibilidades transcendentais que cria, é suprimido por falta de verificabilidade imediata calculável. É mais uma camada da deformação da racionalidade individualista (predominantemente emancipatória, ainda que dialeticamente) em

<sup>189</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, pp. 229-230.

<sup>190</sup> MARCUSE. “The Triumph of Positive Thinking: One-Dimensional Philosophy”, in *One-Dimensional Man*, p. 172.

*racionalidade tecnológica*, quando o princípio hegemônico desgarrar-se de sua humanidade, apontada no artigo de 1941 sobre a tecnologia. “O pensamento Filosófico torna-se pensamento afirmativo; a crítica filosófica critica *dentro* da moldura (*framework*) social e estigmatiza noções não-positivas como mera especulação, sonhos ou fantasias.”<sup>191</sup> A mesma teoria de Saint-Simon, segundo a qual a sociedade passaria por três estágios – teológico, metafísico, científico (positivo) –, tendo a civilização ocidental branca pretensamente atingido seu ápice na instrumentalização total do mundo, avessa a qualquer transcendência, imaginada ou imprevista, ainda prevalece e intensifica-se, tendo sido normalizada como se somente nos restasse aprimorar e otimizar a administração total do mundo na forma mercadoria.

“No estágio avançado da civilização industrial, a racionalidade científica, traduzida em poder político, parece ser o fator decisivo no desenvolvimento das alternativas históricas.”<sup>192</sup> Para Marcuse, assim como já cogitara Whitehead, essa fusão tem o potencial de romper com a própria lógica que a produz e que determina um mundo repressivo, mas esta libertação não faz necessariamente parte da *marcha implacável do progresso*, pois a sociedade *positiva* entrou em modo recursivo quando transferiu para a instrumentalidade calculada (e calculável) o princípio de sua própria existência, conferindo-lhe estatuto de *nova natureza* (artificial) e extirpando a relevância *política* de toda transcendência. A identificação da *racionalidade tecnológica* com o escopo de possibilidades atuais e futuras pré-definidas para a *política* poderia “tender à sua própria negação, à promoção da *arte da vida*”? Segundo Marcuse, sim, na medida em que a racionalidade tecnocientífica tende, em princípio, à mecanização total das atividades socialmente necessárias e individualmente repressivas e, portanto, a finalização desse projeto colocaria automaticamente o limite da estrutura e do direcionamento tecnológico repressivo da civilização. Para além desse ponto, todo progresso seria *ruptura*, seria mudança *qualitativa*, caso essa mesma sociedade trouxesse à consciência o fundamento irracional que a faz persistir na reprodução intensificada da lógica da dominação.

<sup>191</sup> MARCUSE. “The Triumph of Positive Thinking: One-Dimensional Philosophy”, in *One-Dimensional Man*, p. 172.

<sup>192</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 230.

Isso abriria a possibilidade de uma realidade humana essencialmente nova – nomeadamente, a existência em tempo livre baseada nas necessidades vitais satisfeitas. Sob tais condições, o próprio projeto científico estaria livre para fins transutilitários, e livre para a “arte de viver” para além das necessidades e dos luxos da dominação. Em outras palavras, a consumação da realidade tecnológica não seria apenas o pré-requisito, mas também a razão (*rationale*) para *transcender* a realidade tecnológica.<sup>193</sup>

A ideia da ambivalência do aparato técnico é central para o argumento marcuseano desde “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”:

O progresso tecnológico possibilitaria diminuir o tempo e a energia gastos na produção das necessidades da vida, além de uma redução gradual da escassez. [...] Já sem estar preso à eficiência competitiva, o eu poderia crescer no reino da satisfação. O homem poderia encontrar-se consigo mesmo nas suas paixões.<sup>194</sup>

Assim como em Eros e civilização:

O próprio progresso da civilização sob o princípio de desempenho atingiu um nível de produtividade no qual as demandas sociais sobre a energia instintual a ser gasta em trabalho alienado poderiam ser consideravelmente reduzidas. Consequentemente, a organização repressiva continuada dos instintos parece ser necessária menos pela “luta pela existência” do que pelo interesse em prolongar essa luta – pelo interesse na dominação.<sup>195</sup>

Porém, essa ambivalência que, até então, poderia ser alocada dentro do movimento dialético da história, da ideia de progresso e de superação, em *O homem unidimensional*, e também no ensaio que o originou, “Da ontologia à tecnologia”, adquire um outro caráter e Marcuse não mais a considera apenas como fator dialético que traz a possibilidade de libertação dentro de um processo repressivo; a ambiguidade é, então, elaborada como um *paradoxo*: tanto a libertação pulsional quanto a libertação da sociedade e da natureza (da qual humanos participam) só são realmente possíveis *depois* do arco civilizacional passado pela humanidade, possibilidade esta que se baseia nas conquistas da ciência e da técnica, nos meios para diminuir a escassez e proteger do infortúnio; contudo, além de empreender a

<sup>193</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 231.

<sup>194</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 103.

<sup>195</sup> MARCUSE. *Eros and civilization*, pp. 129-130.

destruição das condições físicas<sup>196</sup> vitais do planeta – o ecocídio, a direção do progresso que conduziu a civilização ao tecnocapitalismo virtualizado, ou mesmo ao mundo da Guerra Fria de quando Marcuse desenvolveu a tese da *unidimensionalização*, onde essas tendências já eram evidentes, tanto quanto sua persistência na aceleração da intensificação, não parece trazer em si mesma a possibilidade da libertação, mas sim do extermínio de qualquer vestígio de civilização humana racional e *livre*; ou seja, a direção atual do progresso é a própria supressão das diferenças, da transcendência, e da ideia de liberdade. Dito de outra forma, a sociedade (e os indivíduos) precisa da técnica como meio para amenizar a labuta pela sobrevivência, mas, por sua vez, a técnica é ela mesma política e abre o espectro de ação e de repressão possíveis; logo, a técnica, enquanto forma da cultura, não pode ser hipostasiada como racionalidade tecnológica, sob a pena de tornar-se autodestrutiva (destruidora da possibilidade mesma da vida enquanto transformação). Por exemplo, com algoritmos de monitoramento digital robotizado, é possível controlar e reprimir ações de modo muito mais amplo, preciso e eficiente do que antes de existirem, ou seja, é uma tecnologia que facilita a totalização de práticas intimidatórias e a ascensão de governos autoritários e fascistas. Se seu direcionamento atual é a destruição de toda a vida não adequada e não codificada dentro da *tecno-logia* da dominação, sua realização plena não é a superação de si, mas a cessação da vida (enquanto estado necessariamente constituído de diferença). Portanto, o dilema posto é: a sociedade industrial avançada atingiu um estágio de desenvolvimento técnico provedor da base material *necessária* para a *mudança qualitativa* de seu modo de produção, de convivência e de realização, mas essa mesma base tecnocientífica precisa ser *transformada* em *outra*.

A hipótese da *nova ciência* é apresentada a partir da argumentação de que, na medida em que os indivíduos são liberados das atividades mais penosas necessárias para a sobrevivência, o tempo livre não alienado possibilitaria e validaria a imaginação de uma vida melhor em um mundo comum compartilhado, partindo de um contexto de satisfação, não mais de escassez e sofrimento, cuja

---

<sup>196</sup> Um exemplo é a recente pesquisa mostrando a ultrapassagem dos limites planetários para a manutenção do equilíbrio terrestre em relação à produção de químicos sintéticos (incluindo o plástico), aumentada em cinquenta vezes desde 1950. <<https://www.stockholmresilience.org/research/research-news/2022-01-18-safe-planetary-boundary-for-pollutants-including-plastics-exceeded-say-researchers.html>>

superação contrariaria qualquer conceito de natureza humana fixo e nestes (escassez e sofrimento) fundamentado. Deste modo, a relação tradicional entre ciência e metafísica seria revertida. Ideias de uma outra realidade, para além da exatidão e dos comportamentos padronizados, poderiam ser os novos projetos materializáveis em um mundo transformado, onde “os conceitos científicos poderiam projetar e definir as realidades possíveis de uma existência livre e pacificada”. Isto significaria uma *transformação radical* da própria racionalidade hegemônica, ainda submissa a critérios repressivos de existência. Seria uma *nova ideia de ciência* e de *Razão*. Tem-se, então, uma situação limítrofe de tensionamento máximo (o paradoxo<sup>197</sup> já mencionado) em que, para progredir, a tecnologia precisa transformar-se em *nova tecnologia* e, para chegar ao ponto no qual progresso é *mudança radical*, precisa cumprir as funções da tecnologia instrumental hegemônica da sociedade repressiva. “Se a consumação do projeto tecnológico envolve uma ruptura com a racionalidade tecnológica prevalente, a ruptura por sua vez depende da continuação da existência da base técnica mesma.”<sup>198</sup> A base técnica que auxiliou e possibilitou a conquista progressiva da escassez é, segundo Marcuse, “a base mesma de todas as formas de liberdade humana”, a qual deve ser *reconstruída com a orientação a diferentes fins*. Novamente, aqui, como no artigo de 1941, Marcuse distingue a racionalidade tecnológica, que completaria seu ‘ciclo’ ao colaborar para sua própria extinção e ruptura, e a base técnica, que continuaria existindo para possibilitar a liberação do indivíduo da labuta em atividades socialmente necessárias, porém refeita sob uma *nova tecnologia com diferentes fins*<sup>199</sup>. Uma *nova tecnologia com diferentes fins*

<sup>197</sup> “De todo modo, o nascimento de uma nova tecnologia parece ser concebido somente no outro lado de um limiar caracterizado pela pacificação da existência, a transformação da consciência e a clarificação de necessidades não-alienadas. Entretanto, é precisamente a sociedade tecnológica enquanto uma estrutura de dominação que, segundo Marcuse, impede o movimento em direção a esse limiar.” OFFE, C. “Technology and One-Dimensionality: A Version of the Technocracy Thesis?”, in Marcuse, *Critical Theory and the Promise of utopia*, p. 217.

<sup>198</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 231.

<sup>199</sup> “A crítica à razão das Luzes é o melhor serviço que a Razão pode prestar à razão que se alienou de toda significação espiritual em seus procedimentos e conquista da natureza. Adorno e Horkheimer, Marcuse e Benjamin consideram que só há progresso científico se a seus desenvolvimentos corresponder aperfeiçoamento humano, reconciliando epistemologia e ética, política e bem-viver, arte e vida, pois ciência e guerra, economia predatória da natureza e multidoes consideradas supérfluas se instalaram no vazio dos valores ético-estéticos da modernidade – o que engendra a ‘frieza burguesa’ e o ressentimento dos que são ofendidos e humilhados. Já que existe um ‘estado de exceção em permanência’ na contemporaneidade – as guerras tecnológicas desrealizantes – é por haver um ‘estado de exceção no interior das almas’ – em estado de guerra

não é a mesma tecnologia com valores espirituais revividos e acoplados, é uma tecnologia que, em si mesma, rompeu com a lógica da dominação e, em vez de orientar-se pela eficiência e pela competição, promove a lógica do bem comum fundamentada em um *novo princípio de realidade não-repressivo*.

Enfatizei que isso não significa o renascimento de “valores”, espirituais ou outros, que deverão complementar a transformação científica e tecnológica do homem e da natureza. Pelo contrário, a realização histórica da ciência e da tecnologia tornou possível a *tradução de valores em tarefas técnicas* – a materialização de valores. Consequentemente, o que está em jogo é a redefinição de valores em *termos técnicos*, como elementos do processo tecnológico. Os novos fins, enquanto fins técnicos, operariam no projeto e na construção da maquinaria, e não apenas em sua utilização. Além disso, os novos fins poderiam se afirmar até na construção de hipóteses científicas – na teoria pura científica. Da quantificação de qualidades secundárias, a ciência procederia à quantificação de valores.<sup>200</sup>

Chama a atenção a proposta de uma *tradução dos valores em termos técnicos*, de sua *quantificação*, na medida em que quantificar *qualidades* está no cerne do problema da unidimensionalização da existência, o que acentua o paradoxo já posto. Marcuse exemplifica a ideia:

Por exemplo, o que é calculável é o mínimo de trabalho com o qual, e em qual medida, as necessidades vitais de todos os membros da sociedade poderiam ser satisfeitas [...] quantificável é a distância possível entre a liberdade e a necessidade. Ou, calculável é o nível no qual, sob as mesmas circunstâncias, poderia ser provida assistência aos doentes, enfermos e idosos – isto é, *quantificável é a redução possível da ansiedade, a liberdade possível do medo*.<sup>201</sup>

Esclarece-se, portanto, que a “tradução” e a “quantificação” dos valores dizem respeito ao uso das ferramentas da razão instrumental, suas capacidades de planejamento e projeção, para facilitar o acolhimento da vida, para entender e concretizar as soluções já possíveis para sofrimentos e infortúnios sob os quais vive (desnecessariamente) grande parte da população mundial. Não é um modo de

---

com ‘inimigos’ a serem eliminados. O inimigo é sempre o Outro pejorativo, o não-idêntico, o dessemelhante, o bode-expiatório do mal-estar da civilização.” MATOS, Olgária. “Ciência: da natureza desencantada ao reencantamento do mundo”, in *Discretas esperanças – Reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*, pp. 98-99.

<sup>200</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, pp. 231-232.

<sup>201</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 232.

viabilizar a plena fruição desmedida e imediata de tudo o que é produzido, tampouco é a paralisação de qualquer produção racionalizada; é, sim, a experiência mesma da ciência e do fazer científico, de seu poder mediador, enquanto uma interferência libertadora – da humanidade e da própria natureza. A tradução de valores orientados para a vida na ciência, para muito além da utilidade de objetos técnicos, transformaria o projeto civilizacional como um todo e também a sua materialização. A *nova ciência* quantificaria a *liberdade possível para todos* e o bem comum das singularidades viventes seria o critério de verdade. Marcuse considera que os obstáculos para essa transformação são políticos e dizem respeito à fusão da subjetividade com a força cega da racionalidade tecnológica eficiente (e totalitária). Contudo, “a abstração científica das causas finais torna-se obsoleta nos próprios termos da ciência”. A tecnociência pretensamente “neutra”, irresponsável para com os fins, faz parte de uma “fase histórica” que já produz os meios para a sua superação; portanto, a reprodução e a inovação do mesmo, em infinitas e irrestritas formas, sob o pretexto de “conhecer e inventar”, deixou de ser racional quando, em vez de aumentar as chances de melhorar as condições de vida, aliviar a dor e diminuir a escassez, passou a ser um complexo global de protocolos autorreferidos desumanizados e artefatos programadamente obsoletos, um complexo de dominação total. Para Marcuse, a *nova ciência* acolheria “ideias metafísicas de libertação” como seu próprio objeto e, para tanto, a ciência tem a tarefa de “*reconhecer* a consciência científica como consciência *política*, e o empreendimento científico como empreendimento *político*”<sup>202</sup>. Assim, os valores seriam transformados em necessidades e as causas finais em possibilidades técnicas; seria “um novo estágio na conquista das forças opressivas, indomadas, na sociedade como na natureza”, “um ato de *libertação*.”

É importante notar que a ciência não *passaria a ser* política, mas, sim, *reconheceria* a consciência científica como política, ou seja, a ciência, enquanto modo de ‘conhecer’, organizar e interferir na natureza (e produzir cultura), já é sempre política, embora não se reconheça como tal e reivindique “neutralidade”, a qual, por sua vez, funciona exatamente para obnubilar seu caráter agressivamente político (e paralisar a crítica). Na hipótese de Marcuse, a ciência consciente de sua

---

<sup>202</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 233.



dimensão política promoveria um salto *qualitativo*, seria “a construção, o desenvolvimento e a utilização de recursos (materiais e intelectuais) *livres* de todos os interesses *particulares* que impedem a satisfação de necessidades humanas e a evolução das faculdades humanas”<sup>203</sup>.

A tecnologia, então, pode prover a correção histórica da identificação *prematura* de Razão e Liberdade, segundo a qual o homem pode tornar-se e permanecer livre no progresso de autoperpetuar a produtividade na base da *opressão*. Na medida em que a tecnologia desenvolveu-se nesta base, a correção *não* pode ser o resultado do progresso técnico *per se*. Isto envolve uma reversão *política*.<sup>204</sup>

A tecnologia é fruto da identificação *prematura* entre razão e liberdade, da razão fundada em um *princípio de realidade repressivo*, de onde extrai sua lógica interna de funcionamento e progressão. Logo, o *reencontro inédito* de razão e liberdade parte da base repressiva para rompê-la, impulsiona-se pela eficiência tecnológica para mostrar a sua obsolescência e promover a sua transformação para uma *base política libertadora*. Marcuse identifica na sociedade industrial avançada a capacidade instrumental para “transformar o metafísico em físico”, contudo, essa capacidade é ainda usada para *suprimir* a dimensão metafísica e reduzi-la a um substitutivo protocolado e categorizado dentro da lógica de reforço e reprodução da dominação. Os exemplos do autor são emblemáticos na existência de “engenheiros da alma”, “enquadradores de cabeça” (*head shrinkers*, psiquiatras, psicoterapeutas, especialistas em adequar a mente e o psiquismo às normas estabelecidas), “gerenciamento científico”, “ciência do consumo”, formas diversificadas de “racionalização do irracional”, de “denegação da cultura idealista”<sup>205</sup>. Ou seja, a capacidade instrumental para “transformar o metafísico em físico” materializa-se, ainda, sob a lógica positiva da dominação, de modo invertido, absorvendo todo o domínio do incalculável, que inaugura suas próprias formas, ao espectro de possibilidades previstas e seguramente inócuas, assim como, na escala da sociedade, reduz os aspectos qualitativos do ser humano a gráficos, estatísticas, projeções e procedimentos massificados. Novamente, explicita-se a situação paradoxal da sociedade, do indivíduo, dos seres vivos e suas

<sup>203</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 234.

<sup>204</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 234. (grifo meu)

<sup>205</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 234.

comunidades contemporâneos: a racionalidade que produz os meios para a sua libertação retroalimenta-se, simultaneamente, da dominação ideológica para a manutenção da ordem repressiva. “A sociedade racional subverte a ideia de Razão.”<sup>206</sup>

A proposta marcuseana de “tradução dos valores em necessidades” dá-se em duas vias simultâneas: na “satisfação material (materialização da liberdade)” e no “livre desenvolvimento das necessidades na base da satisfação (sublimação não-repressiva)”<sup>207</sup>. Portanto, os valores tornados necessidades mobilizam a razão para viabilizar e prolongar a satisfação de todos, livres de interesses privados socialmente nocivos, pois, quando *a base da necessidade deixa de ser a escassez e transforma-se em satisfação*, todo o interesse em desigualdades econômicas e materiais é esvaziado de qualquer sentido; as qualidades expressam valor *qualitativo* e as quantidades deixam de determinar distinções quando as diferenças humanas já não mais se configuram entre os que têm ou não acesso aos meios básicos de satisfação ou em qual grau.

Neste processo, a relação entre as faculdades materiais e intelectuais passa por uma mudança fundamental. O livre jogo de pensamento e imaginação assume uma função racional e direcionada para a realização de uma existência pacificada de homem e natureza. E as ideias de justiça, liberdade e humanidade, então, obtêm sua verdade e boa consciência no único solo no qual poderiam ter verdade e consciência – a satisfação das necessidades materiais do homem, a organização racional do reino da necessidade.<sup>208</sup>

Marcuse adverte que o *potencial* da tecnologia para se tornar libertadora não deve ser tomado como garantia de libertação, tampouco se deve cair no “fetichismo tecnológico”, na tecnofilia mítica, em “ideias da futura onipotência do homem tecnológico, de um ‘Eros tecnológico’”<sup>209</sup>, em uma crítica que poderia servir, *avant*

<sup>206</sup> MARCUSE. “From Negative to Positive Thinking: Technological Rationality and the Logic of Domination”, in *One-Dimensional Man*, p. 167.

<sup>207</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 234.

<sup>208</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, pp. 234-235.

<sup>209</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 235.

la lettre, a propostas aceleracionistas<sup>210</sup> e transumanistas<sup>211</sup>. Para o filósofo, “a técnica, como universo de instrumentalidades, pode aumentar a fraqueza bem como

<sup>210</sup> Aceleracionistas advogam a intensificação da tecnologia computacional e da eficiência globalizante capitalista, para realizar suas máximas potencialidades ou para esgotar todos os seus mecanismos. É a favor da fusão de homens e digitalidades, da desregulamentação, e da diminuição do tamanho dos governos e estados. É, em sua origem, contra o conservadorismo, o socialismo tradicional, a social-democracia, o nacionalismo, o protecionismo, e qualquer ideologia direcionada para reverter ou amenizar os efeitos disruptivos das inovações e da ordem postas pela abrangência tecnológica. Conforme Robin MacKay e Armen Avanessian, em *#Accelerate#: The Accelerationist Reader* (Urbanomic/Sequence Press, 2014, p. 4.), “O aceleracionismo é uma heresia política: a insistência de que a única resposta política radical ao capitalismo não é protestar, nem promover rompimento, nem criticar, tampouco esperar sua falência pelas suas próprias contradições, mas sim acelerar suas tendências de desenraizamento, alienação, decodificação e abstração. O termo foi introduzido na teoria política para designar um certo pensamento filosófico alinhado nihilisticamente com os excessos da cultura capitalista (ou anticultura), materializados em escritos que buscavam uma imanência nesse processo de alienação. O caráter desconfortável desse impulso, entre subversão e aquiescência, entre análise realista e exacerbação poética, fez do aceleracionismo uma teoria fortemente contestada.”

O aceleracionismo começou a se delinear no começo dos anos 1990 com o trabalho de Nick Land, na época professor da Universidade de Warwick, em aulas tidas como visionárias, a partir de leituras de Deleuze e Guattari (*O Anti-Édipo*) e Lyotard (*Economia Libidinal*), a despeito das reconsiderações feitas posteriormente pelos autores das referidas obras. Land articulou um pensamento que defendia um capitalismo cru, livre das amarras ditas indulgentes e sentimentais da política, fortemente direcionado para a desordem num fluxo de morte orientado para o colapso. O movimento de Warwick tomou forma com a chegada de outros pensadores radicais como Iain Hamilton Grant, Sadie Plant, Mark Fisher e Robin MacKay e com a criação do CCRU (Cybernetic Culture Research Unit), em 1995. Contrários ao utopismo comportado dos anos 1990, previam e desejavam um futuro sombrio e caótico, com declarado interesse em cinema, mercados, vida inorgânica, feminismo, complexidade, simulação, sexo, telecomunicações, virtualidade, multimídia e guerra. Em 1998, Land abandonou a academia formal, apesar de continuar publicando até hoje. Suas ideias progressivamente afinadas ao neoliberalismo mais abertamente violento (em detrimento de valores humanos) fizeram com que se criassem divergências dentro do grupo oriundo da mesma escola. Na última década, Land foi tido como guru do movimento de ultradireita autodenominado neorreacionário (NRx), que defende a substituição da democracia burocrática de Estado por organizações fragmentadas de cidades autoritárias, como reinos medievais. Escreveu, em 2013, um dos textos fundacionais da neorreação, chamado “The Dark Enlightenment” (Acessível em <<https://www.thedarkenlightenment.com/the-dark-enlightenment-by-nick-land/>>). O nome aceleracionismo voltou a ser regularmente usado em 2010, quando Benjamin Noys, resgatou-o do romance *Lord of Light* (1967), de Robert Zelazny. Noys, crítico mordaz do aceleracionismo, publicou, em 2014, *Malign Velocities - Accelerationism & Capitalism*, em que organiza as objeções que fazia, desde a década de 1990, ao trabalho do grupo proveniente do CCRU, e mais especificamente de Nick Land. Depois da crise de 2008, o pensamento aceleracionista tem sido endossado por autores como o britânico Steve Goodman, entusiasta que afirma estarmos numa realidade dominada pelo que define como tríade aceleracionista: guerra, capitalismo e inteligência artificial emergente; e Steven Shaviro, que considera sermos todos aceleracionistas atualmente, querendo ou não. Muito do aceleracionismo atual volta-se para a relação simbiótica do humano com aparelhos tecnológicos (digitais e conectados em rede), o apagamento dos limites entre fato e ficção, a hegemonia do mercado financeiro global, o torpor dominante do fascínio pela rapidez da vida contemporânea, e temas afins.

<sup>211</sup> “O transumanismo é um movimento pouco definido que se desenvolveu gradativamente nas últimas duas décadas e pode ser considerado um resultado do humanismo secular e do Iluminismo. Ele sustenta que a natureza humana atual é aperfeiçoável pelo uso das ciências aplicadas e outros métodos racionais com o potencial de viabilizar a melhoria da saúde humana, o aumento das capacidades intelectual e física, e também nos dar maior controle sobre nossos próprios estado mental e humor. As tecnologias mobilizadas incluem não apenas as atuais, como engenharia genética e tecnologia da informação, mas também futuros desenvolvimentos previstos, tais como,

o poder do homem”<sup>212</sup>; não pelo uso que se faz dela, pois *não é neutra*, mas porque a mera existência de um universo de instrumentalidades não garante automaticamente aumento de poder ao ser humano. A compreensão de que o aparato técnico e a racionalidade que o realiza como racional podem promover a opressão e o enfraquecimento humano subjaz a toda a ideia frankfurtiana de dominação e controle. “No presente estágio, ele [o homem] é talvez mais impotente ante o seu próprio aparato do que jamais fora.”<sup>213</sup> Note-se que, deste modo, a questão da tecnologia enquanto *política* não se resume ao ‘agente’ controlador do aparato, se alguns poucos capitalistas com interesses exclusivamente privados ou se um estado burocrático e centralizado forte, pois ambas as posições são derivadas da mesma racionalidade tecnológica opressora e destrutiva.

“*Pacificação da existência* não sugere uma acumulação de poder, mas antes o oposto.”<sup>214</sup> Marcuse mostra que “a reconstrução da base material da sociedade em vista da pacificação pode envolver uma *redução* qualitativa, assim como quantitativa, do poder, de modo que se crie o espaço e o tempo para o desenvolvimento da produtividade sob incentivos autodeterminados”<sup>215</sup>. A compreensão do que é pacificação da existência e de seus objetivos decorrentes determina o que é tido como racional dentro do mundo técnico e, portanto, “altera a relação entre a tecnologia e o seu objeto primário, a Natureza”<sup>216</sup>, a qual foi caracterizada pela civilização como “o objeto oposto ao desenvolvimento do sujeito”. Dentro desta oposição marcada, a “pacificação pressupõe a dominação (*mastery*) da Natureza”, podendo dar-se de duas formas: repressiva ou libertadora (“redução da miséria, da violência e da crueldade”). A História da existência humana, vista como o confronto com as adversidades da Natureza mediado pela técnica, modifica o ambiente, a matéria e a vida terrena, implica-se e imbrica-se nos processos fundamentais do planeta e torna a própria Natureza histórica. “No

---

realidade virtual de imersão total, nanotecnologia de máquina, e inteligência artificial.” (BOSTROM. “In Defense of Posthuman Dignity”, in *Transhumanism and its Critics*, org. HANSELL and GRASSIE, Philadelphia: Metanexus Institute, 2011, p. 55.)

<sup>212</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 235.

<sup>213</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 235.

<sup>214</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 235.

<sup>215</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, pp. 235-236.

<sup>216</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 236.

processo da civilização, a Natureza deixa de ser mera Natureza na medida em que a luta das forças cegas é compreendida e dominada à luz da liberdade.”<sup>217</sup>

### 1.6. *Necessidades repressivas: a base material da dominação*

Marcuse descreve uma sociedade que, em seu estágio avançado, ao invés de *amadurecer* e racionalmente desencadear um processo de transformação radical de suas bases excessivamente repressivas, entrou em estado *recursivamente regressivo* de “idiotização, perpetuação da labuta, e promoção da frustração”<sup>218</sup>. A racionalidade tecnológica da administração total automatiza os comportamentos, precariza o trabalho e homogeneíza os desejos, desta forma, absorve toda a oposição, camufla as contradições e enreda indivíduos, produtividade e coordenação global em um processo autorreferente sem saídas visíveis ou fáceis. A libertação do modo de produção capitalista e, mais profundamente, da racionalidade tecnológica hegemônica que o valida, não traria pobreza nem retrocesso, como propaga a ideologia contrarrevolucionária; seria, pelo contrário, a oportunidade de acabar com o desperdício e redistribuir de modo justo os recursos, interromper a mobilização intermitente dos desempenhos exigidos, para, finalmente, reduzir “a necessidade social de denegar as satisfações próprias do indivíduo”<sup>219</sup>.

Se a libertação é a catástrofe da sociedade estabelecida, a *dessublimação repressiva*<sup>220</sup>, a liberação de gratificações secundárias imediatas, é a catástrofe da catástrofe da libertação. “Sob o comando de um todo repressivo, liberação (*liberty*) pode tornar-se um poderoso instrumento de dominação.”<sup>221</sup> Toda a lógica das

<sup>217</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 236.

Marcuse recorre ao conceito de liberdade em Hegel, o qual pressupõe autoconsciência, para dizer que a Natureza realiza-se enquanto tal apenas para a razão livre que a compreende e, deste modo, sua negatividade (que quer ser) é superada quando transformada pelo homem e libertada enquanto Espírito (*Geist*).

<sup>218</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 242.

<sup>219</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 242.

<sup>220</sup> Voltarei ao conceito de dessublimação repressiva no capítulo 2.

<sup>221</sup> MARCUSE. “The New Forms of Control” in *One-Dimensional Man*, p. 7.

relações sociais e humanas repele as verdadeiras qualidades de uma existência pacífica, das quais, segundo Marcuse, fazem parte:

[...] a recusa de toda resiliência, aglomeração (*togetherness*) e agressividade; desobediência à tirania da maioria; assumir o medo e a fraqueza (a reação mais racional a esta sociedade!); a inteligência sensível enojada diante daquilo que está sendo perpetrado; o compromisso com ações frágeis e ridicularizadas de protesto e de recusa.<sup>222</sup>

As ações opositivas descritas acima, para a imensa maioria das pessoas, notadamente na periferia do capitalismo, no sul global, são impedidas de antemão pela labuta diária exaustiva exigida para a obtenção do mínimo para uma sobrevivência ainda indigna; pois a rebelião do espírito e a pacificação da existência devem ser precedidas por um redirecionamento da energia: “Para além do reino pessoal, autodeterminação pressupõe energia livre disponível, a qual não é gasta com trabalho material e intelectual superimposto.”<sup>223</sup> Mesmo nas sociedades superdesenvolvidas, onde a dominação é mais profunda e (um pouco) menos visível (superficialmente), onde talvez fosse mais fácil ter meios e tempo para recalibrar pulsões e reposicionar comportamentos, as formas de controle são constantemente renovadas e aprimoradas.

Toda libertação depende da consciência da servidão, e a emergência dessa consciência é sempre dificultada pela predominância de necessidades e satisfações que, em grande medida, tornaram-se próprias dos indivíduos. O processo sempre substitui um sistema de pré-condicionamento por outro; o fim último (*optimal goal*) é a substituição das falsas necessidades por verdadeiras, o abandono da satisfação repressiva.<sup>224</sup>

Escrevendo a partir dos Estados Unidos no começo da década de 1960, onde a sociedade representa-se como modelo de democracia e liberdade individual, Marcuse destaca que a livre escolha aparentemente franqueada aos cidadãos não pode ser um critério absoluto para o juízo sobre a realidade da autarquia e da autonomia. Evidentemente, a possibilidade de fazer escolhas é fundamental, contudo, quando todas as opções (mesmo que sejam muitas) são adequadas à norma repressiva, a “liberdade” é apenas uma fantasia que perpetua a escravidão. O

<sup>222</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, pp. 242-243.

<sup>223</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 243.

<sup>224</sup> MARCUSE. “The New Forms of Control” in *One-Dimensional Man*, p. 7.

esforço de *O homem unidimensional* é fazer a crítica da sociedade pós-Segunda Guerra, em um momento tenso da Guerra Fria, e explicitar como as suas contradições extremas são gerenciadas e atualizadas cotidianamente frente a indivíduos que, apesar de um alto padrão de vida constantemente melhorado, e justamente por isto, mantêm-se inertes, anestesiados e até “contentes”. Em tal conjuntura, a teoria crítica não pode apresentar respostas positivas:

Tais novos modos podem ser indicados apenas em termos negativos, porque equivaleriam à negação dos modos prevalentes. Portanto, liberdade econômica significaria libertação *da (from)* economia – de ser controlado por forças e relações econômicas; libertação da batalha diária pela existência, do ter de ganhar a vida. Liberdade política significaria libertação dos indivíduos *da* política sobre a qual não têm controle. Similarmente, liberdade intelectual significaria a restauração do pensamento individual que agora é absorvido pela comunicação de massa e pela doutrinação, abolição da “opinião pública” junto com seus produtores.<sup>225</sup>

A radicalidade da transformação evocada por Marcuse, e por qualquer proposta revolucionária, é frequentemente desqualificada como utópica ou insana, o que, segundo ele, indica a “robustez das forças que previnem a sua realização”. Martin Jay, em “Ironia e dialética: o homem unidimensional e 1968”<sup>226</sup>, observa que o livro reflete o projeto teórico elaborado por Marcuse nos trinta anos anteriores, mas com um “profundo pessimismo”, baseado na constatação da impotência da crítica em uma sociedade que finge ser democrática, enquanto “tacitamente continua o totalitarismo a que se opôs ostensivamente”. Em “O fim da utopia”<sup>227</sup>, Marcuse diz:

Quando não existe a necessidade vital de eliminar o trabalho (alienado), quando, pelo contrário, existe uma necessidade de continuar e aumentar o trabalho, mesmo quando não é mais socialmente necessário; quando não existe a necessidade vital de alegria, de felicidade com uma boa consciência, mas sim a necessidade de ter de ganhar tudo em uma vida tão miserável quanto pode ser; quando essas necessidades vitais não existem ou são sufocadas por aquelas repressivas, apenas se pode esperar

<sup>225</sup> MARCUSE. “The New Forms of Control” in *One-Dimensional Man*, p. 4.

<sup>226</sup> JAY, M. “Irony and Dialectics: One-Dimensional Man and 1968”, in *Splinters in Your Eye – Frankfurt School Provocations*, Verso, 2020.

<sup>227</sup> Conferência proferida na Universidade Livre de Berlim, em julho de 1967.

que as novas possibilidades técnicas realmente se tornem novas possibilidades de repressão pela dominação.<sup>228</sup>

As possibilidades de libertação, deste modo, são repelidas pela satisfação compensatória promovida pelo aparato repressivo na forma de bens materiais supérfluos e destinados à obsolescência imediata, e na forma da *ideologia totalizante* que os acompanha e promove. “A liberação de energia dos desempenhos requeridos para sustentar a prosperidade destrutiva significa diminuir o alto padrão de servidão para poder capacitar os indivíduos a desenvolver aquela racionalidade que talvez torne possível uma existência pacificada.”<sup>229</sup> O padrão de vida prometido (e realmente entregue somente a grupos específicos e cada vez menores) pelo capitalismo avançado tecnocientífico funciona como *alto padrão de servidão e dependência*, é parte da *ideologia dessublimatória e pré-condicionante* de “necessidades” irreais e obscurece o custo humano e ecológico dos requerimentos da produção excessiva<sup>230</sup> (e destrutiva). A lógica da produção incessante massiva invade e expande-se para dentro dos mais profundos e privados espaços da vida, a alienação generalizada ocupa todas as esferas nas quais, talvez, poderia germinar um pensamento livre e independente. “À denegação da liberdade, e até da possibilidade de liberdade, corresponde a garantia de liberdades que fortalecem a repressão.”<sup>231</sup> Neste contexto de inexistência de tempo verdadeiramente livre, de impedimento do pensamento, interdita-se também a possibilidade *real* de democracia, pois as ‘decisões’ são tomadas a partir de um espectro pré-definido de possibilidades, condizentes com a manutenção do funcionamento tecnológico hegemônico, desumanizado e eliminador de diferenças qualitativas, o qual está em permanente mutação para refinar e aprimorar a dominação e o controle total das pessoas e de suas possibilidades históricas. Marcuse observa que as ‘liberdades’

<sup>228</sup> MARCUSE. “The End of Utopia”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 6, p. 252.

<sup>229</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 243.

<sup>230</sup> Recentemente, a imprensa inglesa expôs a prática sistemática de destruição de quantidades imensas de produtos novos pela empresa mais rica do planeta. “Amazon branded ‘obscene’ after investigation finds new items marked ‘destroy’”

<<https://www.guardian-series.co.uk/news/national/19387400.amazon-branded-obscene-investigation-finds-new-items-marked-destroy/>>

<sup>231</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 244-245.



garantidas pela ideologia da sociedade industrial avançada são, efetivamente, supressoras da liberdade real dentro de um mundo comum compartilhado, habitado e construído coletivamente por indivíduos livres, a qual pressuporia o respeito a limites que têm sido ostensivamente exterminados pela lógica perversa pandifundida da unidimensionalização do mundo *e da vida*. “É assustador, porque expressa o esforço legal e até organizado em *rejeitar o Outro* no seu próprio direito, em prevenir a autonomia até numa pequena, reservada esfera da existência.”<sup>232</sup> A pergunta que Marcuse coloca, portanto, evidenciada a invasão pervasiva operada pelos mecanismos contrarrevolucionários de controle social, é: ainda nos resta alguma alternativa, alguma chance de liberdade?

O alcance da autonomia demanda condições nas quais as dimensões reprimidas da experiência podem retornar à vida; sua libertação demanda a repressão das necessidades e satisfações heterônomas organizadoras da vida nesta sociedade. Quanto mais se tornam necessidades e satisfações do próprio indivíduo, mais a sua repressão parecerá uma privação total fatal. Mas, precisamente em virtude desse caráter fatal, talvez crie o pré-requisito subjetivo primário para a mudança qualitativa – nomeadamente, a *redefinição das necessidades*.<sup>233</sup>

Para Marcuse, é imprescindível que as falsas necessidades atuais produzidas ideologicamente sejam *redefinidas*, apesar da dificuldade progressiva (dada a própria natureza da dominação em curso) e da alta improbabilidade de sua realização. Ele imagina, por exemplo, o que aconteceria caso fosse interrompido o fluxo incessante de publicidades e propagandas (explícitas ou disfarçadas de entretenimento) veiculadas pelos meios de comunicação de massa; nós podemos imaginar, agora, no século XXI, o que aconteceria se a internet simplesmente se apagasse. Um evento desses seria profundamente desestabilizador de toda a estrutura social, seja de uma cidade, de um país, ou do planeta, de acordo com a área atingida; mais ainda agora do que quando Marcuse elaborou a suposição, porquanto *todos* os processos e relações – produtivos e individuais – mantenedores da organização calculada da extração de recursos e da espoliação de pessoas, das fantasias compensatórias e da restrição da libido, são gerenciados por algoritmos<sup>234</sup>

<sup>232</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 245.

<sup>233</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, p. 245.

<sup>234</sup> “Um algoritmo é uma sequência de instruções que diz ao computador o que fazer. [...] Um bit em algum lugar no computador do seu banco diz se a sua conta está deficitária ou não. Outro bit na Secretaria de Seguridade Social diz se você está vivo ou morto.” DOMINGOS, P. *The Master*

e coordenados em redes virtuais de troca de dados. Na suposição de Marcuse, tal suspensão:

[...] afundaria o indivíduo em um *vazio traumático*, no qual teria a chance de perguntar-se e pensar, de conhecer a si mesmo (ou talvez a negação de si mesmo) e a sua sociedade. Privado de seus falsos pais, líderes, amigos, e parlamentares, ele teria de aprender seu abecedário novamente. Mas as palavras e sentenças que ele formaria poderiam resultar muito diferentes, assim como suas aspirações e seus medos.<sup>235</sup>

Marcuse reconhece que tal situação poderia ser um “pesadelo insuportável”, o que revela mais um aspecto catastrófico da libertação, neste caso, na esfera da subjetividade “contentemente reprimida”, enclausurada na “consciência feliz”, conformada à sua própria submissão. As pessoas podem tolerar as mais impensáveis atrocidades, como bombas, guerras, fome, genocídio e precarização; exatamente por isso, não toleram nem mesmo a ideia de privação das satisfações secundárias e compensatórias que as oprimem e mantêm no papel de reprodutoras cegas da dominação. A interrupção das transmissões – televisivas, na época de Marcuse; da internet, atualmente – com poder de invasão e interferência na vida e no psiquismo mais privados de cada um poderia realizar o que o capitalismo, apesar de todas as suas contradições, não conseguiu: *desintegrar o sistema*. Novamente, deparamo-nos com a evidente robustez desse sistema *hegemônico*, o qual, além de refinar engrenagens de acumulação e espoliação, conferindo sobrevida sem prazo determinado a um modo de produção e de pensamento comprovadamente insustentável, intermedia de tal modo totalitário a relação do humano (ocidental ou ocidentalizado) com a sua própria existência que esse tipo de experiência (ou proposta) nem faz parte do campo de reflexão política (tampouco ética). A “criação de necessidades repressivas” é um pilar fundamental para a continuidade da sociedade tecnocapitalista; é uma questão de “base material da dominação”.

### 1.7. O que resta à crítica?

---

*Algorithm – How the quest for the ultimate learn machine will remake our world*. NY, Basic Books, 2015, p. 01.

<sup>235</sup> MARCUSE. “The Catastrophe of Liberation”, in *One-Dimensional Man*, pp. 245-246.

Na conclusão de *O homem unidimensional*, Marcuse reitera os graves riscos da configuração social tecnocientífica e, apesar de identificar (raros) processos potencialmente libertadores, não aposta realmente na sua efetivação, mantendo a esperança apenas como princípio, como ideia reguladora. O filósofo considera que “o avanço da sociedade unidimensional altera a relação entre o racional e o irracional”<sup>236</sup>, sendo a racionalidade tecnológica “fantasiosa e insana”; deste modo, cogita estar na ficção, na liberdade de expressão da dimensão estética, o lugar da racionalidade crítica; onde se pode “chamar homens e coisas pelos seus nomes – nomear aquilo que de outra forma é inominável”.

O jogo intencional com possibilidades fantásticas, a habilidade de agir com boa consciência, *contra naturam*, de experimentar com homens e coisas, de converter ilusão em realidade e ficção em verdade, testemunham até que ponto a Imaginação tornou-se um instrumento do progresso. E é, como outros nas sociedades estabelecidas, metodicamente abusado. Ao determinar o andamento e o estilo da política, o poder da imaginação excede em muito *Alice no país das maravilhas* na manipulação das palavras, tornando o sentido em não-sentido e o não-sentido em sentido.<sup>237</sup>

Para Marcuse, a faculdade da imaginação também foi reificada; “somos possuídos por nossas imagens, sofremos nossas próprias imagens”<sup>238</sup>. A cultura de massa veicula ininterruptamente grandes guerras, massacres, assassinato e crueldade, no mesmo fluxo em que exhibe vidas perfeitas, um mundo idealizado de coisas belas, em anúncios, filmes, seriados, videogames, reiterando a banalização de momentos exceptos e medidas extremas, dessensibilizando as pessoas tanto para a revolta quanto para o sonho. “Os arquétipos do horror assim como da alegria, da guerra assim como da paz, perdem seu caráter catastrófico.” Indivíduos mutilados de uma imaginação livre e verdadeiramente sensível, além de inertes frente à barbárie, quando fazem ciência, estão também impregnados desse imaginário reificado e trivializado e agem de acordo com o arranjo pulsional gerado pela lógica da dominação. “Não é a catástrofe da cultura, mas a liberação completa das suas tendências mais repressivas.”<sup>239</sup> O impacto e a relevância das ações, públicas e

<sup>236</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, p. 247.

<sup>237</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, pp. 247-248.

<sup>238</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, p. 250.

<sup>239</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, p. 250.

privadas, são deformados em relação a subjetividades “possuídas pelas imagens de dominação e morte”. A pergunta permanece:

Como os indivíduos administrados – que fizeram de sua mutilação as suas próprias liberdades e satisfações, e, portanto, reproduzem-na em uma escala alargada – podem libertar a si mesmos de si mesmos assim como de seus dominadores? Como pensar que esse círculo vicioso possa ser quebrado?<sup>240</sup>

Marcuse imagina uma racionalidade tecnológica desprovida de suas características espoliativas com o objetivo único de “planejar e desenvolver, *para todos*, os recursos disponíveis”, e considera que este é o trabalho a ser realizado por esse tipo de razão adequacional, um trabalho *técnico*, o qual pode funcionar bem com uma administração centralizada que cuide da sua manutenção. A autodeterminação individual viria somente *depois* da satisfação das necessidades vitais reais orientadas para uma existência livre e pacificada, *amorosa* – de *todos*; porquanto esta base livre e dignamente saciada é a condição de possibilidade para o início do aprendizado sobre a construção de uma existência comum, compartilhada sob um princípio de realidade libertador.

A autodeterminação será tão real quanto as massas tiverem se dissolvido em indivíduos libertados de toda a propaganda, a doutrinação, e a manipulação, capazes de saber e compreender os fatos e de avaliar as alternativas. Em outras palavras, a sociedade será tão racional e livre quanto for organizada, mantida e reproduzida por um Sujeito histórico essencialmente novo.<sup>241</sup>

Os sistemas materiais e culturais hodiernos denegam a exigência de um *novo Sujeito histórico*, de um novo sujeito livre para transformar a si mesmo e à sociedade, sua estrutura política e suas prioridades coletivas. Todo o poder do aparato age *contra* a formação de uma nova subjetividade *livre*; age também contra a compreensão de que transferir para a base coletiva da sociedade o controle da produção seria uma mudança *qualitativa*; não obstante, as subjetividades conformadas e capturadas ideologicamente são como cápsulas emanadoras da lógica geral da dominação e, por estarem a esta fundidas, absorvendo-a como vontade individual, enquanto agirem e pensarem sob o Princípio de Desempenho, a mudança qualitativa – radical – está automaticamente interditada, pois o Princípio

<sup>240</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, pp. 250-251.

<sup>241</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, p. 252.

de Desempenho é o esforço continuado e totalizante de *suprimir as diferenças* e hipostasiar o *método único*, unidimensionalizador da existência. Esta é uma sociedade que explicitamente exige uma teoria crítica que se lhe oponha, que encontre formas de elaborar “seu desenvolvimento fatal” para que a positividade do delírio tecnômano do progresso unidirecional automatizado seja visto como o que realmente é: “aumento progressivo da irracionalidade coletiva; desperdício e restrição da produtividade; expansão agressiva; ameaça de guerra; espoliação intensificada; desumanização”<sup>242</sup>. Para Marcuse, a alternativa histórica da contemporaneidade seria “a utilização planejada de recursos para a satisfação das necessidades vitais com a mínima labuta, a transformação do lazer em tempo livre, a pacificação da luta pela existência.”<sup>243</sup>

Mas os fatos e as alternativas estão aí como fragmentos que não se conectam, ou como um mundo de objetos mudos sem um sujeito, sem a prática que moveria esses objetos na nova direção. A teoria dialética não está refutada, mas não pode oferecer o remédio. Este não pode ser positivo. Para ser claro, o conceito dialético, compreendendo os fatos dados, transcende os fatos dados. Este é o próprio símbolo de sua verdade. Ele define as possibilidades históricas, até mesmo as necessidades; mas a sua realização apenas pode estar na prática que responde à teoria, e, no presente, a prática não dá essa resposta.<sup>244</sup>

Sem a perspectiva de um *novo sujeito histórico*, a crítica e o pensamento dialético são lançados em profunda desesperança, já que “as contradições não explodem por si mesmas” no curso da história. A situação descrita por Marcuse tem, de um lado, a “dominação eficiente e recompensante” da hipnose por estímulos excessivos, anestesiante e pandifundida, e, do outro, as suas conquistas, que poderiam levar “à autodeterminação e à pacificação” pelas descobertas e invenções de meios úteis para a satisfação das necessidades vitais dos indivíduos e da comunidade (humana e não-humana); uma contradição progressivamente acirrada a par e passo com os avanços tecnocientíficos. Este conflito de opostos “pode tornar-se ostensivo para além de qualquer denegação possível”. Contudo, como o movimento hegemônico avança justamente na substituição da natureza, espontaneamente contraditória e diversa, pelo método único calculado; como

<sup>242</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, p. 252.

<sup>243</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, pp. 252-253.

<sup>244</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, p. 253.

avança na reconfiguração das pulsões e das multiplicidades libidinais em compulsão dessublimatória repressiva, padronizando os indivíduos e exterminando os divergentes, “pode muito bem continuar a ser um conflito administrável e até produtivo, já que, com o crescimento da conquista tecnológica da natureza, cresce a conquista do homem pelo homem. E essa conquista reduz a liberdade, que é um *a priori* necessário para a libertação”<sup>245</sup>.

A grande fragilidade da teoria crítica dentro da situação descrita é a sua incapacidade, por definição, de apresentar propostas positivas dentro de um mundo que somente reconhece positividade, ou seja, reivindicar oposição e iluminar negatividades dentro de uma sociedade que se realiza denegando as diferenças sob a *tecnologia positivadora*, cuja operação é, primeiramente, fundir-se com a subjetividade, tornando-se imprescindível e colonizando-a como ‘matéria bruta’ – coisificada – a ser enquadrada na lógica padronizante da dominação. A grande fragilidade da teoria crítica é, portanto, ser incompatível com a realidade protocolar da subjetividade hegemônica unidimensionalizada, a qual *a priori* não reconhece negatividades e, portanto, é imune à crítica e avessa à transformação. A sociedade tecnocientífica e seus indivíduos *desejam única e avidamente* a própria repressão, em uma grande mistura de perversões – validadas pelo discurso científico de conhecimento e decodificação *ilimitados*. Há a promoção do sadismo, pela ausência de *limite* na interferência devastadora operada metodicamente contra a natureza e todas as diferenças que ela apresenta; há a insistência no masoquismo do esforço subjetivo para submeter-se *ilimitadamente* a regras desumanas e ao abuso reiterado de suas potencialidades, direcionadas para a conformação de si ao reforço e à reprodução da estrutura repressora; há o fetichismo tecnológico da administração total da sociedade na forma mercadoria, isto é, redutível a um quantificador universal. Dentro dessa lógica totalitária da racionalidade tecnológica, a única forma de pensamento livre é a consciência da dominação e da “necessidade absoluta para romper com esse todo”. Para Marcuse, mais uma fragilidade da teoria crítica, de seu caráter negativo e opositivo, nascida da exposição de contradições e da identificação das possibilidades inerentes de libertação, em um momento em que

---

<sup>245</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, p. 253.

havia forças revolucionárias ativas, aparece quando, empiricamente, não consegue encontrar tendências libertadoras no mundo unidimensionalizado.

No seu estágio mais avançado, a dominação funciona como administração, e, nas áreas superdesenvolvidas de consumo de massa, a vida administrada torna-se a boa vida do todo, em defesa da qual os opostos são unidos. Esta é a pura forma da dominação. Reciprocamente, sua negação parece ser a pura forma da negação. Todo conteúdo parece reduzido à única demanda abstrata do fim da dominação – a única exigência verdadeiramente revolucionária, e o evento que validaria as realizações da civilização industrial. Em face à sua denegação eficiente pelo sistema estabelecido, essa negação aparece na forma politicamente impotente da “recusa absoluta” – uma recusa que parece tanto mais descabida quanto mais o sistema estabelecido desenvolve a sua produtividade e alivia o fardo da vida.<sup>246</sup>

A administração total pela racionalidade tecnológica naturaliza a *denegação* da *negação* do sistema estabelecido, a qual seria o único caminho para dar sentido à história de repressão e dominação da civilização ocidental, justificada pela busca da liberdade e da potencialização da vida, e não de um método fixo único de coordenação infalível, ubíqua e eficiente. Apenas a *negação*, a *recusa absoluta* do direcionamento unívoco para o endurecimento dos mecanismos repressivos via intermediação e configuração tecnológicas das possibilidades existenciais faz sentido para uma *racionalidade histórica livre*, para sujeitos investidos libidinalmente na vida, na liberdade e na alegria. Entretanto, esta sociedade e seus sujeitos mutilados são irracionais; o investimento libidinal é pré-condicionado e precocemente encerrado por satisfações imediatas e compensatórias, as quais nem ao menos permitem que haja tempo para o cultivo e a elaboração de desejos e necessidades reais; e isto, ironicamente, em um momento provido do aparato suficiente para transformar o princípio de realidade, e seu padrão de escassez e carência, em um *princípio de liberdade*, no qual a realidade constitui-se na sublimação. Marcuse reconhece a força e o fascínio gerados pela fluidez da eficiência endêmica tecnocapitalista e cita Blanchot:

O que recusamos não é sem valor nem importância. É exatamente por isto que a recusa é necessária. Há uma razão que não aceitaremos mais, há uma aparência de sabedoria que nos causa horror, há uma oferta de acordo e de conciliação que não

<sup>246</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, p. 255.

escutaremos mais. Uma ruptura produziu-se. Fomos reduzidos a essa franqueza que não tolera mais a cumplicidade.<sup>247</sup>

O final de *O homem unidimensional* é bastante apocalíptico. Em primeiro lugar, porque a sociedade industrial avançada funciona sob a lógica totalitária da dominação e do controle, materializada na forma de oferta excessiva de gratificações secundárias imediatas. Em segundo lugar, porque “o povo” deixou de ser o “fermento da mudança social” e tornou-se o “fermento da coesão social”, massa ávida para participar e acessar melhores posições, recompensadas quantitativamente, *dentro* do sistema de dominação; assim, “o povo”, “o trabalhador”, deixou de ser fator de negatividade, potência revolucionária, quando abandonou a luta *contra a opressão* (capitalista, num mundo globalizado pelo equivalente universal, sem lastro material) e passou a “lutar” para participar da opressão, passou a desejar as suas próprias correntes. Especificamente em *O homem unidimensional*, Marcuse coloca o *lumpemproletariado*, os marginais e excluídos, no lugar de potência revolucionária<sup>248</sup>:

Entretanto, sob a base conservadora popular, está o substrato dos proscritos e marginalizados, os espoliados e perseguidos de outras raças e outras cores, os desempregados e os não-empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; suas vidas são a mais imediata e a mais real necessidade de acabar com as condições e as instituições intoleráveis. Portanto, sua oposição é revolucionária mesmo se a sua consciência não for. Sua oposição atinge o sistema de fora e, deste modo, não é desviada pelo sistema; é uma força elementar que viola as leis do jogo e, assim, revela-o como jogo viciado. Quando eles se juntarem e forem unidos para as ruas, sem armas, sem proteção, para pedir os mais primitivos direitos civis, sabem que enfrentarão cachorros, pedras, e bombas, cadeia, campos de concentração, e até a morte. Sua força está por trás de cada manifestação política pelas vítimas da lei e da ordem. O fato de que começam recusando-se a jogar o jogo pode ser o fato que marca o começo do fim de um período.<sup>249</sup>

O fim que talvez esteja pronunciado pela *recusa absoluta* dos excluídos do sistema de trabalho e recompensa em prol da ampliação e do aprimoramento da repressão e da espoliação, pela expressão crua do custo qualitativo, humano,

<sup>247</sup> BLANCHOT *apud* MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, pp. 255-256.

<sup>248</sup> No pensamento marcuseano pós-68, a potência revolucionária será alocada nos movimentos sociais: de libertação das mulheres, ecológico, estudantil, e antirracista, como veremos no próximo capítulo.

<sup>249</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, pp. 256-257.



ecológico, existencial, da manutenção desse mesmo sistema, pode ser trágico. O fim da época tecnocientífica pode ser exatamente a sua continuação perpétua, à revelia de qualquer traço de humanidade que pudesse ter restado na sua empreitada de esquecimento, planificação e repetição.

Nada indica que será um bom fim. As capacidades econômicas e técnicas das sociedades estabelecidas são suficientemente vastas para permitir ajustes e concessões aos oprimidos, e suas forças armadas suficientemente treinadas e equipadas para resolver situações de emergência. Contudo, o espectro está ali de novo, dentro e fora das fronteiras das sociedades avançadas. O paralelo histórico com os bárbaros ameaçando o império da civilização prejudica o assunto; o segundo período de barbarismo pode muito bem ser a continuação do próprio império da civilização. Mas há a chance de, neste período, os extremos históricos encontrarem-se novamente: a mais avançada consciência da humanidade e sua força mais espoliada. É apenas uma possibilidade. A teoria crítica da sociedade não possui conceitos capazes de ligar o presente a seu futuro; sem nenhuma promessa e sem sucesso, permanece negativa. Portanto, quer permanecer leal àqueles que, sem esperança, deram e dão suas vidas à Grande Recusa.<sup>250</sup>

Para Marcuse, o progresso tecnológico pode ser emancipador quando facilita a conquista da escassez e torna dispensável a eficiência competitiva, na medida em que não é mais necessário competir num meio hostil para sobreviver. “O homem poderia encontrar-se consigo mesmo nas suas paixões.”<sup>251</sup> Uma “tal Utopia não seria um estado de felicidade perene”, pois a própria natureza singular de cada um já traz em si a angústia da transitoriedade da existência; todavia, esses conflitos subjetivos podem não ser tão agressivos e violentos quanto se costuma atribuir ao “estado de natureza” e talvez essa própria concepção venha das “marcas da coerção e da privação”.

O apetite nunca é excessivo, nunca é furioso, a não ser quando deixado à míngua. [...] Todo apetite e paixão da natureza humana são bons e belos e se destinam a ser plenamente usufruídos... Suprima-se então o cativeiro existente na humanidade, suprimam-se todas as restrições convencionais que mantêm o apetite e a paixão na perpétua tentativa de escapar, como o vapor de uma caldeira superaquecida, e sua força imediatamente se tornará conservadora em vez de destruidora.<sup>252</sup>

<sup>250</sup> MARCUSE. “Conclusion”, in *One-Dimensional Man*, p. 257.

<sup>251</sup> MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 103.

<sup>252</sup> JAMES, Henry *apud* MARCUSE. “Algumas implicações...”, p. 104.

\*\*\*

Este primeiro capítulo teve o propósito de mostrar, na obra de Marcuse, a orientação para o controle total (unidimensionalização) daquilo que o autor chama de *racionalidade tecnológica* de caráter hegemônico estruturada como *tecnologia* e produtora de aparato *técnico* a ela conveniente, o que implica a perpetuação intensificada da opressão, da espoliação, e da *supressão das diferenças* que poderiam, talvez, abrir a possibilidade de *transformação radical* da sociedade e dos indivíduos para uma vida livre, pacificada e amorosa. Portanto, se a tecnociência, a racionalidade tecnológica, é a lógica capitalista hegemônica, opressora e supressora de diferenças, e, por sua vez, se os movimentos das minorias dissidentes são exatamente a expressão das diferenças oprimidas e suprimidas, essas duas esferas são radicalmente antagônicas e inconciliáveis. No próximo capítulo, vamos investigar movimentos sociais potencialmente revolucionários (especialmente ecológico e de libertação das mulheres) presentes na obra marcuseana como *locus* da oposição radical à dominação totalitária de caráter tecnocientífico.

## Capítulo 2 – Movimentos revolucionários

“Acusação: você abre portas; o que queremos saber é quais você fecha.  
(As portas que eu abro fecham-se automaticamente depois que eu passo.)”

John Cage, *Seramente vírgula!*

“Uma vez incorporado o mal, não se exige mais que se acredite nele.”

Kafka, *Aforismos*

Onze anos depois da publicação de *Eros e Civilização*, Marcuse escreveu um prefácio político para o livro, no qual atualiza compreensões e critica a ideia de que os avanços tecnológicos levariam à libertação dos indivíduos e à ruptura com a produtividade destrutiva, classificando-a como “um pensamento otimista, eufemístico, até positivo”<sup>253</sup>. Ele explica que seu otimismo vinha da assunção de que, como os meios necessários para acabar com a escassez já existiam, a sociedade seguiria um processo (verdadeiramente) racional e mudaria a sua configuração para enfraquecer os mecanismos de dominação; no entanto, reconhece ter desconsiderado o simultâneo recrudescimento da racionalidade obsoleta repressiva em novas e mais eficientes formas de controle social, isto é, o próprio sistema gerador das condições para a pacificação da existência inibiu a “vontade” de sua realização (tese sobre a ideologia das sociedades industriais avançadas desenvolvida em *O homem unidimensional*). As sociedades afluentes viabilizam um amplo espectro dessublimatório para a descarga imediata de energias sexuais e agressivas que funcionam como compensação para a normalização e a intensificação dos projetos de guerra e morte de seus governos e grupos de poder. “Como o inconsciente, cujo poder destrutivo tão bem representam, estão fora do bem e do mal, e o princípio de contradição não existe em sua lógica.”<sup>254</sup>

A mesma sociedade que provê as “maravilhas tecnológicas” é aquela que destrói ecossistemas para extrair recursos e aumentar a produtividade. A liberdade é reduzida a *liberdade de consumo* e deve ser conquistada em dinheiro, na forma-mercadoria, dentro de um ciclo dependente de obsolescência programada, desperdício, desmatamento, poluição, e opressão violenta (também como pauperização, precarização e extermínio) de minorias dissidentes e de países

---

<sup>253</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, p. xi.

<sup>254</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, p. xii.

historicamente colonizados e privados de soberania efetiva. As necessidades instintuais dos indivíduos são cientificamente gerenciadas para permanecerem voltadas para os objetos do desejo produzidos e propagandeados pelo tecnocapitalismo e sua indústria cultural; o ódio aos inimigos escolhidos e ampliados encontra a catarse de sua agressividade na validação das guerras (internas e externas); as democracias de massa criam um cenário de participação popular nas instâncias de poder via eleições, mas o acesso real é permeado de mediações e impedimentos de classe, raça, gênero e projeto político. Esta sociedade celebra suas conquistas e avanços tecnocientíficos como símbolos de progresso e desenvolvimento; porém, negligencia as consequências de seus feitos, desconsidera a responsabilidade de seus atos, e esquece de se perguntar a que se referem ‘progresso e desenvolvimento’. Dentro da mesma lógica investigada no capítulo 1 desta tese, na qual a racionalidade tecnológica aprimora-se com o objetivo de conservar a si mesma por critérios de eficiência quantificáveis, funciona também o arranjo político da sociedade (e do psiquismo individual) e seu modo de produção capitalista, que não têm como fim o bem-estar das pessoas, mas sim a manutenção de si mesmos e a otimização quantitativa de seus meios. O custo – humano, ecológico e cultural – dos “benefícios e confortos que confere àqueles que colaboram” é silenciado e apagado. “As pessoas, eficientemente manipuladas e organizadas, são livres; o preço de sua liberdade é ignorância e impotência, heteronomia introjetada.”<sup>255</sup>

As sociedades afluentes ocidentais são aquelas que produzem o bem-estar por meio da violência (*Welfare-Through-Warfare*), este é o funcionamento fundante de sua estrutura. Para Marcuse, desde *Eros e Civilização*, “a libertação das necessidades instintuais para a paz e a quietude do Eros ‘associal’ e autônomo pressupõe libertação da afluência repressiva: uma reversão da direção do progresso”<sup>256</sup>; tal mudança, por ser a reversão da direção atual, seria um recomeço civilizacional sob um novo Princípio de Realidade, uma sociedade reconstruída fora das bases da dominação. A imagem do ser humano dessa sociedade livre seria, nas palavras de Marcuse, um “homem suficientemente inteligente e saudável para

<sup>255</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, p. xiii.

<sup>256</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, p. xiv.

dispensar todos os heróis e as virtudes heroicas”, desprovido do impulso para o perigo, “com a boa consciência para fazer da vida um fim em si mesma”, uma vida alegre e sem medo. O desenvolvimento dessas novas necessidades e qualidades seria o próprio conteúdo da libertação, orientada por uma *sexualidade polimórfica*, em corpos livres da labuta e da espoliação, possibilitada por uma revolucionária tradução das capacidades técnicas em realidade. Na medida em que o aparato técnico para empreender as transformações já existe, o conceito de *utopia* modifica-se: “a libertação é a mais realista, a mais concreta de todas as possibilidades históricas e, ao mesmo tempo, a mais racional e efetivamente reprimida – a possibilidade mais abstrata e remota”<sup>257</sup>. Marcuse recorrerá à noção de *utopia concreta*, de Ernst Bloch, coadunada com a recusa radical do condicionamento repressivo para a aceitação e o desejo da dominação – a recusa da heteronomia introjetada –, para pensar o *locus* da transformação social *qualitativa*.

Neste capítulo, vamos buscar, na obra de Marcuse, onde se encontra a potência revolucionária nesta nossa época de cooptação daquilo que, em Marx, é chamado de classe trabalhadora; pois, nas sociedades da produtividade, as massas ‘participam’ de seus benefícios, mesmo que apenas superficialmente e em larga medida como possibilidade ideologicamente absorvida, a partir da ideia de oportunidade livre para todos e do esquecimento dos mecanismos impeditivos reais: além de classe, raça e gênero, a incompatibilidade com os limites físicos do planeta que, sendo finito, não pode ser tratado como fonte inesgotável de recursos materiais para um sistema de crescimento infinito, acelerado e intensificado. A partir da década de 1960, Marcuse observa o deslocamento da oposição radical para fora dos cânones da esquerda tradicional e investiga as revoltas em países (considerados) periféricos (a partir da perspectiva da coordenação geral do capitalismo neocolonialista), os movimentos ecológicos, de libertação das mulheres, antirracistas, estudantis, para identificar onde estariam os agentes históricos que, segundo o conceito marxiano, poderiam criar uma sociedade livre por não participarem das “benesses capitalistas” e cuja existência é a negação dos princípios genéricos de desempenho e propriedade.

Revolta contra os falsos pais, professores e heróis – solidariedade com os condenados da Terra: há alguma conexão “orgânica”

<sup>257</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, p. xv.

entre as duas facetas do protesto? [...] O corpo contra a máquina: homens, mulheres e crianças lutando, com as mais primitivas ferramentas, contra a máquina mais brutal e destrutiva de todos os tempos e mantendo-a sob oposição – a guerra das guerrilhas define a revolução do nosso tempo?<sup>258</sup>

A revolta potencialmente libertadora abandona a ideia de grandes líderes idolatrados como encarnação da lei e da justiça, como conhecedores e indicadores do caminho a seguir, pois a própria ideia de um ídolo é uma das faces da lógica unidimensional e é, por definição, paralisadora da crítica e supressora das mesmas diferenças que trazem em si a possibilidade da libertação *de todos* e da criação de uma sociedade mais justa, pacífica e amorosa. Os corpos opostos à máquina não são contra aparatos e tecnologias facilitadores da vida, atenuadores da labuta, produtores de conforto e prazer; a oposição é contra o encapsulamento e o direcionamento único da máquina segundo um mecanismo que produz suas soluções e resultados às custas de precarização e pauperização, de violência, extermínio e destruição; a oposição é contra a fusão de opostos e a desconsideração da miséria e do sofrimento causados pelos “avanços” valorizados e propagandeados, é oposição contra o pensamento único e a mutilação das consciências. O corpo contra a máquina é a explicitação da inviabilidade das soluções uniformizadas em um mundo constituído por diferenças.

Na sua reavaliação de *Eros e Civilização* (conforme a crítica já presente em *O homem unidimensional*), Marcuse reconhece que as chances estão majoritariamente concentradas no polo dos poderes já constituídos; ele explica que o romantismo atribuído ao seu pensamento só poderia estar em uma suposta avaliação positiva dos prospectos de vitória da oposição radical frente à racionalidade tecnológica unidimensionalizante, e *não* na avaliação positiva dos movimentos revolucionários, os quais devem, sim, ter a sua importância reconhecida para a luta contra a dominação e o controle totais. Portanto, descarta a objeção segundo a qual o radicalismo colocaria em risco as reformas possíveis; em sua compreensão, “as reformas objetivas que finalmente se conseguem introduzir e impor ao sistema” devem-se, em muito, “ao desenvolvimento de um grande

---

<sup>258</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, pp. xvi-xvii.

movimento radical”<sup>259</sup>. São os movimentos de *negação determinada* do establishment que mostram o *continuum* de violência, por exemplo, na paridade entre a imagem dos cadáveres empilhados em Auschwitz e a daqueles enfileirados no Vietnã, quando a ideologia hegemônica enquadra a primeira como a imagem do inimigo nazifascista “derrotado” e a segunda como parte dos grandes feitos da democracia liberal defensora da paz mundial. A luta radical contra a agressividade prevalente não pode encerrar-se em uma outra cadeia de violências, ela tem como princípio a *agressividade contra a agressividade normalizada*. Portanto, não se trata uma batalha geral entre Eros e Thanatos, na medida em que a sociedade afluyente também tem seu Eros, seu nicho de proteção e potencialização da vida (para poucos), mas sim a compreensão de que “a agressividade em defesa da vida é menos nociva para os Instintos de Vida do que a agressividade para agredir”<sup>260</sup>; isto significa que a agressão voltada para a conservação do sistema de espoliação e supressão, para a satisfação de desejos narcísicos de superioridade às custas da inferiorização e da eliminação *do outro*, da destruição de biomas e do silenciamento de vozes dissidentes, da exploração predatória e do aprofundamento de abismos sociais, deve ser *agressivamente combatida*. A defesa da vida não envolve apenas “o protesto contra a guerra e a carnificina neocoloniais, a deflexão do recrutamento sob o risco de prisão, a luta por direitos civis”, ela também se expressa na *recusa em participar* da “linguagem morta da afluência”, consumir e vestir as roupas adequadas para a afluência, aproveitar os aparatos da afluência, educar-se por afluência...

Uma última pergunta que aparece no “Prefácio político – 1966”, relevante para a questão investigada nesta tese (quais são as implicações políticas da racionalidade tecnológica e quais são as possibilidades de transformação radical da sociedade sob o seu domínio) é: “Podemos falar de uma junção entre as dimensões política e erótica?”<sup>261</sup> Marcuse articula sua resposta apontando para o fato de que a definição do mundo como tecnológico (ao ponto de confundir natureza e

<sup>259</sup> MARCUSE. “Moral e política na sociedade opulenta (debate)”, in *O fim da utopia*, RJ: Editora Paz e Terra, 1969, p. 110.

<sup>260</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, p. xx-xxi.

<sup>261</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, p. xxi.

tecnologia<sup>262</sup>) está tão solidamente petrificada que, não apenas os protestos radicais, mas também qualquer tentativa de articulação e discussão de ideias opostas ao todo, à lógica dessa sociedade, são desqualificadas como imaturas e ingênuas, fantasiosas e ridículas. Esse tipo de juízo, fundamentado basicamente nos mesmos argumentos, foi se ampliando nas últimas décadas, e tornou-se praticamente uma verdade absoluta depois da queda do Muro de Berlim, em 1989, e da dissolução da antiga União Soviética, em 1991, quando se difundiu a ideia de que a História tinha acabado e o mundo tinha alcançado o melhor sistema possível, cabendo aos agentes sócio-econômico-políticos a tarefa de promover e facilitar a otimização e o aprimoramento dos mecanismos já instituídos, donde decorre a tecnicização progressiva dessas atividades e sua respectiva desumanização em cálculos frios. Assim como Marcuse localizava (notadamente na obra das suas duas últimas décadas de vida, 1960 e 1970) o potencial transformador em movimentos de oposição não-tradicionais, como o feminista, o ecológico e o antirracista, podemos observar hoje, especialmente desde o início da segunda década do século XXI, a renovação e a relevância política desses mesmos movimentos e a ampliação do alcance de suas pautas, ainda que majoritariamente deturpadas e cooptadas<sup>263</sup> para práticas que reforçam o mesmo sistema a que deveriam se opor, tornando-se, concretamente, uma versão atualizada e mais eficiente dos mecanismos de dominação e controle.

Para Marcuse, a oposição ao tecnocapitalismo requer uma consciência desperta que se recusa a colaborar com o desenvolvimento e a manutenção dos “instrumentos materiais e intelectuais” usados contra as pessoas em benefício “da liberdade e da prosperidade daqueles que dominam o resto”. Ele observa que a sociedade tecnocientífica depende, em grande parte, de habilidades e capacidades *intelectuais* e cogita que uma *recusa organizada* da cooperação vinda de cientistas, matemáticos, técnicos, professores, programadores, jornalistas, profissionais que

---

<sup>262</sup> Cf. capítulo 1.

<sup>263</sup> São inúmeros os exemplos, dentre os quais: as práticas denominadas de *-washing*, *green-washing*, *vegan-washing*, *gender-washing*, *race-washing*, que consistem em produtos, empresas, ações e/ou políticas autodenominadas e propagandeadas como amigáveis a causas específicas que, na verdade, operam a cooptação de pautas minoritárias e sua respectiva “lavagem” para caber no sistema estabelecido e fortalecê-lo; e os grupos, as ideias, e os discursos pretensamente feministas, ecológicos, antirracistas, alinhados com a lógica neoliberal de competição e empreendedorismo, voltados para a inserção na sociedade repressiva e a “oportunidade” de ser opressor.



vendem seu intelecto em troca de salário e em prol da perpetuação da estrutura de dominação e controle, poderia ter a força que uma greve geral outrora tivera, poderia, talvez, preparar o terreno para a ação política radical. “Tal ideia parecer completamente irrealista não reduz a *responsabilidade política envolvida na posição e na função do intelectual* na sociedade industrial contemporânea.”<sup>264</sup> Os intelectuais têm a *responsabilidade* de exercer a sua força política *contra* o sistema repressivo da destrutibilidade geral. Para concluir sua resposta sobre a junção das dimensões política e erótica, Marcuse identifica outro catalisador que fortaleceria a *recusa intelectual*: “a recusa instintual dentre os jovens em protesto”, porquanto é a vida e a possibilidade de mundo<sup>265</sup> deles que está em risco, “sua saúde mental e sua capacidade de funcionar como humanos não-mutilados”. O protesto dos jovens seria uma necessidade biológica, a linha de frente da luta de Eros contra a morte, “contra uma civilização que se esforça para diminuir o ‘desvio para a morte’, mesmo controlando os meios para o seu alongamento”; contudo, é preciso salientar que, na sociedade da administração total, as necessidades biológicas não se transformam automaticamente em ações opositivas (potencialmente revolucionárias), e a organização padronizadora hegemônica deve ser combatida com *contra-organização pela libertação da vida*. “Hoje, a luta pela vida, a luta por Eros, é a luta *política*.”<sup>266</sup>

### 2.1. *Ecologia e mudança radical*

Marcuse considera a luta do movimento ecológico inseparável da militância política pelo socialismo, do ataque ao modo de produção capitalista e do combate à consciência mutilada dos indivíduos; para ele, a destruição da natureza insere-se no “contexto da destrutibilidade geral que caracteriza nossa sociedade”<sup>267</sup>, correspondida, por sua vez, pela predominância de uma estrutura de caráter destrutivo que introjeta a lei da eficiência e da produtividade entrelaçada com as

<sup>264</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, p. xxv.

<sup>265</sup> Um exemplo atual é o protesto e a campanha contra a destruição ecológica catastrófica desencadeados pela ativista Greta Thunberg.

<sup>266</sup> MARCUSE. “Political Preface 1966”, in *Eros and Civilization*, p. xxv.

<sup>267</sup> MARCUSE. *Ecology and the Critique of Modern Society*, p. 29.

necessidades e carências que a suportam e afirmam, adequadas à retroalimentação e ao fortalecimento de uma lógica que subverte os fins da existência humana e inviabiliza a potencialização da vida.<sup>268</sup>

Uma vez que a introjeção, sob o peso da satisfação compensatória, estabeleceu raízes nos indivíduos, uma liberdade considerável de co-determinação pode ser concedida às pessoas. As pessoas, por boas razões, apoiarão ou pelo menos tolerarão seus líderes, até mesmo quando há ameaça de autodestruição. Sob condições da sociedade industrial avançada, a satisfação está sempre ligada à destruição. A dominação da natureza está ligada à violação da natureza. A procura por novas fontes de energia está ligada ao envenenamento do meio ambiente. A segurança está ligada à servidão, o interesse nacional à expansão global. O progresso técnico está ligado ao controle e à manipulação progressivos dos seres humanos.<sup>269</sup>

Em “Ecologia e crítica da sociedade moderna” (1979), Marcuse localiza as *raízes da destruição* no próprio indivíduo, apoiando-se especialmente em três conceitos básicos de Freud, a saber, pulsão<sup>270</sup> de vida, pulsão de morte, e princípio de realidade. Segundo a hipótese de Freud<sup>271</sup>, o organismo vivo é formado por duas

<sup>268</sup> “O ensaio argumenta que a genuína ecologia requer uma transformação da natureza humana, assim como a preservação e a proteção da natureza externa da poluição e da destruição capitalista e comunista de estado. Enraizando sua visão de libertação humana na noção frankfurtiana da integração dos seres humanos na natureza, Marcuse acreditava que, enquanto a agressão e a violência entre seres humanos não diminuíssem, haveria necessariamente a continuidade da destruição da natureza, assim como violência contra outros seres humanos. Consequentemente, Marcuse ressaltou a importância da psicologia radical e da transformação da natureza interna para preservar a natureza externa e para diminuir a violência na sociedade.” (KELLNER, D. “Marcuse, Liberation, and Radical Ecology” <http://www.pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/marcuseliberationradicalecology.pdf>)

<sup>269</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, in *A grande recusa hoje*, p. 148. Texto de conferência proferida em 1979 para estudantes ligados ao movimento ecológico da Califórnia.

<sup>270</sup> Pulsão (*Trieb, Instinkt*) não é um conceito unívoco e motiva discussões infintas. Deixo como referência a definição de Elisabeth Roudinesco no seu *Dicionário de Psicanálise* (pp. 628-633): “Termo surgido na França em 1625, derivado do latim *pulsio*, para designar o ato de impulsionar. Empregado por Sigmund Freud a partir de 1905, tornou-se um grande conceito da doutrina psicanalítica, definido como *a carga energética que se encontra na origem da atividade motora do organismo e do funcionamento psíquico inconsciente do homem*.” (grifo meu)

<sup>271</sup> Cf. FREUD. “Além do princípio do prazer”, in *Obras completas – vol. 14*. Original em alemão disponível em: <<http://www.gutenberg.org/files/28220/28220-h/28220-h.htm>>

Em *Jenseits des Lustprinzips*, de 1920, Freud faz uma descrição metapsicológica (econômica, topológica e dinâmica) do referido princípio, como um regulador automático dos processos psíquicos incitado por tensão desprazerosa. As sensações de prazer e de desprazer são “o mais obscuro e inacessível âmbito da vida psíquica” (p. 163) e Freud relaciona a quantidade de excitação num dado período de tempo a prazer (diminuição) e desprazer (aumento), remontando à concepção de Fechner, segundo a qual prazer e desprazer estão em “relação psicofísica com situações de estabilidade e instabilidade” (“Algumas ideias sobre a história da criação e do desenvolvimento dos organismos, 1873). A ideia é que “o princípio do prazer deriva do princípio da

pulsões primordiais: *eros* (criatividade, energia erótica, vida) e *thanatos* (cessação, destruição, morte). O *princípio de realidade*, resultante do princípio de prazer governado pelas pulsões de morte, é definido por Marcuse como “a soma total

---

constância”, porquanto o organismo tende à estabilidade e “o aparelho psíquico empenha-se em conservar a quantidade de excitação nele existente o mais baixa possível”, donde “tudo o que tem a propriedade de aumentá-la será percebido como disfuncional, ou seja, como desprazeroso” (p.164). Porém, o princípio do prazer não domina totalmente o curso dos processos psíquicos e é regularmente inibido pelos instintos de autoconservação do ego (conservação que não é exata nem infalível, dada a constatação de que “o ego não é senhor em sua própria casa”. Cf. FREUD. “Uma dificuldade da psicanálise”, in *Obras completas – vol. 14*, p. 251), o inconsciente é a terceira ferida narcísica, as outras duas são: cosmológica, a Terra não é o centro do universo; e biológica, a origem animal dos homens), sendo substituído pelo *princípio de realidade*, que, “sem abandonar a intenção de obter afinal o prazer, exige e consegue o adiamento da satisfação, a renúncia a várias possibilidades desta e a temporária aceitação do desprazer, num longo rodeio para chegar ao prazer” (p. 165).

A questão motivadora desse estudo de Freud, como enunciada no seu próprio título, é procurar tendências mais primitivas e independentes do princípio de prazer. O primeiro forte indício é encontrado na “compulsão à repetição” e, na medida em que o inconsciente, o *reprimido*, quer se manifestar, seja na consciência, seja em descargas de ação real, a tensão dá-se não entre consciente e inconsciente, mas antes entre o ego coerente e o que é reprimido. A pergunta que se segue diz respeito à relação da compulsão de repetição (“a manifestação de força do reprimido”) com o princípio de prazer. A compulsão de repetição seria uma expressão *conservadora* do organismo vivo. Freud recorre a hábitos dos animais (como peixes que migram para desovar em lugares distantes) para defender a ideia de que “os instintos são historicamente condicionados” (p. 202) e “querem restabelecer algo anterior” (p. 203), são orientados para a regressão. Essa pulsão primordial de autoconservação do organismo pelo retorno a uma satisfação original inalcançável é nomeada como *Ichtrieb* (‘pulsão de eu’, que impele à morte por se impulsionar para o reestabelecimento de estados anteriores da vida e anteriores à vida, de total ausência de excitação, uma “volta ao inorgânico”) e estaria sempre em oposição à *Sexualtrieb* (pulsão sexual, que impele à continuação da vida), “o esforço de *Eros* para reunir o orgânico em unidades cada vez maiores” (p. 210). Em sua autodenominada especulação, Freud afirma que a consciência é apenas uma função particular dos processos psíquicos: a “consciência fornece, essencialmente, percepções de excitações vindas do mundo externo e sensações de prazer e desprazer que podem se originar apenas do interior do aparelho psíquico” (pp. 184-185). O sistema *P-Cs* (percepção – consciência) localiza-se “na fronteira entre exterior e interior, voltado para o mundo externo e envolvendo os outros sistemas psíquicos” (p. 185); “supomos que todas as ocorrências excitatórias dos outros sistemas deixam neles [nos processos ocorridos nesse sistema], como fundamentos da memória, traços duradouros, vestígios de lembranças” (p. 185), independentes do “processo de tornar-se consciente” e tão mais fortes quanto a inconsciência do evento que os produziu, ou seja, há processos inconscientes no sistema *P-Cs*, apesar de majoritariamente consciente, e, por conseguinte, “tornar-se consciente e deixar traço de lembrança são incompatíveis dentro do mesmo sistema” (p. 186). Dentro do sistema da consciência (*Cs*), o evento excitatório não deixa traço de lembrança, que é localizado em sistemas adjacentes. Assim, Freud enuncia sua tese de que “a consciência surge no lugar do traço de lembrança” (p. 186), ou seja, a excitação “se exaure no fenômeno do tornar-se consciente” e, deste modo, a consciência funciona como uma espécie de proteção contra marcas profundas inconscientes. “Às excitações externas que são fortes o suficiente para romper a proteção nós denominamos *traumáticas*.” (p. 192)

E finalmente: “Também impressionante e destacável é o fato de que as pulsões de vida (*Lebenstriebe*) apresentam uma relação mais estreita com nossas percepções internas, aparecendo como perturbadoras da paz e produtoras de tensões cuja eliminação é sentida como prazer, enquanto as pulsões de morte (*Todestriebe*) parecem trabalhar em silêncio, sorrateira e despercebidamente. O princípio de prazer mostra-se a serviço das pulsões de morte; é certo que se ocupa também com os estímulos de fora, avaliados como perigosos pelos dois tipos de pulsões, mas volta-se especificamente para a contenção dos aumentos de estímulos internos que têm a natureza de dificultar a tarefa de viver.” (p. 238)

daquelas normas e valores que supostamente governam o comportamento normal numa sociedade estabelecida”<sup>272</sup>. Para o autor, a estrutura de caráter destrutivo predominante na sociedade industrial avançada revela-se, em eventos, questões e ações simbólicos que “ilustram e iluminam a dimensão profunda da sociedade”<sup>273</sup>, na qual a racionalidade hegemônica (tecnológica) reproduz-se, tanto na consciência quanto no inconsciente dos indivíduos. Uma sociedade que se constitui “no contexto da destrutibilidade institucionalizada”<sup>274</sup> que, de modo patente, aparece nos recursos orçamentários dirigidos para os empreendimentos ecocidas, a guerra, a propaganda e o mercado financeiro improdutivo em detrimento do bem-estar social e da eliminação de carências.

Nos indivíduos, existem, fundidas, pulsões primárias contrárias, uma destrutiva e outra criativa, as quais, segundo Freud, têm algo como um ‘potencial energético’ total em comum, donde se deduz que “qualquer aumento na energia destrutiva do organismo leva, mecânica e necessariamente, a um enfraquecimento de *Eros*, a um enfraquecimento nas pulsões de vida”<sup>275</sup>. Sendo as pulsões individuais, para pensar a teoria da transformação social, Marcuse conecta e sobrepõe psicologia individual e psicologia social e, a partir da análise dessas pulsões individuais, elabora sua reflexão sobre a base pulsional de uma civilização inteira<sup>276</sup>, argumentando que “todos os indivíduos são seres humanos socializados” e “o princípio de realidade”<sup>277</sup> predominante na sociedade governa a manifestação inclusive dos impulsos primários do indivíduo, tanto quanto aqueles do ego e do subconsciente”<sup>278</sup>. Esse princípio (de realidade) interfere simultaneamente na constituição, na configuração de forças da sociedade e na possibilidade de autarquia do indivíduo; vista por esta perspectiva, a estrutura de caráter destrutivo (condizente

---

<sup>272</sup> MARCUSE, *Ecology and the Critique of Modern Society*, p. 29.

<sup>273</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 144.

<sup>274</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 145.

<sup>275</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 146.

<sup>276</sup> É quase o movimento contrário, ou de volta, daquele feito por Freud em “Psicologia das massas e análise do eu”.

<sup>277</sup> O princípio de realidade, diferentemente das pulsões de vida e de morte, é necessariamente filogênico.

<sup>278</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 146.

com a lógica tecnológica dominante) expressa um *caráter afirmativo do sistema de espoliação e supressão hegemônico e das necessidades ideologicamente produzidas para a sua perpetuação*, isto é, o caráter destrutivo afirma as práticas predatórias estabelecidas, positiva os mecanismos para a sua realização.

Este é um dos processos mais importantes na sociedade contemporânea. Com efeito, as necessidades que verdadeiramente são oferecidas aos indivíduos pelas instituições, e em muitos casos impostas aos indivíduos, acabam tornando-se as próprias necessidades e carências dos indivíduos. Esta aceitação das necessidades impostas contribui para uma estrutura de caráter afirmativo.<sup>279</sup>

Em “Filhos de Prometeu: 25 teses sobre tecnologia e sociedade”<sup>280</sup>, também do ano de 1979, Marcuse aponta que o sistema de dominação instaura um campo de possibilidades restritas à lógica produtivista destrutiva e satisfaz (ou promete satisfazer) necessidades materiais e culturais que ele mesmo cria. Os indivíduos internalizam as necessidades impostas e percebem-nas como próprias, consumindo os produtos e o imaginário imposto como se fossem escolhas autônomas. “Uma não-liberdade confortável, muito agradável, racional e democrática prevalece na civilização industrial avançada, um sinal do progresso técnico.”<sup>281</sup> O desenvolvimento das forças capitalistas de produção que ampliam e fortalecem a dominação depende da exploração intensiva e extensiva da natureza e do aumento da produtividade eficiente do trabalho sob o critério do lucro, ou seja, o capitalismo ‘otimiza-se e desenvolve-se’ às custas da destruição da natureza e da restrição da liberdade, o que resulta no *princípio da destruição produtiva*, emblematizado na indústria bélica, no envenenamento do meio ambiente, e na agressividade como motor das trocas sociais e pessoais. Segundo Marcuse, “o processo de destruição produtiva dentro do arcabouço da sociedade capitalista é irreversível. Superar o princípio da destruição produtiva contradiz o princípio organizacional do capitalismo”<sup>282</sup>. Como a acumulação primitiva (expansão) e o trabalho alienado são necessidades permanentes da produtividade destrutiva, na medida em que sua

<sup>279</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 147.

<sup>280</sup> MARCUSE. “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society”, *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse*, Volume 5.

<sup>281</sup> MARCUSE. *O homem unidimensional*, p. 41.

<sup>282</sup> MARCUSE. “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society”, p. 223.

vocação é totalizante e uniformizante, a “negação possível do avanço quantitativo” não está na infraestrutura, que se autovalida permanentemente, mas em uma revolução cultural que desintegre as normas e transforme o comportamento no trabalho e durante o tempo livre, uma negação que tem a especificidade de reunir forças *dentro* do próprio sistema a ser negado tendo a ele transcendido<sup>283</sup>; subjetivamente, está na “transvaloração radical dos valores da contracultura”; objetivamente, está no desenvolvimento de forças produtivas capazes de superar a escassez e, portanto, eliminar qualquer justificativa racional para uma existência sob repressão excessiva (mais-repressão).

Em “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, Marcuse busca definir uma outra estrutura de caráter que esteja real e verdadeiramente em relação dialética com o *caráter afirmativo (da destruição)*, não apenas em uma oposição conformada e condicionada por aquilo afirmado hegemonicamente, negando-o; a negação (transformadora e revolucionária) do caráter afirmativo não pode ficar restrita a uma recusa reativa, sob pena de apenas ocupar um papel de contrapeso controlado<sup>284</sup>. Marcuse define a estrutura de *caráter radical* em termos freudianos: “a preponderância, na vida individual, da pulsão de vida sobre a pulsão de morte, a preponderância da energia erótica sobre o impulso destrutivo”<sup>285</sup>. Esta recalibragem das pulsões basais foi reiteradamente dificultada, durante toda a história da civilização ocidental, por mecanismos de introjeção progressivamente refinados e ampliados, operadores eficientes da dominação ‘imposta sem violência’ (aparente), assimilados nas sociedades ditas democráticas, controladoras dos indivíduos pela *heteronomia introjetada* cujas satisfações secundárias e compensatórias entregam a consciência ao conformismo, entendido como racional e materialmente benéfico. O acesso a uma qualidade de vida *quantitativamente* melhor, realizado nos países chamados desenvolvidos (industriais avançados), notadamente na década de 1950

<sup>283</sup> Marcuse vê os fatores materiais concretos necessários para a transformação qualitativa da sociedade como já existentes. Essa transvaloração é “sustentada por uma consciência verdadeira que é ao mesmo tempo uma consciência antecipatória”, realizada em comportamentos pessoais e sociais como: “linguagem livre do tabu, emancipação do corpo da instrumentalização produtiva, a “nova sensibilidade”, abandono de disputas competitivas,...” Cf. “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society”.

<sup>284</sup> Um mecanismo bastante similar à assimilação da racionalidade crítica condicionada à neutralização de qualquer vestígio de potencial transformador. Cf. capítulo 1.

<sup>285</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 147.

e para uma parcela específica dessas populações, petrificou a ideia de desenvolvimento capitalista como caminho melhor e *único*, mesmo que venha sendo consistentemente desmaterializada desde a década de 1960 com a privatização progressiva do Estado e a administração coordenada desumanizada, além de por cálculos<sup>286</sup> demonstrativos da impossibilidade física do planeta em suportar toda a população com o nível de produtividade e destruição demandado pelo ideal de ‘civilização e bem-estar’ motivador de toda a opressão e o sofrimento exigidos pela marcha capitalista.

Uma sociedade caracterizada pelo consumo, ou melhor, por um *desejo irresistível de consumir sempre mais*, e impulsionada por satisfações compensatórias afirmativas da lógica tecnológica da eficiência e da competitividade, da *performance*, segundo Marcuse, coloca o prazer no lugar de perpetuador da opressão na medida em que direciona suas metas para fins de reprodução do horizonte planejado, aferido quantitativamente, sem abertura para a transformação. A alienação<sup>287</sup> no trabalho é ampliada sem objeção efetiva, justificada por números desencarnados, e estendida ao lazer pré-definido, no qual a frustração resolve-se em frustração intensificada e é assimilada como vontade autêntica de repetição, de compensação, de repressão, de consumo, de frustração, e novamente. Toda essa dinâmica social e pulsional é contrastada por Marcuse ao potencial real de libertação do indivíduo no mundo contemporâneo, recorrendo à noção de *utopia concreta*, de Ernst Bloch:

A noção de utopia concreta de Bloch refere-se a uma sociedade onde os seres humanos não têm mais que viver suas vidas como meios de ganhar sustento em performances alienadas. Utopia concreta: “utopia” porque tal sociedade ainda não existe em lugar algum; “concreta” porque tal sociedade é uma possibilidade histórica real.<sup>288</sup>

<sup>286</sup> “How many Earths do we need?” <https://www.bbc.com/news/magazine-33133712>

Mesmo tendo comprovação matemática da impossibilidade física do “sonho capitalista” para todos, a maioria dos indivíduos continua repetindo padrões como se fossem racionais.

<sup>287</sup> “A temporalidade que se inscreve nas sociedades modernas é, desse ponto de vista (do “princípio do rendimento”), a instituição de um presente opaco, sem passado ou futuro, plasmado, petrificado – quer dizer, vive-se um tempo espacializado, preenchido por coisas fixas, coisas mortas. Esse fenômeno é conhecido desde Marx como alienação, como experiência da realidade humana do outro ou de si mesmo como coisa, que manifesta em primeiro plano o estranhamento do mundo tornado desumano.” MATOS, Olgária. “História e memória”, in *Contemporaneidades*, p. 73.

<sup>288</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 148.

Apesar da concretude da utopia reivindicada por Marcuse, dados os meios e recursos materiais já existentes, o *caráter afirmativo* da grande maioria dos indivíduos (que introjetaram a eficiência, a competitividade, e o excesso de repressão como incontornáveis e desejáveis) sustenta os Estados (ditos e ainda percebidos como) democráticos e, simultaneamente, quase num circuito fechado, é gerado por esses mesmos Estados, com poder de lei e polícia, garantidores e reprodutores da sociedade que transferiu e transfere os poderes decisórios<sup>289</sup> para algoritmos pretensamente racionais possuidores da lógica suprema e objetiva da natureza quantificada. Todavia, Marcuse insiste nos movimentos sociais supracitados como “forças potenciais de transformação social”, forças potencialmente desencadeadoras de “uma rebelião primária do corpo e do espírito, da consciência e do inconsciente”<sup>290</sup>, da “subversão das bases pulsionais da civilização moderna”<sup>291</sup>, na qual emerge uma “estrutura de caráter em que os impulsos emancipatórios ganham ascendência sobre os compensatórios”<sup>292</sup>, uma “rebelião contra a produtividade destrutiva da sociedade estabelecida e contra a repressão e a frustração intensificadas, vinculadas a esta produtividade”<sup>293</sup>.

O filósofo detém-se no conceito de *destrutibilidade* antes de abordar propriamente os aspectos de uma *nova rebelião possível*; para ele, o próprio “conceito de destruição é obscurecido e anestesiado pelo fato de aquela destruição mesma estar unida internamente à produção e à produtividade”<sup>294</sup>. A *destruição* é condição de possibilidade dos meios produtores das satisfações vicárias e repressivas, materiais e culturais, disponíveis para a maioria da população e,

---

<sup>289</sup> “No nosso mundo dos processos sem sujeito, temos modernizações para tudo. Essas modernizações ocupam o lugar das decisões. Então, tudo o que é prudencial, que é o lugar do momento decisivo da escolha, do ato de refletir, do ato de coragem, do ato da *krynein*, da crise, da avaliação, da capacidade de examinar a questão, perde-se num mundo sem sujeito porque agora nós temos funções operando em seu lugar. Orientamo-nos pelos modelos sem saber como são montados. Não sabemos quais são os algoritmos, como esses algoritmos são estabelecidos para chegar a determinados fins, e nem quais fins são esses que nos escolheram ou o que querem demonstrar. (grifo meu) Olgária Matos, em conferência na SAF PUC-Rio, dia 20 de julho de 2020. Vídeo disponível em <https://youtu.be/FcpNiUvp0FY>

<sup>290</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, pp. 148-149.

<sup>291</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 149.

<sup>292</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 148.

<sup>293</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 149.

<sup>294</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 149.



exatamente por isso, para que a sensação de prazer (ainda que momentâneo, insatisfatório, e intensificador da frustração) não seja de saída contaminada e desfeita pela carga de brutalidade que demandou para poder existir, é ativa e ideologicamente esquecida e minimizada. “A destrutibilidade hoje raramente aparece em sua forma pura sem racionalização e compensação apropriadas”<sup>295</sup>; esse obscurecimento anestésico, além de afirmar a lógica recursiva da destrutibilidade produtiva, desestimula qualquer impulso emancipatório da consciência, imobilizada em um fluxo contínuo de satisfações compensatórias<sup>296</sup>. Para Marcuse, as organizações formais de oposição instituídas (como partidos e sindicatos) também estão conformadas dentro da mesma ideologia de produtividade destrutiva. Portanto, pode-se esperar que “as forças de um avanço qualitativo” provenham ou da transformação dos indivíduos, ou de grupos sem organização institucional que expressam e propagam a revolução contracultural<sup>297</sup>, ou seja, recusam a lógica repressiva estabelecida normalizadora da brutalidade compensada.

A “rebelião de corpo e espírito” dos pequenos grupos interseccionais às classes sociais, como os movimentos ecológico, estudantil, de libertação das mulheres, antirracista, são expressões divergentes da norma com “um caráter pessoal conscientemente enfatizado, metodicamente praticado”<sup>298</sup>. São esforços de transformação voltados para a psique, as pulsões, a autoanálise, tão promissores quanto ambivalentes, podendo também levar à desconexão do mundo político e às pautas personalistas e exclusivistas; pois a *incorporação* (que Marcuse vê em termos literais, ou seja, biológicos e corporais) da revolta contra a destruição generalizada não tem o poder de desencadear processos de transformação social para além da totalidade administrada se se limita a uma reconfiguração individual e interna, cindida da existência coletiva. Contrariamente, é promissora quando “preserva uma utopia concreta que transcende a ordem estabelecida” e “insiste na

---

<sup>295</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 149.

<sup>296</sup> “Não surpreende, então, que sob estas circunstâncias seja difícil desenvolver uma consciência não-conformista, uma estrutura de caráter radical. Não surpreende que a oposição organizada seja difícil de se manter. Não surpreende que tal oposição seja frequentemente bloqueada pelo desespero, pela ilusão, pela fuga, e assim por diante. MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 149.

<sup>297</sup> Cf. MARCUSE. “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society”, p. 225.

<sup>298</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 149.

receptividade criativa da sensibilidade contra a produtividade da razão instrumental”, “nos direitos do princípio de prazer contra a onipotência do princípio de desempenho”<sup>299</sup>. A descoberta da dimensão pulsional do indivíduo enquanto instância de influência no processo político “reage a uma sociedade de integração eficaz”<sup>300</sup>, reage ao nivelamento dos indivíduos na superfície no processo de introjeção afirmativa gerador de “necessidades e aspirações” universalizadas.

A escolha que Marcuse apresenta nesse texto [“Children of Prometheus”], assim como em grande parte do seu trabalho pós-68, é entre dois modelos. O primeiro modelo oferece um *ethos* negador da vida, construído sobre valores de dominação, eficiência, e a habilidade de controlar e administrar as condições da vida em sociedade e na natureza. O segundo modelo, a alternativa que Marcuse vê como uma possibilidade real para nosso futuro, é uma que reconstrói política, sociedade e tecnologia em torno de práticas afirmadoras da vida, que rejeita e recusa a destruição produtiva a partir do núcleo biológico de cada indivíduo na sociedade. Esse modelo, é claro, contém aspirações utópicas, mas – como Marcuse frequentemente nos lembra – esses valores utópicos podem se tornar concretos tão logo comecemos a seguir as tendências da vida em vez de as da morte já contidas na nossa presente sociedade.<sup>301</sup>

Seguindo a sua forma dialético-oposicional de pensar, Marcuse elabora um modelo descritivo daquilo que é hegemônico na sociedade unidimensional e um modelo daquilo que poderia e deveria (concretamente) ser. “A mudança pressupõe uma subversão gradual das necessidades existentes, de modo que, nos próprios indivíduos, o interesse na satisfação compensatória venha a ser suplantado pelas necessidades emancipatórias.”<sup>302</sup> A oposição inicial evidenciada neste argumento é aquela entre *satisfações compensatórias* e *necessidades emancipatórias*. Marcuse pensa as *necessidades emancipatórias* como já existentes, apesar de reprimidas de modo eficaz; são as necessidades da vida, da ruptura com o funcionamento padronizado e planejado, em que liberdade é afirmar e reproduzir a lógica alienada da eficiência e da competição. Assim: 1. “reduzir drasticamente o trabalho

<sup>299</sup> MARCUSE. “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society”, p. 225.

<sup>300</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 150.

<sup>301</sup> KELLNER, D.; PIERCE, C.; LEWIS, T. “Herbert Marcuse, Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation”, in *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse*, Volume 5, Routledge, 2011, p. 75.

<sup>302</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 150.

socialmente necessário e substituí-lo por trabalho criativo”; 2. “tempo livre e autônomo em vez de lazer dirigido”; 3. “pôr fim à representação de papéis”; 4. “receptividade, tranquilidade e muita alegria, em vez do barulho constante da produção”<sup>303</sup>; são o tipo de necessidades prioritárias que levariam os indivíduos e a sociedade à busca de formas de realização e satisfação que transformariam a conformação atual de brutalidade e opressão produtivista, sendo, portanto, incompatíveis com “as sociedades capitalistas de Estado e socialistas de Estado existentes”, pois estes sistemas sociais são “reproduzidos através do trabalho alienado em tempo integral e dos desempenhos auto-impulsionados”<sup>304</sup>, sendo diretamente opostos à compreensão de que, dadas as condições materiais do mundo contemporâneo, a alienação em tempo integral é obsoleta.

Depois de vincular-se à tese de que “uma qualidade de vida alternativa é possível”, seguindo a formulação da utopia concreta, Marcuse tenta entender como e por que uma ainda grande maioria da população rejeita a ideia de mudança radical. Ele encontra duas fontes para essa rejeição: a *social*, parte como “o poder opressivo e a força compensatória da sociedade estabelecida”, parte como “introjeção de vantagens óbvias nesta sociedade”; e a *pulsional*, “na estrutura pulsional básica dos próprios indivíduos”. Neste ponto, Marcuse discute as raízes da repulsa à mudança (radical) historicamente possível nos indivíduos.

Defino mudança radical como uma mudança, não apenas nas instituições e relações básicas de uma sociedade estabelecida, mas também na consciência individual em tal sociedade. A mudança radical deve ser profunda ao ponto de afetar o inconsciente individual. Essa definição permite-nos distinguir a mudança radical de um sistema social inteiro das mudanças dentro desse sistema. Em outras palavras, a mudança radical precisa envolver tanto uma mudança nas instituições da sociedade quanto uma mudança na estrutura predominante de caráter dentre os indivíduos dessa sociedade.<sup>305</sup>

Na teoria freudiana, “o organismo humano manifesta um impulso primário para um estado de existência sem tensão dolorosa, para um estado de ausência de

<sup>303</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, pp. 150-151.

<sup>304</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 151.

<sup>305</sup> MARCUSE, *Ecology and the Critique of Modern Society*, p. 30.

dor”<sup>306</sup>, o estado de satisfação e liberdade localizado na “vida uterina”, em um começo hipotético de pleno repouso sem nenhuma tensão, ou seja, “o impulso para um estado de ausência de dor como um desejo de retornar a um estágio anterior à vida, anterior à vida orgânica consciente”; este desejo de livrar-se da dor pelo retorno a um estado inorgânico (totalmente inconsciente) foi atribuído a uma pulsão de morte e destruição, empenhada na negação exteriorizada da vida (caso contrário, seria suicida, logo, inviável enquanto padrão ontogênico), isto é, na “destruição de outras coisas vivas, de outros seres vivos, e da natureza”, denominada de “um longo desvio para a morte”. Contra Freud, dentro de sua teoria das pulsões, Marcuse especula e se pergunta sobre a possibilidade de o esforço por um estado de libertação da dor pertencer a *Eros*, às pulsões de vida, ao invés de à pulsão de morte. Deste modo, a meta do desejo estaria não no começo uterino, mas “na flor da idade e na maturidade da vida”; não mais seria um desejo de retornar, mas de progredir:

O impulso para a condição de ausência de dor, para a pacificação da existência, procuraria então a satisfação no cuidado em proteger as coisas vivas. Encontraria satisfação na retomada e na restauração do meio ambiente, e na restauração da natureza, tanto interna quanto externa aos seres humanos.<sup>307</sup>

É neste arranjo pulsional que Marcuse localiza a ecologia radical, como movimento político e psicológico de libertação. É *político* porque confronta todas as formas do poder do grande capital, ou seja, é contra todas as expressões da opressão, da espoliação, e da supressão de vidas e corpos divergentes do protocolo da dominação branca e macho-centrada; é *psicológico* porque “um ambientalismo bem-sucedido subordinará, dentro dos indivíduos, a energia destrutiva à energia erótica”<sup>308</sup>. O movimento ecológico radical, segundo Marcuse, opõe-se ao direcionamento da “força transcendente de *Eros*” para fins dessublimados, imediatos e destrutivos, normalizados pela organização social dominante, nos quais satisfação e destruição, progresso e violação da natureza, segurança e servidão, inovação e manipulação, estão indissociavelmente fundidos. Apesar de um contexto permeado de aspectos anti-utópicos e despotencializadores das pulsões criativas, Marcuse ainda encontra um poder inalienável em *Eros*: “impulsionar um grupo não-

<sup>306</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 151.

<sup>307</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 152.

<sup>308</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 152.

conformista, juntamente com outros grupos de cidadãos não-silenciosos, para um protesto muito diferente das formas tradicionais de protesto radical”; um poder de impulsionar protestos radicais<sup>309</sup> *diferentes* daqueles ‘tradicionais’ ligados a ideias ortodoxas de controle da sociedade. O *novo protesto radical* expressa-se em linguagem, comportamento e metas novos, em seu processo de “politização da energia erótica”, característica apontada por Marcuse como predominante nos movimentos sociais pós-68; são “revoltas existenciais contra um princípio de realidade obsoleto”<sup>310</sup>, “uma revolta conduzida pela mente e pelo corpo dos próprios indivíduos”, intelectual e pulsional, “uma revolta na qual o organismo todo, a própria alma (*soul*) do ser humano, torna-se político. Uma revolta das pulsões de vida contra a destruição organizada e socializada”<sup>311</sup>.

Em “Filhos de Prometeu: 25 teses sobre tecnologia e sociedade”, Marcuse ressalta os mesmos grupos específicos por ele identificados em sua obra da maturidade como focos de transformação radical: “o movimento das mulheres contra a dominação patriarcal”, o movimento ecológico contra a energia nuclear e a destruição da natureza, e o movimento estudantil “contra a degradação do ensinar e aprender em atividades que reproduzem o sistema”<sup>312</sup>. Há, contudo, uma ambivalência presente: o potencial político dessas iniciativas desencadeia-se a partir da dimensão subjetiva de cada indivíduo, porém apenas se efetiva quando ultrapassa o limite da fuga para dentro de si mesmo e de políticas individualistas. Caso contrário, colaboraria para a perpetuação do *status quo* e sua respectiva atomização das massas. Marcuse percebe este perigo (de reconfigurar o contato profundo consigo mesmo para descobrir *necessidades reais* em narcisismo hedonista alienado dos processos sociais) na tendência geral do discurso tecido e replicado nos domínios comunicativos e telecomunicativos em inflacionar uma compreensão de esfera privada desconectada da realidade social, já que esta compreensão facilmente apaga a irracionalidade que subjaz a toda a configuração atual totalizada (em dados, probabilidades e arrazoados) e promove a massificação

<sup>309</sup> Ser radical, para Marcuse, é *sempre ser de esquerda*.

<sup>310</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 153.

<sup>311</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 153.

<sup>312</sup> MARCUSE. “Children of Prometheus: 25 Theses on Technology and Society”, p. 225.

atomizada, destruidora dos horizontes coletivos de transformação radical *possível*. A descrição de Marcuse (nas duas conferências de 1979 citadas) remete às formas de protesto inauguradas pela contracultura de 1968 e seu desinteresse em substituir uma forma de poder por outra, o que resultou na repressão daquele movimento: “a individuação e a somatização do protesto radical, sua concentração na sensibilidade e nos sentimentos dos indivíduos, entram em conflito com a organização e a autodisciplina requerida por uma práxis política efetiva”<sup>313</sup>.

O hiperfoco, desencadeado a partir da revolução cultural de 1968, na natureza interna, nas questões profundas e intransferíveis dos indivíduos, enfraquece “a luta para mudar as condições objetivas, políticas e econômicas, que são o fundamento para a transformação psicossomática, subjetiva”. A ideia é que tal desequilíbrio no investimento criativo (hiperconcentrado na dimensão interna do indivíduo) acaba por impossibilitar as mudanças sociais e materiais ao pretender descolar-se completamente de uma reificação geral desencarnada (Estado, Igreja, Revolução) a fim de salvar a sensibilidade e a imaginação, tradicionalmente sacrificadas na esfera pública, pois, nesse processo, abandona a consciência dialética e crítica que deveria se manifestar simultaneamente na esfera pública da política para que a utopia não seja reduzida a uma fantasia solipsista, também de caráter compensatório e conformista.

Sensibilidade e imaginação não estão à altura dos realistas que determinam nossa vida. Em outras palavras, uma certa impotência parece ser uma característica inerente a qualquer oposição radical que permaneça fora das organizações de massa dos partidos políticos, dos sindicatos, e assim por diante.<sup>314</sup>

Deste modo, Marcuse elabora um dilema do *protesto radical moderno*, o qual precisa diferenciar-se da massificação padronizada das organizações oficialmente instituídas<sup>315</sup> enquanto esta mesma orientação enfraquece sua efetividade no jogo de forças políticas ‘relevantes’. É precisamente nesta fraqueza que se encontra “a qualidade inicial de grupos e indivíduos que defendem os direitos humanos e as metas humanas, além das assim chamadas metas realistas”, o esforço

<sup>313</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 153.

<sup>314</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 153.

<sup>315</sup> Cf. capítulo 1 desta tese.

por uma individuação *qualitativamente* nova, fora do “sistema geral de dominação”, criadora e integrante de uma sociedade livre do “*continuum* da destruição realista e lucrativa”. Para Marcuse, é nesta posição de vulnerabilidade, enquanto negação de toda ordem administrada estabelecida, que pode ser alcançada a redefinição dos processos para uma transformação radical das pessoas, da sociedade, da natureza, da existência. A vulnerabilidade exposta no reconhecimento daquilo que a sociedade tecnocrática foi e é capaz de fazer, e que exige o empenho determinado a impedir a sua repetição: “A meta da mudança radical hoje é a emergência de seres humanos física e mentalmente incapazes de inventar outro Auschwitz”<sup>316</sup>. Tal meta, que deveria ser autoevidente, encontra objeções conformistas e fatalistas que a consideram incompatível com a “natureza humana”, como se o *continuum* histórico de repressão e agressão fosse uma “lei da natureza”, como se existisse uma “natureza humana” imutável, determinada *a priori* para produzir e reproduzir eternamente dor, sofrimento e violência; ao que Marcuse se opõe, pois concebe o ser humano como ente histórico, mutável e livre para criar formas inéditas de existência: “Além e acima do nível animal, os seres humanos são maleáveis, corpo e mente, até mesmo em sua própria estrutura pulsional. Homens e mulheres podem ser computadorizados, transformando-se em robôs, sim – mas eles também podem se recusar a isso.”<sup>317</sup>

## 2.2. Ecologia e contracultura

Apesar da liberdade inerente, em potência, ao caráter histórico da natureza humana, Marcuse observa, em “Ecologia e revolução” (1972), a cooptação<sup>318</sup> (de

<sup>316</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 154.

É preciso dizer também que os horrores concretizados sob o nazismo não foram inéditos, tampouco encerraram-se junto com a Segunda Guerra, como apregoa a história eurocentrada dos vencedores. As empreitadas do colonialismo e do neocolonialismo promoveram e promovem, sob o nome de práticas civilizatórias e garantidoras da ordem mundial, genocídio, crueldade, tortura e desumanização em territórios e povos subalternizados do mundo.

<sup>317</sup> MARCUSE. “Ecologia e crítica da sociedade moderna”, p. 154.

<sup>318</sup> Um diagnóstico que ainda é válido no século XXI, como, assim nos parece, todos os argumentos e compreensões de Marcuse mobilizados nesta tese (salvo quando indicado o contrário). Esta tese consiste na identificação daquilo que permanece atual na obra do filósofo e na sua articulação para pensar as possibilidades hodiernas de transformação social radical.

viés fatalista, tributário do “realismo capitalista”<sup>319</sup>) de grande parte do movimento ecológico e seu abandono (ou esquecimento) da dimensão radical efetivamente potencializadora da mudança *qualitativa* da sociedade, ou seja, passou a se conformar com o já referido papel colaboracionista de contrapeso controlado para validar um suposto ambiente democrático promovido pelo tecnocapitalismo. Ali, naquele momento, nosso filósofo identificava um deslocamento, majoritariamente espontâneo, dos movimentos pró-ecologia para os movimentos locais estudantis<sup>320</sup> contra a Guerra do Vietnã (que já perdurava há sete anos), contra o genocídio e o ecocídio perpetrados na Indochina para impedir as tentativas de “libertação ecológica revolucionária” daquele povo. Neste contexto, compreende-se que a guerra neocolonial, “parte integrante da contrarrevolução global característica da mais avançada forma de capitalismo monopolista”<sup>321</sup>, é a continuação da implementação padronizada do método único reconhecido e validado pela racionalidade tecnológica que, no seu modo bruto hegemônico, é *guerra*<sup>322</sup> *contra*

<sup>319</sup> Realismo capitalista como na compreensão de Mark Fischer: “O realismo capitalista, como o entendo, não pode ser confinado à arte ou à forma quase propagandística em que funciona a publicidade. É mais como uma atmosfera perversa, condicionando não apenas a produção da cultura, mas também a regulação do trabalho e da educação, e agindo como um tipo de barreira invisível compelindo o pensamento e a ação. Se o realismo capitalista é tão ilimitado (*seamless*), e se as formas atuais de resistência são tão inúteis e impotentes, de onde pode vir uma objeção efetiva? Uma crítica moral do capitalismo, enfatizando as formas pelas quais leva ao sofrimento, apenas reforça o realismo capitalista. Pobreza fome e guerra podem ser apresentadas como uma parte inevitável da realidade, enquanto a esperança de que essas formas de sofrimento possam ser eliminadas pode parecer um utopismo ingênuo. O realismo capitalista somente pode ser ameaçado quando é mostrado de alguma forma como inconsistente ou insustentável; se, digamos, o ostensivo “realismo” do capitalismo acaba por não ser nada disso.” FISCHER, M. “Capitalism and the Real”, in *Capitalist Realism – Is there no alternative?*, Zero Books, 2009, s/n.

<sup>320</sup> Analogamente, podemos considerar que, hoje em dia, os movimentos, grupos e discursos radicais anticapitalistas, conscientes das imbricações fundamentais de ecologia, economia e política, encarnam de forma mais verdadeira e potente a luta ecológica contra a destruição generalizada do planeta do que “ambientalistas” e afins que *decidem* ignorar a problematização do modo de produção capitalista, aplainando e esterilizando a questão ecológica, e, deste modo, enquadrando-se no escaninho da inocuidade dentro da coordenação geral da sociedade e dos indivíduos.

<sup>321</sup> MARCUSE. “Ecology and Revolution”, in *The New Left and the 1960s – Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 3, p. 173.

<sup>322</sup> “Então, por que se preocupar com a ecologia? Porque a violação da Terra é um aspecto vital da contrarrevolução. A guerra genocida contra pessoas é também ‘ecocida’ na medida em que ataca as fontes e os recursos da própria vida. Não é mais suficiente matar as pessoas vivas agora, a vida precisa ser negada àqueles que ainda nem mesmo nasceram, queimando e envenenando a Terra, devastando as florestas, explodindo as barreiras. Esta insanidade absurda não alterará o curso último da guerra, mas é uma expressão muito clara de onde o capitalismo contemporâneo está: o desperdício cruel de recursos produtivos na pátria imperialista acontece paralelamente ao desperdício cruel de forças destrutivas e ao consumo de mercadorias da morte manufaturadas pela indústria da guerra.” MARCUSE. “Ecology and Revolution”, in *The New Left and the 1960s – Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 3, p. 173. O referido texto compõe-se de excertos de uma conferência de 1972, na França, com Sicco Mansholt, Edgar Morin e outros, publicada primeiramente em *Le Nouvel*



a natureza, nos termos marcuseanos<sup>323</sup>, natureza humana (interna) e natureza externa. Esta guerra (contra a natureza) expressa uma das mais proeminentes contradições<sup>324</sup> do capitalismo: o fato de que sua produtividade cresce proporcionalmente à sua capacidade destrutiva; uma produtividade aceleradamente expandida e viabilizada pela fusão entre capital e tecnologia<sup>325</sup>, totalizante e globalizada, expressão da união entre mentalidade e aparato de destruição em escalas acima de qualquer ‘capacidade natural de renovação do planeta’. Portanto, “as demandas de espoliação cada vez mais intensa entram em conflito com a própria natureza, na medida em que a natureza é a fonte e o lugar dos instintos de vida que lutam contra os instintos de agressão e destruição”<sup>326</sup>.

Uma das funções essenciais da civilização tem sido mudar a natureza do homem e de seu entorno natural para “civilizá-lo”, isto é, para dele fazer o sujeito-objeto da sociedade de mercado, subjugando o Princípio de Prazer ao Princípio de Realidade e transformando o homem em um instrumento de trabalho cada vez mais alienado. Essa brutal e dolorosa transformação espalhou-se muito gradualmente pela natureza externa. Certamente, a natureza sempre foi um aspecto (por muito tempo, o único) do trabalho. Mas também era uma dimensão além do trabalho, um símbolo de beleza, de tranquilidade, de uma ordem não-repressiva. Graças a estes valores, a natureza era a própria negação da sociedade de mercado com seus valores de lucro e utilidade.<sup>327</sup>

Descrita essa situação de uma civilização que se construiu subjugando e minimizando o prazer e seus aspectos não-instrumentalizáveis, Marcuse lembra que *o mundo natural é histórico e social*: “A natureza pode ser a negação da sociedade

---

*Observateur*, 397 (1972); tendo uma tradução em inglês sido publicada, também em 1972, no *Libération*.

<sup>323</sup> Termos *frankfurtianos*, na verdade, pois essa forma de dividir a natureza (e também de integrar, por ser dialética, por imbricar humano e natureza) também aparece em Adorno e Horkheimer, por exemplo: “... todas as vezes que novos povos e camadas sociais recalavam o mito, de maneira mais decidida, o medo da natureza não compreendida e ameaçadora – era degradado em superstição animista, e a dominação da natureza interna e externa tornava-se o fim absoluto da vida.” (“O conceito de Esclarecimento”, in *Dialética do Esclarecimento*, p. 38.)

<sup>324</sup> “A *ratio* se reverte em irracionalidade pois, em sua necessária progressão, desconhece o fato de que o desaparecimento de seu substrato é seu próprio produto.” MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro*, p. 319.

<sup>325</sup> Cf. capítulo 1.

<sup>326</sup> MARCUSE. “Ecology and Revolution”, p. 174.

<sup>327</sup> MARCUSE. “Ecology and Revolution”, p. 174.

agressiva e violenta, mas sua pacificação é trabalho do homem (e da mulher)”<sup>328</sup>. Isto quer dizer que, apesar de toda a determinação expansionista (acumulação primitiva permanente) do tecnocapitalismo, os seres humanos, se ainda assim são chamados, *têm a possibilidade de agir contra a tendência hegemônica destrutiva*<sup>329</sup>. Mesmo que a violência contra a natureza seja “racionalmente” validada (por cálculos e probabilidades) e economicamente justificada (dentro da lógica da eficiência competitiva), o problema está na própria assunção de que cálculos quantitativos sobre a realidade são o melhor fundamento para a ação política e a orientação da sociedade; pois essa racionalidade tecnocientífica, da matematização e da reconfiguração planejada da natureza, provém ela mesma de uma base irracional (como o carisma para a burocracia) que considera autoevidente a coincidência exata entre os modelos algorítmicos (gerados a partir de vieses e médias pretensamente neutras) e o ‘desenvolvimento racional (possível) da sociedade’ (como se a sociedade fosse muito provavelmente se comportar dentro de margens altíssimas e seguras pré-calculadas). Essa base é irracional porque, sabendo que a construção de modelos *necessariamente exclui variáveis* (tanto mais quanto mais divergentes e raras), na medida em que não há mapeamento quantitativo total definitivo (é cumulativo, porém sempre deficitário), e, mais do que isso, *necessariamente exclui a singularidade, os afetos e a qualidade de cada vida humana e não-humana*, ela apenas faz sentido ‘racional’ dentro do critério da verdade tecnológica acrítica de potencialização do método e desconsideração da vida<sup>330</sup>.

Na fala de 1972, Marcuse define os movimentos radicais heterodoxos (incluindo o ecológico) como conscientizados pela percepção da “absoluta contradição entre riqueza social e seu uso destrutivo”, como reconhecedores do caráter socialmente nocivo do crescimento progressivo e infinito da geração de

<sup>328</sup> MARCUSE. “Ecology and Revolution”, p. 174.

<sup>329</sup> “Nessa forma de pensar, que vê de antemão essas coisas como catástrofes naturais, sobre as quais se fazem previsões assim como sobre furacões ou sobre desastres meteorológicos, há já uma espécie de resignação na qual as pessoas desligam-se enquanto sujeitos políticos, há aí uma má relação de espectador com a realidade. Como as coisas vão evoluir e a responsabilidade sobre como elas vão evoluir – isso depende, em última instância, de nós.” ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, pp. 76-77.

<sup>330</sup> “Essa é a tendência do capitalismo monopolista: na natureza, o indivíduo deve achar apenas a repetição da sua própria sociedade; uma dimensão perigosa de escape e contestação deve ser fechada.” MARCUSE. “Ecology and Revolution”, p. 174.

riquezas quantificáveis. Essa nova esquerda teve a sua apoteose nos acontecimentos de Maio de 68, quando estudantes, trabalhadores e mulheres revoltaram-se contra os valores capitalistas e em nome dos valores da liberdade e da felicidade, uma revolta “orientada para o alcance de um ambiente natural e técnico radicalmente diferente”. Essa oposição radical originada na contracultura expressou uma tendência que se estendeu pela década de 1970, da qual faziam parte a contestação do aparato técnico (regulado pelo princípio de eficiência) e da sociedade administrada e suas influências unidimensionalizantes (como o produtivismo tecnocrático, a padronização da existência, a indústria cultural, a repressão excessiva), em resumo, tinha uma posição contrária à racionalidade tecnológica hegemônica e seu ‘método universal’. Marcuse cita algumas ‘experiências subversivas’ em comunas (nos Estados Unidos) como exemplos de “consciência da recusa e da renovação” ao tentarem estabelecer outros princípios (para as relações entre diferenças e diferentes) desalienados quanto ao sexo, à raça e à natureza. Todos esses movimentos sociais radicais – ecológico, das mulheres, antirracista, estudantil – por terem como horizonte a libertação, estão direta e primeiramente em oposição ao tecnocapitalismo, contra o lucro otimizado e padronizado, dependente do desperdício e da destruição em escalas sobre-humanas; contrapõem-se, portanto, à aceitação automática e inquestionada de argumentos técnicos e econômicos irracionais (em relação a uma razão verdadeiramente livre, impulsionada por *Eros* para a criação), ou, como “Michel Bosquet<sup>331</sup> enunciou muito bem: *a lógica ecológica é pura e simplesmente a negação da lógica capitalista*; a Terra não pode ser salva dentro dos limites do capitalismo”<sup>332</sup>. Para Marcuse, a luta pela natureza (e pela vida desobjetizada) é uma luta *política*, não é uma instância de preservação de cenários idílicos, é uma questão urgente de *sobrevivência*.<sup>333</sup>

<sup>331</sup> Pseudônimo usado por André Gorz.

<sup>332</sup> MARCUSE. “Ecology and Revolution”, p. 175. (grifo meu)

<sup>333</sup> “As pessoas precisam aprender por si mesmas que é essencial mudar o modelo de produção e de consumo, abandonar a indústria da guerra, do desperdício e dos aparelhos (*gadgets*), substituindo-as pela produção de bens e serviços necessários para uma vida de trabalho reduzido, de trabalho criativo, de alegria (*enjoyment*).” MARCUSE. “Ecology and Revolution”, p. 175.

Em “A transformação radical de normas, necessidades e valores”<sup>334</sup>, Marcuse enfatiza a impressionante apatia dos trabalhadores frente à intensificação da exploração capitalista seguindo o que Marx já havia descrito:

Enquanto a sociedade estadunidense segue à letra a análise marxiana (nomeadamente, imperialismo, concentração de poder econômico e sua fusão com o poder político, crescimento das dificuldades da acumulação do capital, desemprego estrutural), não há (aparentemente?) radicalização da classe trabalhadora, não há explosão de contradições, nem situação pré-revolucionária.<sup>335</sup>

Isso configura uma situação em que a luta de classes, na sua forma tradicional, está paralisada. A sociedade segue ampliando seus mecanismos de dominação e controle, porém (e justamente por isto) sem contraposição dialética provocadora de transformações qualitativas à altura, tendo aplainado o conflito que move o “progresso da história”. Não obstante, Marcuse via algum lampejo de esperança revolucionária onde Marx não havia previsto: na “emergência de um movimento mundial centrado nos estudantes”, nas “minorias oprimidas raciais e nacionais”, nas mulheres; grupos não-organizados institucionalmente, sem ideologia ou estratégia definidas, que trazem “novos modos de transição para uma sociedade não-capitalista e um novo conceito de revolução”. Para nosso filósofo, esses poderiam ser os agentes de uma revolução inteiramente outra, aproveitando uma conjuntura (possivelmente) favorável que combinava a mudança na base da sociedade e o ideário da Nova Esquerda (*New Left*): “a consciência (*awareness*) da oportunidade (*chance*) histórica de uma vida essencialmente diferente, transformação radical das normas, necessidades, e valores governando a sociedade

<sup>334</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, in *Transvaluation of Values and Radical Social Change*. (2017) Aula proferida em Saint Louis, no dia 3 de março de 1977, da qual restaram anotações incompletas e cujo título foi escolhido pelos editores, pois o manuscrito não estava titulado.

O livro *Transvaluation of Values and Radical Social Change – Five New Lectures, 1966-1976* é resultado da pesquisa de Peter-Erwin Jansen, que encontrou os textos no Arquivo Marcuse de Frankfurt, e foi publicado em 2017, em comemoração aos cinquenta anos do encontro de intelectuais e estudantes radicais para a conferência *Dialética da Libertação*, de Marcuse, no verão de 1967. São cinco aulas, que “cobrem o período desde a aula inaugural de Marcuse na Universidade de San Diego em 1966 até seu trabalho mais tardio em 1977”. (Cf. MALEY, T. “Introduction: Five New Lectures – in Context”, in *Transvaluation of Values and Radical Social Change – Five New Lectures, 1966-1976*)

<sup>335</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 51.

que reproduz a si mesma via trabalho (alienado)”<sup>336</sup>, a busca do “progresso qualitativo em vez de quantitativo, ruptura em vez de continuidade da dominação”; propósitos que apontam para “um salto no reino da liberdade”, “a chance de construir a primeira sociedade realmente livre da história!”. Dito de outra forma, a junção entre a implementação de políticas públicas superficialmente (porque realmente com fins de contenção contrarrevolucionária) voltadas para o bem-estar da população, experimentadas por um período suficiente para gerar um imaginário de vida melhor materialmente possível, e o movimento heterodoxo da Nova Esquerda, surgido na década de 1960, com aspirações de mudanças sociais *e subjetivas*, teria potencial para configurar um contexto propício para a abertura de uma “nova dimensão de mudança”, para além da economia e da política, “um novo modo de produção, novas instituições”, simultâneos à “subversão (reversão) do sistema de necessidades e satisfações prevalentes”.

Na teoria marxiana, o *socialismo* deveria produzir uma “sociedade qualitativamente diferente”, porquanto é a revolução de “todas as relações humanas” e das “relações entre homem e natureza”. No entanto, inflexionado pelo impacto de um contexto em que o capitalismo já ditava o ritmo do mundo como “desenvolvimento continuado das forças produtivas”, submetendo compulsoriamente os seres humanos aos instrumentos do seu trabalho, o socialismo, na avaliação marcuseana, realizou-se analogamente em experiências orientadas para o *desenvolvimento continuado das forças produtivas* e, portanto, *submissão continuada dos seres humanos aos instrumentos de seu trabalho*. A “abundância como precondição do socialismo”, como uma revolução dependente da produtividade otimizada e da conquista de grandes aparatos industriais coordenados de intensificação da produção, promoveu o “adiamento da virada da quantidade em qualidade”, já que “a nova *qualidade* de vida era vista como *resultado* do crescimento *quantitativo*”; o que, submetendo-se irrefletidamente à lógica tecnológica como via única para o ‘progresso da humanidade’, já em si interdita o investimento em outras instâncias necessárias à *transformação radical de normas, necessidades e valores* e, por conseguinte, à realização da proposta marxiana de sociedade livre. Este potencial, até então sufocado, “uma nova visão,

---

<sup>336</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 52. (grifo meu)

uma nova consciência”, estaria na Nova Esquerda, a qual uniu *formas militantes de protesto organizado*, como ocupações de fábricas, auto-organização da produção, barricadas (referindo-se aos acontecimentos de 68 na França), com o caráter eminentemente *cultural* da revolução proposta. “Demandas *políticas e econômicas* estavam combinadas com a evocação de uma nova moralidade, de um novo ambiente vital, da emancipação dos sentidos (Marx!): sua libertação da experiência, da percepção, de humanos e coisas como objetos de relações de troca, *o fim da alienação*.”<sup>337</sup>

O problema material das experiências socialistas ‘tradicionais’, ainda de caráter produtivista e, portanto, repressivas e dominadas pela racionalidade tecnológica, estaria na identificação de realismo com *conformismo*, ou seja, na rejeição *a priori* da *utopia*. Na compreensão de Marcuse, esta restrição é equivocada (e obsoleta), pois “as possibilidades de liberdade dadas *superam* as noções tradicionais, ainda repressivas”; contra a rejeição da utopia, ele lembra um dos slogans do Maio de 68<sup>338</sup>: “*sejamos realistas, exijamos o impossível!*”<sup>339</sup>. O movimento contracultural apostava fortemente na “experiência de uma nova, usualmente reprimida, realidade”; todavia, foi historicamente prematuro e antecipou “condições de mudança social ainda não prevalentes”, sendo “facilmente absorvido e derrotado onde não se destruiu a si mesmo em lutas sectárias e ativismo sem sentido”<sup>340</sup>. Para nosso filósofo (que pensa as possibilidades de transformação

<sup>337</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 53.

<sup>338</sup> “Na França, a Primavera de Maio tomou cores inéditas, invertendo a prática do marxismo bem como sua teoria. Se em Marx a relação entre o homem e a sociedade é central, o marxismo-leninismo se afirma enquanto coincidência entre indivíduo e partido: o indivíduo só o é enquanto ‘consciência de classe’. A vanguarda *interna* ao proletariado só existe enquanto parte do partido. De fato, o Maio francês significará uma crítica radical da fusão do indivíduo na totalidade, quer seja esta entendida como partido ou Estado.” “O ano de 1968 revela que os movimentos sociais em escala mundial, libertários ou libertadores, são os porta-vozes da exigência de Felicidade e Liberdade, e que esta é única e indivisível.” MATOS, Olgária. *Paris 1968 – As barricadas do desejo*, pp. 12 e 38.

<sup>339</sup> “O Maio de 68 foi uma ‘brecha histórica’ e um acontecimento extraordinário, pois colocou em suspenso uma sociedade que se pensava de maneira orgânica e sem fissuras; ensinou que uma revolução não nasce apenas sob o efeito de um conflito interno entre opressores e oprimidos, ‘mas advém no momento em que’, diz Lefort, ‘se apaga a transcendência do poder no momento em que se anula a sua eficácia’. [...] Na luta, nas barricadas e fábricas ocupadas, ficou claro que ‘não basta a existência de grandes (e lentos) partidos operários; é preciso sim que a Imaginação tome o Poder’. Talvez nesse sentido os revolucionários da Comuna, quando conclamado por Thiers, chefe do governo, a respeito do que queriam, responderam: ‘Tudo’. E com o mesmo vigor o Maio de 68 eternizou em seus muros: ‘*Soyons réalistes, demandons l’impossible*’.” MATOS, Olgária. *Paris 1968 – As barricadas do desejo*, p. 95.

<sup>340</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 53.

e de libertação radicais), isso *não* significa o fim da Nova Esquerda, mas exige atualizações; pois o capitalismo avançado rearranjou-se, teórica e praticamente, em uma *tendência dual*: “integração e repressão crescentes da população dependente” e “expansão imperialista continuada a despeito da piora das condições econômicas”, resultando numa espécie de estabilização das forças políticas consolidadas que previne a insurgência de crises pré-revolucionárias. Neste cenário, a Esquerda apenas se viabiliza quando adapta a sua estratégia às novas condições e lida com o tensionamento entre Velha e Nova Esquerda, para, assim, encontrar modos de protesto e de transformação responsivos à dominação e ao controle hegemônico de sociedades e de pessoas<sup>341</sup>.

Marcuse ressalta ainda a existência de fatores de *disfunção* na marcha capitalista: primeiro, na “desintegração ideológica” da ética do trabalho (na qual o trabalho é bom em si mesmo e critério de valoração do indivíduo), e também na “competição intracapitalista” (capitais nacionais sendo engolidos por aqueles multi ou transnacionais; e observa que “a *tendência mais criticamente séria* é idêntica ao desenvolvimento *inerente* ao próprio capitalismo”: o desemprego estrutural, o aumento da produtividade do trabalho como expressão do *progresso* e, simultaneamente, como *desintegração*, na medida em que a produtividade mecanizada (matematizada e padronizada em máquinas) reduz a demanda por mão-de-obra e amplia o exército de reserva, sem fonte de renda suficiente para movimentar o mercado, que deve se expandir proporcionalmente à produtividade otimizada, uma conta que não fecha.

Sobre o caráter utópico das suas ideias, ele afirma: “Sem algumas doses de Utopismo, nenhuma mudança real na história foi realizada, e, em segundo lugar, a política da classe dominante sugere que ela leva muito a sério essa possibilidade

---

<sup>341</sup> Marcuse chega a fazer um pequeno balanço da situação ambivalente do capitalismo estadunidense, uma “folha de balanço do imperialismo”. Cuba, Vietnã e Angola impuseram derrotas ao imperialismo, que, por sua vez, venceu em localidades mais numerosas e em territórios mais extensos, como Portugal, Chile, Brasil, Argentina, etc., além de sua incessante penetração econômica mundial, acompanhada da venda de armas e da difusão de um *know-how* bélico; em resumo, a influência soviética declinava consistentemente (até o seu desmantelamento programado a partir da segunda metade da década de 1980, com a *glasnost* e a *perestroika* do governo Gorbachev) e os Estados Unidos, enquanto emblema do modo capitalista de organização da sociedade, continuavam gozando de hegemonia econômica, assim como de hegemonia cultural, com a supervalorização do *american way of life*, ou seja, acumulavam um resultado ‘positivo’ na disputa de forças da sociedade. (Cf. MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 54.)

‘utópica’”<sup>342</sup>. A preocupação do *status quo* e das estruturas do poder estabelecido fica patente em medidas contrarrevolucionárias como: concessões ao estado de bem-estar social, construção constante de um *inimigo* contra quem a população deve mobilizar-se, propaganda armamentista, e o afrouxamento da moralidade sexual; isto tudo porque o veredito marxiano mantém-se válido: “as contradições no modo capitalista de produção colocam os limites *intrínsecos* ao sistema”, ao que Marcuse acrescenta: “*mas*, na base das *realizações* do capitalismo avançado, o *escopo* da mudança (e suas manifestações) assume novas formas”, das quais destaca duas: o “alargamento do potencial subjetivo de mudança”, na medida em que o capital configura-se como coordenação total da sociedade, tanto da classe trabalhadora formal (o proletariado), quanto de toda a população que participa ativamente do desenvolvimento autófago desse sistema (do qual é peça integrante e potencial coveira); e a “extensão da mudança política e econômica possível para a mudança *cultural*”, a “transformação dos valores fundada na consciência da importância crescente da ideologia”; pois, “sem uma transformação radical dos valores, a tendência se dirigiria para o progresso quantitativo da dominação e da submissão, em vez de para a ruptura com esse continuum”<sup>343</sup>.

Como sempre, o objetivo é o bem-estar, mas um bem-estar que não seja definido pelo aumento progressivo do consumo às custas do trabalho progressivamente intensificado, e sim pela realização de uma vida liberada do medo, da escravidão assalariada (*wage slavery*), da violência, do ruído repugnante e infernal do nosso mundo industrial capitalista. A questão não é embelezar a feiura, não é esconder a pobreza, desodorizar o fedor, enfileirar flores em prisões, bancos e fábricas; a questão não é purificar a sociedade existente, mas sim *substituí-la*.<sup>344</sup>

O bem-estar assim definido, atual e futuro, é incompatível com o sistema global de produção, consumo e padronização de desejos tidos como “autênticos”. A mera possibilidade de que duas ideias tão antagônicas sejam identificadas (ideologicamente) e assimiladas como racionais por uma grande maioria da população é, para Marcuse, um indício de que “a poluição e o envenenamento são fenômenos tão físicos quanto mentais, fenômenos tão objetivos quanto subjetivos”.

<sup>342</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 55.

<sup>343</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 55.

<sup>344</sup> MARCUSE. “Ecology and Revolution”, p. 175. (grifo meu)



A Nova Esquerda (onde se inclui o movimento ecológico *radical*) é, pois, um movimento simultaneamente *político e psicológico*, de libertação da natureza e de cada indivíduo, em bases pulsionais transformadas.

Na medida em que se tornou o território do capital, ao invés de do homem, a natureza serve para fortalecer a servidão humana. Essas condições estão enraizadas nas instituições básicas do sistema estabelecido, para o qual a natureza é primariamente um objeto de exploração para o lucro. Esta é a limitação interna intransponível de qualquer ecologia capitalista. *A ecologia autêntica acontece na luta militante por uma política socialista que deve atacar o sistema em suas raízes, tanto no processo de produção quanto na consciência mutilada dos indivíduos.*<sup>345</sup>

Marcuse concebe a natureza como *locus* da libertação a partir da noção de comunismo formulada por Marx nos *Manuscritos econômico-filosóficos* (1844) e do desenvolvimento, em *Um ensaio sobre a libertação* (1969), do conceito de *nova sensibilidade*, onde escreve que esta expressaria a preponderância dos instintos de vida sobre aqueles de morte, e desencadearia “a necessidade vital da abolição da injustiça e da miséria”, assim como remodelaria a evolução dos padrões de vida em escala social<sup>346</sup>.

### 2.3. Natureza e revolução

Economia e política estão entrelaçadas na obra marxiana, a lógica econômica de produção e reprodução social e a lógica política de produção e reprodução do poder sequestram o trabalho humano como atividade primordial, tornando-o meio para fins de acumulação alheios às verdadeiras necessidades do ser humano. A terra e os meios de produção, condições necessárias para “o desenvolvimento da produção social e da livre individualidade do próprio trabalhador”<sup>347</sup>, são alienados do indivíduo que realiza o trabalho, o que, por conseguinte, aliena o indivíduo de seu próprio tempo, quando o fim do trabalho passa a ser a troca por uma quantidade de dinheiro (o equivalente universal, motor

<sup>345</sup> MARCUSE. “Ecology and Revolution”, p. 176. (grifo meu)

<sup>346</sup> Cf. MARCUSE. *An Essay on Liberation*, pp. 23-24.

<sup>347</sup> MARX. *O Capital – livro I*, Boitempo, p. 831.

da eficiência autorreferida) e não o produto do trabalho<sup>348</sup>. Por sua vez, a acumulação<sup>349</sup> é um processo que se instaura para repetir ciclos do capital indefinidamente na mesma estrutura, acumulando-os; o foco, portanto, está no aprimoramento do método eficiente para a realização desse processo recursivo que aparta o ser humano de si, de sua vida, de seu tempo, de seu trabalho e de sua existência *como e na natureza*. “Precisamente, a marca maior dos *Manuscritos econômico-filosóficos* está na demonstração do estranhamento genérico do ser humano sob o pressuposto do trabalho subordinado ao capital.”<sup>350</sup> Para Marx, o trabalho é a forma efetivadora do ser social, é a mediação entre homem e natureza e, sob o modo de produção capitalista, tanto a estrutura da forma social quanto a superestrutura que ancora simbolicamente a comunidade humana impedem uma existência livre e potenciadora da vida *como e na natureza*.

Em *Contrarrevolução e revolta* (1972), Marcuse dedica o segundo capítulo à relação entre natureza e revolução. Seu argumento parte da necessidade do desenvolvimento de uma *nova sensibilidade*<sup>351</sup> para a mudança radical da oposição que ponha em curso *o novo padrão histórico da revolução vindoura*, no qual a natureza faz parte da luta contra a exploração, pois sua libertação é a libertação do humano e sua violação é a violação do próprio humano, porquanto este mesmo vive na natureza e *é natureza*. Dentro desta compreensão, a *nova sensibilidade* seria a redescoberta da dimensão em que *somos natureza* e a *natureza é histórica*, é o meio onde a transformação do mundo e a libertação pessoal podem coincidir. De modo oposto, a racionalidade tecnológico-instrumental do capitalismo age contra os impulsos primordiais e adapta-os às necessidades de um funcionamento que tem como fim conservar e potencializar a si mesmo em detrimento da transformação<sup>352</sup>,

<sup>348</sup> E, deste modo, a noção de fim, de propósito, deixa de ser definida e pensada em si mesma, com suas peculiaridades contextuais, e passa a significar *resultado*, sempre convertido para o mesmo equivalente, diferido apenas em quantidade.

<sup>349</sup> Acumulação é diferente de entesouramento, que é o acúmulo de riqueza pelos donos dos meios de produção.

<sup>350</sup> RANIERI, J. “Sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx”, in *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 13.

<sup>351</sup> O conceito de “nova sensibilidade” foi formulado primeiramente em *An Essay on Liberation* (1969), mas, de alguma forma, já está presente desde *Eros e civilização* (1955).

<sup>352</sup> Seria a manifestação de uma ‘falsa astúcia da razão’, pois não ‘engana’ o indivíduo para avançar em direção a uma razão subjetiva livre e absoluta, mas sim para submeter-se ao funcionamento totalizante, progressivamente normalizado, supressor da liberdade.

da vida, de *Eros*. Essa adaptação à lógica repetitiva da recursividade com fins quantificáveis reduz o peso do sentimento de responsabilidade sobre os atos individuais e/ou concretos, primeiramente, na orientação social da *agressividade*, transferida para instrumentos técnicos<sup>353</sup> (por exemplo, a construção de mísseis-bomba que, lançados remotamente, podem exterminar a vida num extenso raio a milhares de quilômetros; ou na programação de algoritmos que racionalizam a carência e a miséria) e, em segundo lugar, na orientação social da *sexualidade* pela dessublimação controlada de ideais de prazer positivados como decorrentes dos extraordinários avanços da tecnociência (por exemplo, a indústria da beleza plástica padronizada, por cirurgias ou por softwares de edição de imagem e confirmação de imaginário controlado dependente do *status quo*). A ideia de perfeição reifica-se como positividade total de satisfação imediata, deixando de ser um ideal que nega a realidade material e movimenta indivíduo e sociedade em direção ao aprimoramento de si mesmo e da existência em comunidade; essa satisfação imediata secundária (porque produzida ideologicamente) é experimentada como legítima e autêntica, unidimensionalizando desejo e matéria. Para Marcuse, na sociedade industrial avançada, a natureza é o “braço ampliado da sociedade e de seu poder”, para o controle do humano.

A natureza comercializada, a natureza poluída, a natureza militarizada, reduz o meio vital do homem não só num sentido ecológico, mas também existencial. Bloqueia a catex (e a transformação) erótica do seu meio ambiente; priva o homem de encontrar a si mesmo na natureza, aquém e além da alienação; também o impede de reconhecer a natureza como um *sujeito* legítimo – um sujeito de convivência num universo humano comum. Essa privação não é anulada pela abertura da natureza à diversão maciça e coletiva, tanto espontânea como organizada – uma soltura de frustração que apenas aumenta a violação da natureza.<sup>354</sup>

<sup>353</sup> Também em Adorno, como explica Olgária Matos: “A predominância da racionalidade tecnoburocrática resolve-se no plano político em genocídio. [...] O terror e o pânico são obras humanas. Na razão científica, Adorno indica o que torna possível a exclusão, a perseguição, o preconceito. O mundo construído pela ciência e pela multiplicação de instrumentos técnicos que medeiam e, frequentemente, prescindem do contato direto entre os homens, culmina em sua desertificação técnica desresponsabilizadora de ações. Com efeito, a responsabilidade de atos se transfere aos objetos técnicos. Eis por que, para Adorno, procedimentos teóricos e metódicos da ciência demitizadora ‘não passam de práticas mágicas sublimadas’, exigindo, frequentemente, sacrifícios de sangue, pois ‘o animismo animou o inanimado, o industrialismo reificou a alma’.” MATOS, Olgária. “A Identidade: o estrangeiro em nós”, in *Discretas esperanças*, pp. 57-58

<sup>354</sup> MARCUSE. *Contra-revolução e revolta*, p. 64.

A sociedade unidimensional *domina* o humano pelo condicionamento da satisfação de necessidades físicas básicas para a manutenção da vida biológica do indivíduo à alienação de seu tempo como peça reforçadora do sistema de dominação; e *controla* o indivíduo restrito ao funcionamento eficiente desumanizado pela programação generalizada de desejos e satisfações, orientados para a imediatez e a repetição intensificada. Essa sociedade tem como *a priori histórico* a compreensão da natureza como objeto passivo da tecnociência, seja para a extração de recursos e a produção de dados e cálculos autovalidantes, seja como espaço total do planeta dividido racionalmente (de acordo com o critério da eficiência) entre áreas de exploração irrestrita e pequenas ‘reservas protegidas’. Contrariamente, a libertação da natureza operaria o desenvolvimento de novas qualidades sensório-estéticas e de uma ciência que não a tratasse (a natureza) como mera matéria disponível, mas sim “como totalidade de vida a ser protegida e ‘cultivada’”, enquanto “a tecnologia aplicaria essa ciência à reconstrução do meio ambiente vital”.<sup>355</sup>

Marcuse observa que também no marxismo a natureza é – majoritariamente – tomada como objeto, como matéria-prima a ser usada e explorada no aprimoramento do processo produtivo, minimizando o papel dos aspectos naturais na possibilidade de transformação social, o que, segundo ele, “contrasta profundamente com os primeiros escritos de Marx” ao enfatizar a consciência política e a luta de classes e desconsiderar as raízes das relações sociais encontradas na *sensibilidade*, na forma mais profunda e direta de experiência de si e do mundo. E pergunta: “Esta imagem de natureza está em conformidade com a de uma sociedade livre? A natureza é apenas uma força produtiva ou existe também *no seu próprio interesse* e, *nesse modo de existência, no interesse do homem?*”<sup>356</sup> Imaginar a natureza como tendo *seu próprio interesse* é de interesse do humano e, segundo o autor, a existência de uma sociedade livre estaria condicionada ao rompimento com o que denomina *sensibilidade mutilada* (a experiência familiar do mundo): “Condicionada e ‘contida’ pela racionalidade do sistema estabelecido, a experiência dos sentidos tende a ‘imunizar’ o homem contra a experiência insólita das

<sup>355</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 65.

<sup>356</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, pp. 65-66.

possibilidades de liberdade humana.”<sup>357</sup> Tal ruptura daria lugar a uma *nova sensibilidade*, radical e não-conformista, capaz de resistir (ou opôr-se-lhe dialeticamente) ao condicionamento profundo de instintos e impulsos promovido pela sociedade industrial avançada. O conceito de *sensibilidade radical* “realça o papel ativo e constitutivo dos sentidos na conformação da razão, isto é, na forma dada às categorias em que o mundo é ordenado, experimentado e transformado”. Para Marcuse, diferentemente de Kant:

O nosso mundo emerge não só nas formas puras de tempo e espaço, mas também – e *simultaneamente* – como uma totalidade de qualidades sensórias, objeto não só da visão (sinopse) mas de *todos* os sentidos humanos (ouvido, olfato, tato, paladar). É essa constituição qualitativa, elementar, inconsciente ou, antes, pré-consciente do mundo da experiência, é essa mesma experiência primária que deve mudar radicalmente para uma mudança social radical, uma mudança qualitativa.<sup>358</sup>

Na compreensão de Marcuse, a natureza tem o seu lugar na teoria da revolução. O potencial subversivo da sensibilidade e a natureza como campo de libertação são os temas centrais dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, onde se encontram justificativas para o conceito de “socialismo humanista” (que seria diferente do autoritarismo burocrático instaurado na antiga União Soviética). “A supressão da propriedade privada é... a *emancipação* completa de todas as qualidades e sentidos humanos.”<sup>359</sup> Essa emancipação dos sentidos geraria um novo tipo de humano e “novas relações (socialistas) entre homem e homem, homem e coisas, homem e natureza”, pois é fonte de uma nova racionalidade (socialista) livre da racionalidade da exploração. Para Marcuse, ela repeliria a racionalidade instrumental e exploradora do capitalismo (“preservando e desenvolvendo suas realizações”) de dois modos: *negativamente*, negando uma experiência de si, do outro e do mundo no âmbito da aquisição agressiva e da posse defensiva; e *positivamente*, apropriando-se da natureza humana e transformando a “natureza num meio (ambiente) para o ser humano como ‘ser da espécie’, livre para desenvolver faculdades especificamente humanas – as faculdades estéticas e

<sup>357</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 66.

<sup>358</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 67. (tradução modificada)

<sup>359</sup> MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 109.

criadoras”<sup>360</sup>. A nova sensibilidade emancipada concebe a natureza como uma autêntica força vital, como sujeito-objeto, aliada na luta pela vida. Na seção “Propriedade privada e comunismo”, dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, Marx escreveu:

[é] apenas pela riqueza objetivamente desdobrada da essência humana que a riqueza da sensibilidade *humana* subjetiva, que um ouvido musical, um olho para a beleza da forma, em suma as fruções humanas todas se tornam *sentidos* capazes, sentidos que se confirmam como forças essenciais *humanas*, em parte recém-cultivados, em parte recém-engendrados. Pois não só os cinco sentidos, mas também os assim chamados sentidos espirituais, os sentidos práticos (vontade, amor etc.), numa palavra o sentido humano, a humanidade dos sentidos, vem a ser primeiramente pela existência do seu objeto, pela natureza *humanizada*.<sup>361</sup>

Os limites antropocêntricos da ideia de libertação da natureza pela apropriação humana, ainda que se trate de um humano situado na dimensão estética livre, avesso à violência, à crueldade e à brutalidade, são reconhecidos por Marcuse. A ideia da realização de uma natureza *humana* ainda guarda algo da *hybris* de dominação, na medida em que se orienta pela ativação de uma nova sensibilidade nos explorados do sistema capitalista, ou seja, o problema inicia-se na luta do indivíduo humano por superação das necessidades e aprimoramento das condições de vida e termina no sujeito que conquista os meios de produção e reconcilia-se com uma natureza pacificada. Marcuse dá como exemplo o caso dos animais<sup>362</sup> abatidos para o consumo. “Poderá a apropriação humana da natureza realizar alguma vez a eliminação da violência, crueldade e brutalidade no sacrifício diário de vida animal para a reprodução física da raça humana?” Há conflitos constitutivos e insolúveis, ainda que minimizáveis, da nossa própria existência material em um mundo finito e imperfeito que impedem o estado de paz absoluta, concebível apenas no mito órfico<sup>363</sup> e nas suas imagens de plena frução. Se, na teoria marxiana, a

<sup>360</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 68.

<sup>361</sup> MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 109.

<sup>362</sup> “E, no entanto, nenhuma sociedade livre é imaginável sem a realização de um esforço conjugado, sob sua ‘ideia reguladora de razão’, para reduzir consistentemente o sofrimento que o homem impõe ao mundo animal.” (*Contrarrevolução e revolta*, p. 71.)

<sup>363</sup> Em *Eros e Civilização* (1955), as imagens de Orfeu e de Narciso são evocadas como contraponto tensionador ao princípio prometeico de desempenho, referente à sensibilidade mutilada.

Em *Contrarrevolução e revolta* (1972), Marcuse escreve: “O fim dessa guerra, a paz perfeita no mundo animal – essa ideia pertence ao mito órfico, não a qualquer realidade histórica concebível.”

natureza pacifica-se pela *apropriação* humana, está ainda implícita a ação de um sujeito que modifica um “objeto” vivo (por mais humanizada e livre que seja tal atividade); logo, ainda é objetificação da *natureza*, a qual, na compreensão de Marcuse, tem suas próprias razões de existir e é *sujeito* de si mesma. A verdadeira pacificação viria da *negação da apropriação* em uma *relação não-exploradora* de entrega, renúncia e aceitação; contudo, “tal entrega encontra a impenetrável resistência da matéria; a natureza não é uma manifestação do ‘espírito’, mas, antes, o seu *limite* essencial”<sup>364</sup>.

A natureza como conceito histórico, dimensão da transformação social, não deve ser entendida como teleológica, mas sim como *sujeito-objeto*, “um *cosmo* com suas próprias potencialidades, necessidades e probabilidades”, “portadora de *valores objetivos*” e de qualidades que devem ser reconhecidas e respeitadas para a plena realização da vida, da qual fazem parte a libertação humana e o abandono da sensibilidade mutilada. Marcuse adverte que a verdade existente na natureza não é somente matemática, mas também existencial. É por meio da imaginação<sup>365</sup>, a faculdade que sintetiza ideias para além e aquém da realidade posta pela sociedade da sensibilidade mutilada, que alcançamos as ideias negadas pela experiência imediata e que servem de horizonte para a transformação social. A liberdade seria, então, a *possibilidade de criação do que não é mas poderia ser*, entendida como reguladora da razão para a apreensão crítica da realidade e para o desenvolvimento de uma sociedade progressivamente menos repressiva e violenta.

Assim, a liberdade converte-se num “conceito regulador da razão”, guiando a prática da realidade em transformação de acordo com a sua ideia, isto é, as suas próprias potencialidades – tornando a realidade livre para a sua verdade. O materialismo histórico compreende a liberdade como transcendência histórica, empírica, como força de transformação social, transcendendo a sua forma imediata também numa sociedade socialista – não no sentido de uma produção em constante aumento, não no sentido do Céu ou do Paraíso, mas no sentido de uma luta cada vez mais pacífica e jubilosa com a inexorável resistência da sociedade e da

<sup>364</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 72.

<sup>365</sup> Marcuse vale-se da visão marxiana de conhecimento como recordação para chegar à ideia de liberdade como “conceito regulador da razão”. “A visão de Marx retoma a antiga teoria do conhecimento como *recordação*: a ‘ciência’ como redescoberta das verdadeiras *Formas* das coisas, distorcidas e negadas na realidade estabelecida, o perpétuo *núcleo materialista do idealismo*. A ‘ideia’, como termo para essas Formas, não é uma ‘mera’ ideia, mas uma imagem que ilumina o que é falso, distorcido na maneira como as coisas são ‘dadas’, o que está faltando em sua percepção familiar, na experiência mutilada que é obra da sociedade.” (*Contrarrevolução e revolta*, p. 73.)

natureza. Este é o núcleo filosófico da teoria de revolução permanente. Como tal força, a liberdade tem raízes nos impulsos primários de homens e mulheres, é a necessidade vital de enriquecer e estimular os instintos da vida.<sup>366</sup>

O conceito marcuseano de *nova sensibilidade* emancipada refere-se à experiência das qualidades potenciais normalmente suprimidas para o aperfeiçoamento da vida. “A emancipação dos sentidos faria da liberdade o que ela ainda não é: uma necessidade sensorial, um objetivo dos Instintos de Vida (*Eros*).”<sup>367</sup> Contrária e dialeticamente, *sensibilidade embotada* (mutilada) é a reprodução da sociedade da exploração e do trabalho alienado, é a recepção passiva e limitada do ordenamento hegemônico e a repetição de suas formas na imaginação, o que impede qualquer horizonte de transformação (qualitativa). Quando o ser humano da sociedade capitalista avançada é incapaz de imaginar outras formas de vida e de comunidade como realidades *possíveis*, o conceito de liberdade é esvaziado, pois o horizonte que abre é fechado; o indivíduo só é “livre” para lutar por uma vida que, na verdade, é morte, repetição e destruição. A inclinação para a vida que deveria mobilizar a existência livre é mutilada em submissão (aparentemente) voluntária ao funcionamento totalizante da sociedade administrada. Vida torna-se morte na lógica orwelliana<sup>368</sup> que equaliza opostos e unidimensionaliza a existência humana nas várias figuras da autodestruição satisfatória.

Logo, a sociedade existente é *reproduzida* não só na mente, na consciência do homem, mas *também nos seus sentidos*; e nenhuma persuasão, nenhuma teoria, nenhuma argumentação, pode romper essa prisão, a menos que a *sensibilidade* fixa, petrificada, dos indivíduos seja “*dissolvida*”, *aberta a uma nova dimensão da história*, até que a familiaridade opressiva com o mundo objetual dado seja quebrada – numa *segunda alienação*, esta, a que nos afaste da sociedade alienada.<sup>369</sup>

Se a liberdade é fundada nos sentidos, ela depende da *dissolução* da sensibilidade mutilada para acolher transformações radicais. Deste modo, quando desenvolvida e praticada, a nova sensibilidade é “uma força na luta *política* pela

<sup>366</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, pp. 73-74.

<sup>367</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 74.

<sup>368</sup> O conceito de linguagem e lógica orwelliana será tratado no capítulo 3.

<sup>369</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 74.



libertação”, isto é, “a emancipação individual dos sentidos supõe-se ser o princípio, até mesmo a fundação, da liberdade *universal*”<sup>370</sup>; a libertação da sociedade enraíza-se em novas necessidades instintivas. Marcuse põe-se, então, um problema mereológico, ou melhor, uma *dialética* do universal e do particular: “como pode a sensibilidade humana, que é *principium individuationis*, gerar também um princípio *universalizante*?”; e vai buscar a origem do tratamento marxiano da questão nos desdobramentos do idealismo alemão.

Em Kant, as formas puras da intuição, a sensibilidade, são uma estrutura universal que abre a mesma janela de contato sensório com o mundo, definindo tempo e espaço e unificando os dados do entendimento (conhecedor) que, pelo menos, pode saber que a subjetividade transcendental é formada por faculdades universais. Em Hegel, a reflexão sobre si, a consciência de si como relação necessariamente dialética com o mundo, evidencia o *nós* no *eu* da intuição e da percepção, o *a priori* histórico e o real racional, na medida em que, assim como a própria razão, define-se (o real) renovadamente pela negação de tudo aquilo que não é, o sujeito consciente de si compreendendo a historicidade da razão. “E esse *nós* desdobra-se como realidade social na luta entre o senhor e o escravo para reconhecimento mútuo.”<sup>371</sup> Hegel sai da epistemologia que se *limita* a conhecer os *limites* apriorísticos do conhecimento objetivo como forma de reconciliação entre universal e particular (crítica apenas como definição de *limites*) e incorpora a história na própria estrutura do que é em si assim como do que é para si.<sup>372</sup> É o caminho que Marx encontra para a reconciliação da liberdade humana com a necessidade natural, liberdade subjetiva e objetiva. A realização do reencontro humano erótico (não-destrutivo) com a vida pressupõe a libertação via uma *práxis revolucionária* de abolição das instituições capitalistas de manutenção e aprimoramento da dominação e sua *substituição* por instituições socialistas não-violentas (em tendência e princípio); a emancipação dos sentidos e a emancipação

<sup>370</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 75.

<sup>371</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 75.

<sup>372</sup> Marcuse retorna a Kant e mostra que a materialização da liberdade é uma tendência que já pode ser encontrada nas mudanças do conceito na progressão das três críticas.

da consciência são solidárias no processo necessário para a transformação qualitativa da sociedade e dos indivíduos.

#### 2.4. *Uma sociedade fêmea*

O argumento de Marcuse sobre as relações entre natureza e revolução conclui-se com a evocação de características tradicionalmente atribuídas ao arquétipo feminino, “essencialmente não-violentas, não-dominantes”, como receptividade e ternura, em oposição à produtividade destrutiva característica da dominação masculina. A sociedade livre seria uma “sociedade fêmea”<sup>373</sup>, na qual a estrutura dos instintos estaria radicalmente mudada e expressaria “o enfraquecimento da agressividade primária que, por uma combinação de fatores biológicos e sociais, tem governado a cultura patriarcal”<sup>374</sup>. O filósofo recorre à teoria marxiana que “considera a exploração sexual a exploração primária” e à luta do *Movimento de Libertação das Mulheres* contra a objetificação da mulher na sociedade de trocas de mercadorias para elaborar um processo dialético entre agressividade e passividade, em que a brutalidade do *princípio de desempenho* (*performance principle*) pode também produzir uma contraforça feminina que, talvez, seja um dos coveiros da sociedade dominante.

O movimento das mulheres teria “o *potencial* precisamente daquela transformação dos valores que levaria à construção de uma sociedade *qualitativamente* diferente”<sup>375</sup>; pois, como todo o processo civilizatório foi patriarcal, dominado masculinamente, “determinou o desenvolvimento da mulher, não apenas de acordo com os requerimentos das sociedades escravagista, feudal e capitalista (assim como os homens!), mas também de acordo com as necessidades dos homens enquanto *macho*: macho-fêmea *tornou-se* masculino-feminino”<sup>376</sup>. As mulheres, dentro dessa lógica de arquétipos reificados, são objetos de exploração e

<sup>373</sup> “Essa última (a produtividade destrutiva) tem sido a característica cada vez mais notória da dominação masculina; na medida em que o “princípio masculino” tem sido a forma mental e física dominante, uma sociedade livre seria a “negação definitiva” desse princípio – seria uma sociedade fêmea.” (*Contrarrevolução e revolta*, p. 77).

<sup>374</sup> MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 77.

<sup>375</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 57.

<sup>376</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 57.

“corporificação da força de trabalho abstrata” e, portanto, sua absorção progressiva pelo mercado de trabalho opõe e tensiona características como “gratificação, cuidado, sentimento”, pertencentes ao *arquétipo* feminino e automática e aprioristicamente alocadas nas mulheres individuais, “que *não podiam ser exibidas no mundo do trabalho do capitalismo* sem minar sua fundação repressiva, nomeadamente, o funcionamento das relações humanas como relações de coisas: valores de troca”<sup>377</sup>. Isto significaria que as mulheres, com todo o simbolismo (construído ideologicamente) que corporificam, ao entrarem no processo da reprodução material<sup>378</sup> de coisas comercializáveis, introduzem uma tensão dialética na realidade concreta do funcionamento automático do mercado de trocas por meio de valores mensurados pelo dinheiro, na medida em que “o reino e a ‘aura’ da feminilidade estavam *separados* do processo de produção” e a “feminilidade” esteve sempre confinada às qualidades domésticas, dos cuidados e das relações sexuais, pertencente à esfera privada.

Marcuse nota, em consonância com o feminismo marxista, que também o domínio doméstico e do prazer reproduz a hierarquia patriarcal da *espoliação*, como numa empresa do setor privado: uma divisão das qualidades humanas que foi institucionalizada, generalizada, e reproduzida ao longo das gerações na sociedade de classes. “Deste modo, condições *sociais* antagônicas assumiram a forma de uma *relação de opostos* ‘natural’.”<sup>379</sup> Quando as mulheres começam a se inserir no mercado de trabalho, dado o simbolismo que continua sendo-lhes compulsoriamente atribuído, isso adiciona um elemento crítico ao funcionamento automático tecnocientífico do estágio atual do capitalismo. “Em um tempo no qual a agressividade e a brutalidade da sociedade macho-dominada (*male-dominated*) atinge o pico da destrutividade, não é mais ‘compensada’ pelo desenvolvimento de

<sup>377</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 58.

<sup>378</sup> Pois antes cumpriam apenas a função de meio de reprodução social, um trabalho invisibilizado e abstraído por não ser remunerado e não remunerado para ser inviabilizado e abstraído.

<sup>379</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 58. Marcuse anota no texto em questão duas colunas de qualidades antitéticas consideradas como naturalmente hierarquizadas. Macho (*male*): produtividade, agressividade, esforço competitivo, racionalidade. Estas características são consideradas socialmente superiores sob a lógica da dominação patriarcal e exploram seus respectivos opostos. Fêmea (*female*): receptividade, não-violência, gratificação, sensibilidade.

forças produtivas e pelo domínio (*mastery*) racional da natureza.”<sup>380</sup> A brutalidade tem o seu aspecto obsoleto exposto por meio do rearranjo das forças efetivamente ativas no funcionamento social remunerado, ou seja, por exemplo, pelas reformas que permitem às mulheres o acesso ao mundo de trabalho. Marcuse compreende que, “*dentro* dos limites da sociedade estabelecida, a luta contra o papel social imposto à mulher assume necessariamente a forma de antítese da *macho-dominância*”<sup>381</sup> (*male domination*): luta pela equidade em todos os níveis da cultura material e intelectual”<sup>382</sup>; donde, por este aspecto, reformas voltadas para a inserção e o reconhecimento de direitos das mulheres *podem* conduzir a transformações radicais das pessoas e da sociedade. No entanto, reformas não são um fim em si mesmas, tampouco são causas para efeitos garantidos: “o próprio sistema seria modificado apenas se a antítese fêmea (*female antithesis*) da macho-dominância tornasse-se efetiva e, ao mesmo tempo, superasse a base da sociedade”<sup>383</sup>; o que significaria reorganizar e redirecionar todo o processo de produção simultaneamente à própria transformação da divisão e do caráter do trabalho (superado o estágio ainda atual da dicotomia macho-fêmea), assim como das satisfações, necessidades e qualidades a serem valorizadas em tal sociedade.

Para Marcuse, uma transformação social desta ordem, isto é, radical, seria a negação da macho-dominância e “*invalidaria a atribuição* de qualidades femininas (*feminine qualities*) à *mulher enquanto tal*”<sup>384</sup>, pois aquelas (as qualidades femininas) seriam “qualidades criativas e receptivas na sociedade *como um todo*”, isto é, estariam presentes na organização social do trabalho e do lazer, nos homens e nas mulheres<sup>385</sup>. Deste modo, a libertação das mulheres seria então também a

<sup>380</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 58.

<sup>381</sup> A tradução de *male domination* como *macho-dominância* é devida à diferenciação feita por Marcuse entre macho e masculino e fêmea e feminino.

<sup>382</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 58.

<sup>383</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 59.

<sup>384</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 59.

<sup>385</sup> “O movimento de mulheres traz consigo a imagem não apenas de novas instituições sociais, mas também a de uma mudança de consciência, de uma transformação das necessidades instintivas dos homens e das mulheres, liberadas dos constrangimentos da dominação e da exploração. Nesse sentido, ‘a liberação das mulheres’, de acordo com Marcuse, ‘será, de um só lance, a liberação do homem’.” (MATOS, Olgária. “A Escola de Frankfurt e a questão feminina”, in *História viajante*, p. 59.) Neste ensaio, a filósofa refere-se a ideias contidas em “Marxismo e Feminismo”, conferência proferida por Marcuse em 1974, que será examinada ainda neste capítulo.

libertação dos homens que, apesar de majoritariamente não saberem disso, também dela necessitam. Nas condições atuais do capitalismo avançado, de controle e dominação total, seria, portanto, preciso transformar, primeiramente, o *agente humano da mudança dentro da estrutura estabelecida*; pois, para que alcancemos um *processo revolucionário qualitativo*, o potencial agente da mudança precisa antes mudar ele mesmo e desenredar-se da racionalidade acrítica da dominação, o que significa “mudar os futuros *sujeitos* da mudança”. Esta *mudança de raízes* proporcionaria a “emergência de novas necessidades, não mais ligadas àquelas baseadas na dominação e na espoliação, na prioridade de performances eficientes e lucrativas”<sup>386</sup>.

Em 1962, Marcuse concedeu uma entrevista a Peter Furth, publicada na revista alemã *Das Argument*, intitulada “A emancipação das mulheres numa sociedade repressiva”<sup>387</sup>, precedida de breve texto introdutório de Wolfgang Fritz Haug, editor da revista, onde se lê que todo aquele volume foi fortemente influenciado por *Eros e Civilização* (1955), além da explicação de alguns conceitos marcuseanos que lhe pareciam importantes para a melhor compreensão da conversa que se seguiria. O primeiro desses conceitos é *repressão*, e seu derivado *repressivo*, definido por Marcuse no final da introdução do livro de 1955 como: “*Repressão e repressivo* são usados no sentido não-técnico para designar processos de restrição, coerção e supressão, tanto conscientes quanto inconscientes, externos e internos”<sup>388</sup>. Esses processos são primariamente inevitáveis na relação crua com a natureza que parte da escassez e da necessidade, pois, dialeticamente, são precisamente eles que possibilitam a conquista dessas necessidades que os determinam, num ciclo idealmente autófago produtor de síntese (segundo uma compreensão iluminista progressista); isto é, na medida em que a capacidade produtiva da sociedade e a perspectiva de gratificação aumentam, os mecanismos repressivos deveriam diminuir. Todavia, apesar dos desenvolvimentos técnicos

<sup>386</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 59.

<sup>387</sup> MARCUSE. “The Emancipation of Women in a Repressive Society: a Conversation with Herbert Marcuse and Peter Furth”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 6. A entrevista foi feita dois anos antes da publicação de *O homem unidimensional* (1964), portanto, a grande obra referencial de Marcuse naquele momento era *Eros e civilização*.

<sup>388</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, Beacon Press, Boston, 1955, p. 8.

para a provisão e a garantia de recursos materiais, mais do que suficientes para a subsistência e também para a manutenção de um estado geral de melhor estar, a repressão continua, aprimora-se e aprofunda-se na base da sociedade e no psiquismo individual, uma situação paradoxal e conflitante que expõe a irracionalidade da dominação no contexto contemporâneo<sup>389</sup>.

Na medida em que a sociedade permanece repressiva, a emancipação das mulheres em si não pode desencadear a libertação desejada, como Marcuse reiteradamente enfatiza na conversa. Quando institucionalizada dentro do sistema geral de dominação, os resultados dessa emancipação parcial são ainda considerados repressivos. Por esta razão, Marcuse decisivamente rejeita a organização de um movimento unilateral de mulheres. A repressão impacta ambos os gêneros, e as mulheres sozinhas não podem superá-la. Marcuse explicitamente apoia todas as tentativas (especialmente aquelas das próprias mulheres!) de expandir a consciência (*awareness*) sobre as condições que as mulheres enfrentam. Ainda, Marcuse acredita que a opressão das mulheres, como a dos negros e dos judeus, apenas poderá ser desmantelada quando a repressão social estiver desmantelada como um todo.<sup>390</sup>

Furth começa a entrevista exatamente perguntando se apenas equidade econômica e legal seria suficiente para realizar o projeto de emancipação das mulheres, ao que Marcuse responde ser preciso, primeiro, saber o que se compreende por *emancipação*. Para ele, o acesso das mulheres a direitos e funções dentro da sociedade repressiva – com o agravante de que as funções de cuidado e reprodução social continuam a elas relegadas, sem remuneração, fato longe de ser real e propriamente abordado (até os dias de hoje), o que já impossibilita, de antemão, qualquer defesa consistente do constructo pró-capitalista de que a meta da emancipação feminina é uma igual participação no mercado de trocas – poderia

<sup>389</sup> “A escassez predominante, ao longo da civilização (ainda que de diferentes modos), foi organizada de tal forma a não ser distribuída coletivamente de acordo com as necessidades individuais, tampouco a obtenção de bens para a satisfação das necessidades foi organizada com o objetivo de melhor satisfazer as necessidades crescentes (*developing needs*) dos indivíduos. Ao contrário, a *distribuição* da escassez assim como o esforço para superá-la, o modo de trabalho, foi *imposto* aos indivíduos – primeiro pela mera violência, subsequentemente, por uma utilização mais racional do poder. Contudo, à revelia do quão útil esta racionalidade possa ter sido para o progresso coletivo, ela permaneceu a racionalidade da *dominação*, e a conquista gradual da escassez estava inextrincavelmente ligada à dominação e por esta formatada. [...] A dominação é exercida por um grupo particular ou por um indivíduo para sustentar e consolidar a si mesmo em uma posição privilegiada.” MARCUSE. “The Origin of the Repressed Individual (Ontogenesis)”, in *Eros and Civilization*, p. 36.

<sup>390</sup> HAUG, W. F. em introdução a “The Emancipation of Women in a Repressive Society: a Conversation with Herbert Marcuse and Peter Furth”,

apenas, no máximo, alçá-las à condição de indivíduo reprimido submetido à racionalidade destrutiva hegemônica. “Neste sentido, em uma sociedade repressiva, não se pode falar em uma genuína emancipação das mulheres, porque emancipação aqui nunca transcende a repressão da ordem social.”<sup>391</sup> Marcuse insiste que a inserção (ainda que equalitária) das mulheres no mercado de trabalho não as emancipa enquanto *mulheres*, apenas as valida como *instrumento de trabalho* (de produção). Quando interpelado se acredita que esta equidade burguesa poderia ser materialmente alcançada, ele responde que sim, contudo, “uma emancipação em termos da ordem social existente, sem nenhuma emancipação além disso”<sup>392</sup>. Marcuse reconhece ainda que, para além dessa meta (tendencial) de equidade no mercado de trabalho e de trocas, em funções produtivas, diferentes das reprodutivas tradicionalmente ocupadas, ou talvez correlacionada a ela (a meta), existe também uma tendência a dissolverem-se tabus relacionados ao prazer e à sexualidade das mulheres. “Se isto, vamos chamar de dessublimação, é libertação; esta é uma outra questão importante.”<sup>393</sup>

## 2.5. Emancipação e sublimação

Marcuse interessa-se pelos processos sublimatórios e dessublimatórios porque neles identifica ambiguidades e inversões importantes para as possibilidades de libertação no mundo contemporâneo. A relação entre sublimação (e dessublimação) e repressão (e libertação) é tratada em *Eros e Civilização* e em *O homem unidimensional*. Neste livro, ele mostra como mecanismos dessublimatórios são operados com fins repressivos, enquanto naquele, elabora o conteúdo libertador presente na sublimação. No capítulo 10 da obra de 1955, “A transformação da sexualidade em Eros”, escreve que sua tentativa de caracterizar, a partir de possibilidades já expressas na mitologia e na filosofia, uma sociedade livre, uma cultura não-repressiva, busca estabelecer uma nova relação entre instintos e razão. Nesta *nova relação*, reverte-se a moralidade civilizada pela harmonização de

<sup>391</sup> MARCUSE. “The Emancipation of Women in a Repressive Society”, p. 163.

<sup>392</sup> MARCUSE. “The Emancipation of Women in a Repressive Society”, p. 164.

<sup>393</sup> MARCUSE. “The Emancipation of Women in a Repressive Society”, p. 164.

liberdade instintual e ordem: “liberados da tirania da razão repressiva, os instintos tendem para relações existenciais livres e duradouras, isto é, geram um *novo* princípio de realidade”<sup>394</sup>. Porquanto o princípio de realidade é necessariamente filogênico, a geração de um *novo* princípio de realidade é, também, a geração de um conflito político com o princípio vigente, e de sua crítica radical.

Marcuse vai a Freud, principal ‘interlocutor’ do livro em questão, para investigar o processo de formação do ego e do superego como estruturação e perpetuação de instituições e relações sociais específicas. Conceitos psicanalíticos como sublimação, identificação e introjeção, na visão marcuseana, são sócio-psíquicos, pois se realizam em um sistema de instituições, leis, agências e costumes que determinam o indivíduo como entidades objetivas, no qual o conflito indivíduo-sociedade seria análogo ao conflito ego-superego ou id-ego; o polo da contenção e da racionalidade objetifica-se como sociedade e o indivíduo é o ser vivente em constante embate com os limites repressivos. No caso da emergência, como imagina nosso filósofo, de um *novo princípio de realidade não-repressivo*, ou seja, de uma nova lei que congregue a vida (humana e não-humana) pela libertação instintual, seriam reativados “estágios primevos da libido que foram superados no desenvolvimento do ego da realidade”, o que “dissolveria as instituições da sociedade em que o ego da realidade existe”<sup>395</sup>. Deste modo, *em relação às instituições atuais*, essa libertação libidinal pode ser classificada como barbarismo, já que regride a um estágio pré-condicionamento civilizatório. Não obstante, Marcuse mostra que tal regressão a um estágio não-repressivo, historicamente, dar-se-ia *depois* do arco civilizacional repressivo, do alto de sua cultura, “como consequência não da derrota, mas da vitória na luta pela existência, e sustentada por uma sociedade livre”; “seria a reversão do processo civilizacional, uma subversão da cultura – mas *depois* de a cultura ter feito o seu trabalho e criado a humanidade e o mundo que poderiam ser livres”. Seria a ruptura para o inteiramente outro, uma nova fundação de uma civilização não-repressiva, baseada “não na cessação, mas na liberação do progresso – pois o homem ordenaria sua vida de acordo com seu

<sup>394</sup> MARCUSE. “The Transformation of Sexuality into Eros”, in *Eros and Civilization*, p. 197.

<sup>395</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 198.



conhecimento plenamente desenvolvido e perguntaria novamente o que é bom e o que é mau”<sup>396</sup>.

A questão examinada em “A transformação da sexualidade em Eros” diz respeito à possibilidade de os instintos sexuais, depois da eliminação da mais-repressão<sup>397</sup> (*surplus repression*), desenvolverem uma *racionalidade libidinal* que promova “o progresso em direção a formas mais elevadas de liberdade civilizada” e gere “relações eróticas duradouras entre indivíduos maduros”, ou seja, uma sociedade que se viabilize pelas forças de potencialização da vida, de *Eros*, e não em oposição a estas. Na sociedade repressiva, sob o *princípio de desempenho*, tanto a catexa libidinal do indivíduo quanto a sua relação desejante com os outros estão largamente restritas a um suposto tempo de lazer (o qual também não é realmente livre) e/ou à orientação para o intercuro genital; “apenas em casos excepcionais, e com um alto grau de sublimação, é permitida a entrada de relações libidinais na esfera do trabalho”<sup>398</sup>. São restrições úteis ao funcionamento eficiente da sociedade que direcionam a maior parte da libido para o esforço não-gratificante. Segundo a teoria de Freud, a manutenção da sociedade depende de relações interpessoais duradouras inibidas em sua meta sexual, pois o amor exige duração e responsabilidade baseados em uma junção da sexualidade com o afeto, uma combinação desenvolvida por “um longo e cruel processo de domesticação, em que a manifestação legítima do instinto se torna suprema e suas partes componentes são contidas em seu desenvolvimento”<sup>399</sup>. Dentro da moralidade civilizada, o corpo enquanto instância de prazer e gratificação foi reduzido a objeto de satisfação genitalizada, confinado à esfera proibida do tabu por desfocar o investimento no trabalho. Segundo Marcuse, sob um princípio de realidade *não-repressivo*, livre da mais-repressão garantidora dos desempenhos eficientes, o processo geral de reificação seria esvaziado tanto na esfera do trabalho quanto naquela do prazer, o corpo se ressexualizaria ao não mais ser usado laboralmente em tempo integral, a sexualidade polimórfica pré-genital seria reativada, convertendo o corpo inteiro em

<sup>396</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 198.

<sup>397</sup> Examinaremos o conceito de *surplus repression* de forma mais detida no capítulo 3.

<sup>398</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 199.

<sup>399</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 200. Ex. g.: *Psicologia de massas e análise do eu* e *O mal-estar na civilização*.

objeto de catexa, em instrumento de prazer a ser fruído. Com a ampliação do alcance da libido, toda uma configuração repressiva instaurada nas relações privadas deixaria de existir, como, por exemplo, a família patriarcal monogâmica.

Marcuse esclarece que a libertação dos instintos não conduziria ao fim da sociedade pelo descontrolo de maníacos sexuais, pois um *novo* princípio de realidade, *não-repressivo*, implicaria a *transformação* da libido, não a sua descarga descontrolada, “da sexualidade restrita sob a supremacia genital à erotização da personalidade inteira”, uma expansão da libido, não sua explosão caótica. A *transformação da libido* resultaria da *transformação da sociedade* fundada em um *novo princípio de realidade*.

Em contraste, o livre desenvolvimento da libido transformada dentro de instituições transformadas, enquanto erotiza zonas, tempo e relações previamente relegados ao tabu, *minimizaria* as manifestações de *mera* sexualidade integrando-as em uma ordem muito mais ampla, incluindo a ordem do trabalho. Neste contexto, a sexualidade tende à sua própria sublimação: a libido não simplesmente reativaria estágios pré-civilizados e infantis, mas também transformaria o conteúdo pervertido desses estágios.<sup>400</sup>

A hipótese que Marcuse defende é a de que a libertação de pulsões primevas, *depois* da história da civilização repressiva, seria a “proximidade de uma felicidade que sempre foi a promessa reprimida de um futuro melhor”, nunca o retorno a um estado bruto sem mediação simbólica. Quando o campo de ação e o objetivo do instinto são expandidos, rompe-se tanto a primazia da função genital quanto a dessexualização do corpo como um todo, o que seria possibilitado por *e* possibilitaria a autossublimação da sexualidade fora da organização repressiva da sociedade estabelecida; assim, potencializa-se a expressão de vida do organismo, não mais canalizada para uma única função. “Este processo, quase naturalmente, por sua lógica interna, sugere a transformação conceitual de sexualidade em Eros”<sup>401</sup>. A diferença entre sexualidade e Eros é marcada em termos de ampliação, quantitativa e qualitativa; feita esta passagem, o conceito de *sublimação* também se modificaria. Enquanto na teoria freudiana, pensada sob a lógica repressiva, “a

<sup>400</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 202.

<sup>401</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 205.

*sublimação* significa uma alteração na meta e no objeto do instinto”<sup>402</sup> pela interferência de valores sociais, sendo um conceito que define um grupo de processos inconscientes em que a meta da libido passa por um tipo de deflexão, modificação ou inibição, com a nova meta sendo assexual ou não-sexual; dentro de uma lógica *não-repressiva*, com diferentes “valores sociais”, o conceito de *sublimação* não mais se poderia regular pelo princípio de desempenho<sup>403</sup> (pois este já não vigoraria), e passaria a significar a criação de “relações altamente civilizadas sem se submeter à organização repressiva que a civilização estabelecida impôs sobre o instinto”<sup>404</sup>, donde o instinto regrediria a um estágio anterior à sua redução a uma função específica (sexualidade como gratificação genital), o que, de fato, significaria a ampliação da catexa libidinal para todo o corpo. Marcuse pontua que os processos inconscientes de desvio da meta libidinal para “atividades culturais”, nomeados como sublimação, ocorrem depois da primeira infância, incidindo já sobre uma estrutura instintual (e libidinal) pré-condicionada para a posse, a espoliação e a agressão. “A ‘modificação’ repressiva do princípio de prazer precede a realização da sublimação, e esta carrega consigo os elementos repressivos para as atividades socialmente úteis.”<sup>405</sup>

Contudo, há outros modos de sublimação, mesmo dentro da teoria freudiana. São “impulsos inibidos na meta sexual que não precisam ser descritos como sublimados, apesar de serem ‘fortemente relacionados’ a impulsos sublimados”; são *instintos sociais* que, segundo Freud, contentam-se com outras aproximações da satisfação, por exemplo, relações parentais de afeto, amizade, e ligações matrimoniais emocionais (originadas na atração sexual, mas não reduzidas a ela). Em *Psicologia de massas e análise do eu*, as relações sociais fundam-se em ligações libidinais *dessublimadas* e *sublimadas*. Desta ideia, Marcuse deriva uma *outra ideia de civilização*, não baseada na sublimação repressiva e sustentada por relações libidinais livres. Usando a *teoria da origem libidinal da cultura*, de Géza

<sup>402</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 206.

<sup>403</sup> O Princípio de Desempenho (*Performance Principle*) é o Princípio de Realidade característico da sociedade repressiva, isto é, define a realidade como *repressão*. A proposta de Marcuse em *Eros e civilização* é transformar a sociedade pela “fundação” de um *outro* Princípio de Realidade, não-repressivo, *libertador*.

<sup>404</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 204.

<sup>405</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 206.

Róheim (por sua vez, baseada na noção de Ferenczi de “libido genitófuga”), o filósofo extrai “uma tendência inerente da própria libido para a expressão cultural, *sem* modificação repressiva externa”<sup>406</sup>, ou seja, a tendência cultural da libido fugiria da supremacia genital e apontaria para a erotização do organismo inteiro. Esta seria a possibilidade de uma *sublimação não-repressiva*, que apenas episódica e marginalmente pode acontecer na sociedade repressiva, em forma plena sem dessexualização; ou seja, “o instinto não é ‘desviado’ de sua meta, ele é gratificado em atividades e relações que não são sexuais no sentido de sexualidade genital ‘organizada’ e ainda são libidinais e eróticas”<sup>407</sup>. Porquanto na civilização atual a sublimação repressiva predomina e dá forma à cultura, “a sublimação não-repressiva precisa manifestar-se em contradição com a esfera inteira da utilidade social; vista desta esfera, é a negação de toda produtividade e desempenho aceitos”<sup>408</sup>. Marcuse cita Bachelard (*A água e os sonhos*):

...A sublimação não é sempre a negação de um desejo; ela não se apresenta sempre como uma sublimação *contra* os instintos. Ela pode ser uma sublimação *por* um ideal. Então, Narciso não diz mais: “eu me amo como sou”, ele diz: “eu sou tal que me amo”.<sup>409</sup>

Marcuse pensa as imagens de Orfeu e de Narciso como relacionadas a uma experiência de total integração com a natureza, uma existência plenamente livre, de predominância erótica, em oposição à imagem de Prometeu, o mito arquetípico do desempenho. “Diante da realidade como ela é, eles [Orfeu e Narciso] já estão condenados: eles rejeitam a sublimação requerida”<sup>410</sup>; devido ao indivíduo ser psíquico, histórico e social, dentro da lógica repressiva, tal subversão leva à morte. Note-se que o conceito de sublimação difere-se daquele de neurose por ser um “processo supraindividual num solo comum”, a sublimação forma cultura, une um grupo, é um fenômeno social, a sublimação cria algo reconhecido como real – e bom – pela comunidade. A reativação da sexualidade polimórfica, do organismo inteiro ressexualizado, é a possibilidade da autossublimação (livre) da libido; este

<sup>406</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 208.

<sup>407</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 208.

<sup>408</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 208.

<sup>409</sup> BACHELARD *apud* MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 209.

<sup>410</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 209.

tipo de arranjo libidinal é uma ameaça à cultura repressiva e, inversamente, forma cultura em uma sociedade na qual “o organismo existe não como um instrumento de trabalho, mas como um sujeito de autorrealização”<sup>411</sup>, ou seja, onde o trabalho socialmente útil coincide com a satisfação do indivíduo. Em sociedades primevas, é mais fácil imaginarmos um esquema trabalho-gratificação direto, Marcuse enfatiza novamente que, no tempo atual, tal estado seria a *regressão para algo que vem depois*, depois da história<sup>412</sup>, para o qual seria necessário um processo de libertação, um amadurecimento da sociedade. Nesta sociedade madura, “o impulso para obter prazer das zonas do corpo pode se estender para buscar seu objetivo em perdurar e expandir relações libidinais porque esta expansão aumenta e intensifica a gratificação do instinto”<sup>413</sup>, lembrando-se que a natureza de *Eros* não confina a expansão libidinal aos limites do corpo. Para Marcuse, a separação antagônica das partes espiritual e física do organismo é o resultado e a expressão da repressão, e, caso superada, incorporaria a pulsão à esfera espiritual, tendência que ele vê na “ideia estética de uma razão sensível”, “essencialmente diferente da sublimação, na medida em que a esfera espiritual torna-se o objeto *direto* de Eros e permanece um objeto libidinal: não há mudança, nem na energia, nem na meta”<sup>414</sup>. Por considerar que a separação entre corpo e espírito é resultado de uma civilização repressiva, Marcuse cogita a unidade de *Eros* e *Ágape*, “não que Eros seja Ágape, mas que Ágape seja Eros”.

Na definição de Freud<sup>415</sup>, Eros é o esforço para “formar substância viva em cada vez maiores unidades, para que a vida possa ser prolongada e trazida a desenvolvimento superior”<sup>416</sup>; neste desenvolvimento, Marcuse compreende que a pulsão biológica transforma-se em pulsão cultural e revela a própria dialética do princípio de prazer. Dito de outra forma, em uma sociedade não-repressiva, na qual as pulsões de vida – eróticas – *não* estão mais confinadas à genitalização

---

<sup>411</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 210.

<sup>412</sup> Ou pré-história, se considerarmos que a história propriamente dita começaria apenas quando o ser humano realizasse a possibilidade de sua libertação.

<sup>413</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 210.

<sup>414</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 210.

<sup>415</sup> Definição que remete a Hegel (e também Platão?).

<sup>416</sup> FREUD *apud* MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 211.

(repressiva), nem de suas metas, tampouco do corpo enquanto *locus* do prazer, na qual a cultura é criada em processos sublimatórios não-repressivos de expansão da vida e das possibilidades de satisfação livre, o próprio princípio de prazer expressará mecanismos regulatórios não-repressivos e viabilizadores de uma *nova realidade comum*, um novo princípio de realidade (não-repressivo), no qual o indivíduo não está em competição com a comunidade, mas sim em harmonia e cooperação para uma sociedade livre e amorosa.

A meta erótica de sustentar o corpo inteiro como sujeito-objeto do prazer evoca o refinamento contínuo do organismo, a intensificação de sua receptividade, o aumento de sua sensibilidade. A meta gera seus próprios projetos de realização: a abolição do labor (*toil*), a melhora do ambiente, a derrota da doença e da decadência, a criação do luxo. Todas essas atividades fluem diretamente do princípio de prazer, e, ao mesmo tempo, constituem *trabalho* que associa indivíduos em “maiores unidades”; não mais confinados ao domínio mutilante do princípio de desempenho, modificam o impulso sem o desviar de sua meta. Há sublimação e, conseqüentemente, cultura; mas esta sublimação procede num sistema de relações libidinais expandidas e duradouras, as quais, em si mesmas, são relações de trabalho.<sup>417</sup>

Marcuse distingue, em um primeiro nível, a sua ideia de tendência erótica ao trabalho daquela de Freud, pois este não diferencia *labor* e *trabalho*, o que é crucial para o filósofo, visto que o *labor* (*toil*) é uma atividade necessariamente repressiva e alienada por sua própria natureza, o que impediria a realização erótica possível no *trabalho*. Contudo, observa que, em *Psicologia de massas e análise do eu*, “a libido apoia-se na satisfação das grandes necessidades vitais, e escolhe como seus primeiros objetos as pessoas que nela participam”<sup>418</sup>. Freud define o conceito de *libido* no referido texto:

“Libido” é uma expressão proveniente da teoria da afetividade. Assim denominamos a energia, tomada como grandeza quantitativa – embora atualmente não mensurável –, desses instintos relacionados com tudo aquilo que pode ser abrangido pela palavra “amor”.<sup>419</sup>

Em seguida, Freud define amor:

<sup>417</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 212.

<sup>418</sup> FREUD. “Psicologia de massas e análise do eu”, in *Obras Completas – volume 15*, p. 59.

<sup>419</sup> FREUD. “Psicologia de massas e análise do eu”, in *Obras Completas – volume 15*, p. 43.

O que constitui o âmago do que chamamos amor é, naturalmente, o que em geral se designa por amor e é cantado pelos poetas, o amor entre os sexos, para fins de união sexual. Mas não separamos disso o que partilha igualmente o nome do amor, de um lado o amor a si mesmo, do outro o amor aos pais e aos filhos, a amizade e o amor aos seres humanos em geral, e também a dedicação a objetos concretos e a ideias abstratas. [...] Por isso acreditamos que na palavra “amor”, com suas múltiplas acepções, a língua fez uma síntese perfeitamente justificada, e o melhor que temos a fazer é tomá-la também como base para nossas discussões e exposições científicas.<sup>420</sup>

Vê-se, portanto, que há um tensionamento na ideia de que o trabalho (a dedicação a objetos concretos e a ideias abstratas) é em si antilibidinal pelo desvio da meta e pelo adiamento da satisfação para um bem maior; primeiro, porque assim também o são relações *amorosas*; depois, porque “Freud liga a libido não apenas à *satisfação* das grandes necessidades vitais, mas também à junção de esforços humanos para *obter* satisfação, isto é, ao processo de trabalho”<sup>421</sup>.

Neste ponto do argumento, Marcuse reintroduz o conceito de *Ananke*, definido no primeiro capítulo de *Eros e civilização*, “A tendência oculta da psicanálise”:

De acordo com Freud, a modificação repressiva dos instintos sob o princípio de realidade é reforçada e sustentada pela “luta eterna primordial pela existência... persistindo até o presente”. Escassez (*Lebensnot, Ananke*) ensina aos homens que eles não podem gratificar livremente seus impulsos instintivos, que não podem viver sob o princípio de prazer.<sup>422</sup>

Se no trabalho formam-se “relações colaborativas libidinais”, *Ananke* não seria uma determinação intransponível da *repressão* enquanto tal como fundadora da cultura, isto é, o prazer de colaborar conjuntamente para a formação de uma comunidade e para a melhoria de suas condições de vida indica a possibilidade de uma cultura libidinal não-repressiva. Desta forma, *Ananke* e desenvolvimento instintual livre não estão em contradição, pois “a própria *Ananke* torna-se o primeiro campo de desenvolvimento libidinal”<sup>423</sup> e “a luta pela existência não cancela

<sup>420</sup> FREUD. “Psicologia de massas e análise do eu”, pp. 43-44.

<sup>421</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 213.

<sup>422</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, pp. 16-17.

<sup>423</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 213.

necessariamente a possibilidade de liberdade instintual”<sup>424</sup>, pelo contrário, seria o campo primevo onde se expressa a gratificação instintual mediada simbolicamente. “As relações de trabalho que formam a base da civilização e, logo, a própria civilização, seriam impulsionadas pela energia instintual não-dessexualizada. O conceito todo de sublimação está em jogo”<sup>425</sup>.

Marcuse reformula o problema do *trabalho* (“atividade socialmente útil”) com o conceito de sublimação não-repressiva e pergunta-se quais seriam as pré-condições instintuais para a *transformação do caráter do trabalho* em livre jogo das faculdades humanas<sup>426</sup>. No artigo “Work and the Instincts”, de Barbara Lantos, trabalho e jogo são definidos pelos estágios instintuais neste envolvidos; o *jogo* (*play*) está submetido ao princípio de prazer e caracteriza-se por ser gratificante em si mesmo e orientado apenas para essa gratificação, seria determinado por impulsos pré-genitais por expressar “autoerotismo sem objeto” e gratificar instintos já dirigidos para o mundo objetivo, seria uma espécie de interação livre com o mundo já em si prazerosa, sem meta fora de si mesmo. “O *trabalho*, por outro lado, serve a fins fora de si mesmo – nomeadamente, os fins de autopreservação.”<sup>427</sup> Deste modo, Marcuse identifica um paralelismo entre a organização dos instintos, se o fim é em si ou fora de si, e aquela da atividade humana. O *jogo*, enquanto prazer não restrito à genitalização, enquanto prazer sem objeto definido e sem resultado fora de si, expressaria uma instância de liberdade que não se reproduz no erotismo genitalizado, principalmente porque este traz a possibilidade da procriação, a qual é considerada um resultado útil *para a sociedade repressiva* (que necessariamente inclui e introjeta fatores *repressores* em uma atividade libidinal primordialmente *livre*). Donde se depreende que “é o propósito e não o conteúdo que marca uma atividade como jogo ou trabalho”<sup>428</sup>: o jogo tem como propósito a sua própria realização, e o trabalho tem um objetivo extrínseco. Analogamente ao processo formador do princípio de realidade repressivo, gerado por transformações da

<sup>424</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 214.

<sup>425</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 214.

<sup>426</sup> Dentro de uma configuração kantiana, Marcuse estaria deslocando a faculdade predominante sob a qual o trabalho constitui-se, do entendimento para a imaginação (livre)?

<sup>427</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 214.

<sup>428</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 215.



estrutura instintual, por exemplo, de pré-genital para genital, a transformação *reversa* na estrutura instintual mudaria o valor instintual da atividade humana *independentemente do seu conteúdo*. “Por exemplo, se o trabalho fosse acompanhado pela reativação do erotismo polimorfo pré-genital, tenderia a se tornar gratificante em si mesmo sem perder seu conteúdo de *trabalho*.”<sup>429</sup> Marcuse compreende que as condições materiais contemporâneas de conquista da escassez e da alienação já estão dadas para que se possa desencadear essa reativação do erotismo polimórfico e, por conseguinte, da transformação do trabalho em jogo.

Em termos freudianos, quanto menos os esforços para obter satisfação são impedidos e dirigidos pelo interesse em dominação, mais livremente a libido poderia impulsionar-se para a satisfação das grandes necessidades vitais. Sublimação e dominação andam juntas. E a dissolução da primeira, com a transformação da estrutura instintual, também transformaria a atitude básica para com o homem e a natureza que tem sido característica da civilização ocidental.<sup>430</sup>

A proposta marcuseana em *Eros e civilização* orienta-se para o *futuro*, para uma civilização plenamente madura. Todo o rearranjo pulsional requerido para a transformação da sexualidade (limitada) em *Eros* (livre), “e sua extensão para relações de trabalho libidinais duradouras”, manifestar-se-ia de modo não menos complexo nas estruturas concretas da organização social, do aparato industrial, na distribuição do uso das energias (humanas e não-humanas), na coexistência das massas; ou seja, o rearranjo do psiquismo para um estado livre não fundamentado na repressão significaria também a *transformação da racionalidade tecnológica desumanizada*.

A ideia de relações de trabalho libidinais em uma sociedade industrial desenvolvida encontra pouco suporte na tradição do pensamento, e onde tal suporte existe parece de natureza perigosa. A transformação do labor em prazer é a ideia central na grande utopia socialista de Fourier. Se “a indústria é o destino que nos foi designado pelo criador, como pensar que ele queira nos conduzir pela violência e que ele não tenha sabido viabilizar algum meio mais nobre, algum artifício capaz de transformar os trabalhos em prazer”.<sup>431</sup>

<sup>429</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 215.

<sup>430</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 215.

<sup>431</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 217.

Segundo Marcuse, Fourier foi aquele que, dentre os socialistas utópicos, mais se aproximou da compreensão da dependência da liberdade à sublimação não-repressiva, por exemplo, quando afirma que a transformação do trabalho em prazer, gerando um trabalho atrativo (*travail attrayant*), exige a mudança completa das instituições sociais: “distribuição do produto social de acordo com as necessidades, designação de funções de acordo com faculdades e inclinações individuais, rotatividade constante das funções, períodos curtos de trabalho”<sup>432</sup>. Um rearranjo que liberaria as forças libidinais que tornam a colaboração laboral prazerosa e canalizam o trabalho para três principais objetivos: “o prazer dos cinco sentidos”, “a formação de grupos libidinais (de amizade e amor)”, e “o estabelecimento de uma ordem harmônica organizando esses grupos para o trabalho de acordo com o desenvolvimento das paixões individuais”. Contudo, o projeto de Fourier se realizaria em um complexo administrativo-organizacional e, portanto, mantém os elementos repressivos nas comunidades de produção que imagina e nomeia de *phalanstères*. Na sociedade utópica de Fourier, é a força, não a liberdade, que se consegue com alegria; promove-se “o embelezamento da cultura de massas, não a sua abolição”; diferentemente, para Marcuse, “o trabalho como livre jogo não pode ser submetido à administração” que, em si mesma, é sempre repressiva. “É para além desta esfera, mas em sua base, que a sublimação não-repressiva cria a sua própria ordem cultural.”<sup>433</sup> A *sublimação não-repressiva* é a negação do princípio de desempenho e é incompatível com suas instituições.

## 2.6. Dessublimação repressiva

Em *O homem unidimensional – estudos sobre a ideologia da sociedade industrial avançada* (1964), Marcuse já não estava mais tão confiante com a utopia elaborada em *Eros e civilização* e escreve que o livro “oscilará completamente entre duas hipóteses contraditórias: 1. a de que a sociedade industrial avançada é capaz de conter a mudança qualitativa em um futuro previsível; 2. a de que existem forças

<sup>432</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 217.

<sup>433</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 218.

e tendências que podem romper essa contenção e explodir a sociedade”<sup>434</sup>. No capítulo 3, “A conquista da consciência infeliz: dessublimação repressiva”<sup>435</sup>, ele discute a integração no domínio da cultura na sociedade industrial avançada, o processo de esvaziamento pela racionalidade tecnológica do caráter opositivo e transcendente da cultura, sob a ideologia da *dessublimação*.

O que está acontecendo agora não é a deterioração da cultura superior em cultura de massa, mas a refutação dessa cultura pela realidade. A realidade ultrapassa sua cultura. O homem hoje pode fazer *mais* do que os heróis e semideuses da cultura, ele resolveu muitos problemas insolúveis. Mas ele também traiu a esperança e destruiu a verdade que estavam preservadas nas sublimações da cultura superior. Certamente, a alta cultura sempre esteve em contradição com a realidade social, e apenas uma minoria privilegiada usufruiu de suas bênçãos e representou seus ideais. As duas esferas antagonistas da realidade sempre coexistiram; a cultura superior sempre foi conciliatória, enquanto a realidade raramente foi perturbada por seus ideais e sua verdade.<sup>436</sup>

A dimensão sublimatória da cultura sempre foi o espaço da liberdade, do sonho, da criação de outros possíveis, no entanto, Marcuse considera que esta configuração mudou e, na contemporaneidade, opera-se o achatamento “do antagonismo entre cultura e realidade social”, há um apagamento daqueles elementos opositivos, estranhos e transcendentais da cultura superior, os quais, por assim o serem, constituíam *outra dimensão da realidade*. A cultura *duodimensional* (*two-dimensional*) da tradição não foi superada, não é objeto de “denegação (*denial*) e rejeição (*rejection*)”, ela foi depredada e devorada pelo caráter destrutivo predominante, funcionalizada e lucrativizada nos *habitats* onde outrora encontrava compreensão e preservação – como nas artes e nas universidades –, foi “completamente incorporada à ordem estabelecida, por sua reprodução e exibição em escala massiva”. Os chamados “valores culturais” tornam-se peças vazias de otimização do funcionamento planejado manifestante da racionalidade tecnológica, servindo de instrumentos de coesão social; aquilo que outrora *unia*

<sup>434</sup> MARCUSE. “The Paralysis of Criticism: Society Without Opposition”, *One-dimensional Man*, p. xlvii.

<sup>435</sup> Segundo Douglas Kellner, na “Introdução à segunda edição” de *O homem unidimensional*, os quatro primeiros capítulos daquela obra, que compõem a parte chamada “Sociedade unidimensional”, são alinhados com as ideias também trabalhadas por Adorno e Horkheimer, enquanto as duas partes seguintes desenvolvem-se de modo específico ao pensamento marcuseano.

<sup>436</sup> MARCUSE. “The Conquest of the Unhappy Consciousness: Repressive Dessublimation”, *One-dimensional Man*, p. 56.

uma sociedade em torno de ideais de uma vida melhor e diferente, hoje, *unifica* a grande massa de idênticos (neutros e funcionais) repetidores e fortalecedores da lógica opressiva dominante. Como o livro de que tratamos agora foi escrito na década de 1960, quando a Guerra Fria ditava a geopolítica, Marcuse identifica essa tendência hegemônica de unidimensionalização (esvaziamento de valores reais e sua utilização para perpetuar a opressão e a supressão de diferenças) como expressão da competição contra a experiência comunista da antiga União Soviética (e suas áreas de influência), e completa a ideia afirmando que a forma de ‘oposição’ do ocidente (capitalismo) ao oriente (comunismo) é a absorção das diferenças do ‘oponente’ na *forma mercadoria*; um modo de compreender a realidade como essencialmente venal, onde não há disputa de diferenças, há cooptação, planificação e massificação.

Do mesmo modo em que as pessoas sabem ou sentem que propagandas e plataformas políticas não são necessariamente verdadeiras ou certas, e ainda assim ouvem-nas e leem-nas, e até se deixam guiar por elas, também aceitam os valores tradicionais e os transformam em parte de seu equipamento mental. Se a comunicação de massa mistura harmoniosamente, muitas vezes imperceptivelmente, arte, política, religião e filosofia com comerciais, ela junta esses reinos da cultura ao seu denominador comum – a forma mercadoria. A música da alma é também a música da arte de vender. O que conta é o valor de troca, não o valor de verdade. Nisto, centra-se a racionalidade do *status quo*, e toda racionalidade diferente é forçada a ela se curvar.<sup>437</sup>

A dimensão onde os grandes ideais da humanidade eram elaborados simbolicamente, onde as palavras *liberdade* e *realização* eram *livremente realizadas*, foi transferida para programas políticos, difundidos idêntica e massivamente, com promessas de soluções tecnocientíficas, com cálculos e números anestésicos, exatos e sem significado material para além da manutenção da dominação e do controle que, em si mesmos, eles já são, “tornam-se sons sem sentido” mantenedores do ritmo da eficiência competitiva destrutiva tecnocapitalista. “Essa assimilação do ideal pela realidade testemunha até que ponto o ideal foi ultrapassado. Ele é trazido do reino sublimado da alma ou do espírito ou do homem interior (*inner man*) e traduzido em problemas e termos operacionais.”<sup>438</sup>

<sup>437</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 57.

<sup>438</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, pp. 57-58.

Marcuse mostra que a *perversão* de uma racionalidade tecnológica, e da cultura que a suporta, decodificadora do real validado (ou seja, o real quantificável) em cálculos e dados vastíssimos (vastos dentro do universo quantificável, planejável e replicável), está na “possibilidade da materialização dos ideais”, ou seja, na renegação da falta normalizada pela racionalidade que prova com seus arrazoados que o caminho atual hegemônico está certo, é o único e melhor, e precisamos intensificá-lo, e subliminarmente rejeita também qualquer proposta revolucionária, ou simplesmente qualquer transformação, às custas daqueles muitos (humanos e não-humanos) objetificados e destruídos para manter a fantasia do “progresso” e da inovação intacta. “As capacidades desta sociedade estão progressivamente reduzindo o reino sublimado no qual a condição do homem era representada, idealizada e denunciada. A cultura superior torna-se parte da cultura material. Nesta transformação, perde a maior parte de sua verdade.”<sup>439</sup> Há um descompasso entre os “valores morais, estéticos e intelectuais”, derivados da sublimação produtora da cultura superior e ainda evocados pela civilização contemporânea, e a sociedade tecnológica que explicita suas bases reais em princípios totalmente diversos e contrários a eles.

A arte superior da civilização sublimada, pré-tecnológica, ou seja, anterior à materialização eficiente de ideais quantificados, expressava uma “alienação consciente e metódica da esfera inteira dos negócios e da indústria, e de sua ordem calculável e lucrativa”<sup>440</sup>. Na compreensão de Marcuse, o grande papel da cultura superior sempre foi a criação de imagens e possibilidades outras, diferentes e discordantes da realidade material imediata, que invadem a concretude do cotidiano e lembram à comunidade (e a cada pessoa que a compõe) de que *pode ser diferente*, de que existe outro imaginário *possível*; donde ele define o conceito de *alienação artística*: “é a transcendência consciente da existência alienada – um ‘nível superior’ ou mediado de alienação”<sup>441</sup>. Dito de outra forma, o fundamental no imaginário artístico é o contraste com a ideologia do método único para lidar com a necessidade; “essa incompatibilidade é o testemunho de sua verdade. O que eles

---

<sup>439</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 58.

<sup>440</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 58.

<sup>441</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 60.

lembram e preservam na memória pertence ao futuro: imagens de uma gratificação que dissolveria a sociedade que a suprime”<sup>442</sup>. Portanto, quando as obras são incorporadas e reproduzidas como “bens e serviços familiares”, têm a sua força subversiva, seu conteúdo devastador, invalidado; o que, de modo algum, pode ser considerado uma democratização da cultura, na medida em que aquilo difundido é estéril e privado de potencial transformador. Neste nosso mundo contemporâneo, as ordens da cultura e dos negócios fundem-se em uma única verdade.

No reino da cultura, o *novo totalitarismo* manifesta-se precisamente num pluralismo harmonizado, onde as mais contraditórias obras e verdades coexistem em *indiferença*. Antes do advento dessa reconciliação cultural, a literatura e a arte eram essencialmente alienação, *sustentando e protegendo a contradição* – a consciência infeliz do mundo dividido, as possibilidades fracassadas, as esperanças não realizadas, e as promessas traídas. Elas eram uma força racional, cognitiva, revelando uma dimensão do homem e da natureza que foi reprimida e repelida na realidade. Sua verdade estava na ilusão evocada, na insistência em criar um mundo no qual o terror da vida era confrontado e suspenso – conquistado pelo reconhecimento. Este é o milagre da *chef-d’oeuvre*; é a tragédia, mantida até o fim, e o fim da tragédia – sua solução impossível. Viver o amor e o ódio de alguém, viver o que alguém é significa derrota, resignação e morte. Os crimes da sociedade, o inferno que o homem fez para o homem, tornam-se forças cósmicas inconquistáveis.<sup>443</sup>

Marcuse observa que o *novo totalitarismo* da sociedade administrada, por assim o ser, inclui as artes, esvaziando-as de seu conteúdopositor e utilizando-as como instrumento de controle para hipostasiar um ‘pluralismo’ harmônico para o sistema repressivo, não para as pessoas, a comunidade ou a vida; um ‘pluralismo’ *indiferente*, apaziguador da revolta pela liberdade e mantenedor dos valores opressivos normalizados como racionais e eficientes. O raciocínio hipotético do autor em “A conquista da consciência infeliz: dessublimação repressiva” parte da ideia de uma organização pré-capitalista, onde o trabalho ainda não era alienado e a arte comparecia como elemento de “alienação, *sustentando e protegendo a contradição*”, ou seja, o papel da arte na dialética para uma existência livre é abrir a dimensão do extraordinário, é confrontar a realidade da necessidade com a expressão sublimada da cultura. Quando a arte é controlada pelo princípio de

<sup>442</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 60.

<sup>443</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 61. (grifo meu)

desempenho, quando tem sua existência condicionada ao uso repressivo e à intensificação das correntes (reais e simbólicas) com as quais deveria romper, quando é absorvida na *forma mercadoria*, coincide com a lógica alienante do humano, hegemônica na sociedade industrial avançada, e, em vez de abrir, fecha uma dimensão potencialmente catalisadora de transformação, reproduzindo o “inferno” exaustivamente como fato e destino imutável.

A tensão entre o atual e o possível é transfigurada em um conflito insolúvel, no qual a reconciliação é pela graça da obra como *forma*: beleza como “a promessa de felicidade”. Na forma da obra, as circunstâncias atuais são colocadas em outra dimensão onde a realidade dada mostra a si mesma como aquilo que ela é. Então, ela conta a verdade sobre si mesma; sua linguagem cessa de ser a da enganação, da ignorância e da submissão. A ficção chama os fatos pelos seus nomes e seu reino colapsa; a ficção subverte a experiência cotidiana e mostra que é mutilada e falsa. Mas a arte só tem esse poder mágico enquanto *poder de negação*. Ela pode falar a sua própria linguagem apenas enquanto as imagens que *refutam* e *recusam* a ordem estabelecida estão vivas.<sup>444</sup>

O potencial transformador da arte está no seu caráter *negativo*, de refutação e recusa da racionalidade unidimensional (da sociedade e dos indivíduos), uma *alienação da alienação*, uma brecha para fora da ordem cega do funcionamento otimizado. Marcuse considera que “a realidade tecnológica em desenvolvimento mina não só as formas tradicionais, mas a própria base da alienação artística”<sup>445</sup>, não é uma época com seus estilos históricos, é a aniquilação da “própria substância da arte”. A distinção decisiva não está em estados psicológicos de alegria ou tristeza, de celebração ou de denúncia de uma época, está na instituição de uma realidade artística *diferente* da realidade social, pois uma qualidade essencial de toda arte (mesmo em suas expressões mais afirmativas e celebratórias) é a ruptura, a transgressão dos resultados e das exigências de uma sociedade. “Não importa o quão perto ou familiar o templo ou a catedral eram do povo que vivia em torno deles, eles permaneciam em contraste aterrorizador ou engrandecedor com a vida cotidiana do escravizado, do camponês e do artesão – e talvez até com aquela de

<sup>444</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, pp. 61-62.

<sup>445</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 62.

seus mestres.”<sup>446</sup> No pensamento marcuseano, “a arte contém a racionalidade da negação”, ou seja, é uma alienação da cotidianidade repetitiva e repressora.

Em oposição à situação descrita, de absorção da dimensão transcendente da imaginação para propósitos vicários de positivação e ampliação da coordenação geral instituída, Marcuse lança mão do seu conceito de Grande Recusa<sup>447</sup> (*Great Refusal*): “o protesto contra aquilo que é”, a expressão de homens e coisas em “modos de refutar, quebrar e recriar sua existência factual”. Lembre-se que o foco do questionamento sobre a sublimação e a cultura durante todo o argumento é na abertura de outra dimensão, na *alienação da alienação*, na “transcendência da experiência cotidiana”, na diferença. Nosso filósofo avalia que o descompasso com o ritmo maquinal do real promovido pela alienação artística tem sido progressivamente fechado pelo avanço da sociedade unidimensional, a qual *recusa a Grande Recusa* e absorve a dimensão opositiva e negativa no estado de coisas planejado predominante. A alienação do funcionamento instituído é “incorporada dentro desta sociedade e circula como parte integrante do equipamento que adorna e psicoanalisa o estado de coisas prevalente. Então, tornam-se comerciais – vendem conforto ou excitação”<sup>448</sup>. A incorporação e a difusão (irrefletida) dos clássicos como instrumentos de dominação e/ou de autovalidação narcísica em situações cotidianas, como instrumentos de perpetuação do controle e da repressão, opera a privação de sua força antagonística, do “estranhamento que era a própria dimensão de sua verdade”; é uma incorporação de cadáveres, é um processo de extermínio da vida dentro da cultura, um processo perverso de funcionalização das preciosidades da civilização humana, esvaziando-as de seu valor simbólico e unidimensionalizando-as no valor de troca da *forma mercadoria*. “Se uma vez ergueram-se em contradição ao status quo, essa contradição está agora aplainada (*flattened out*).”<sup>449</sup>

“O fato de que as verdades transcendentais das artes finas, da estética da vida e do pensamento, eram acessíveis apenas para uns poucos ricos e educados foi o

<sup>446</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 63.

<sup>447</sup> O conceito de Grande Recusa será trabalhado no capítulo 4.

<sup>448</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 64.

<sup>449</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 64.



erro da sociedade repressiva.”<sup>450</sup> Contudo, Marcuse observa que a incorporação funcionalizada da “grande arte” não só mantém seu conteúdo de dominação, como suprime sua verdade transcendente, ou seja, caminha na direção oposta da libertação, a qual deveria superar a dominação e preservar a verdade transcendente das obras. “Os privilégios culturais expressavam a injustiça da liberdade, a contradição entre ideologia e realidade, a separação entre produção intelectual e material”<sup>451</sup>, compreender que a existência dessa diferença foi o que sustentou todo o arco civilizacional ocidental é também acessar as suas verdades-tabu (*tabooed truths*), é elaborar as possibilidades de libertação nela contidas, e não colaborar ativamente para a conservação da dominação em hierarquias cunhadas sobre a espoliação e a supressão de diferenças, como é feito hegemonicamente em todos os círculos e níveis da sociedade. “E aí, também, o racional e o mal são inseparáveis [...] tornam-se engrenagens numa máquina de cultura (*culture-machine*) que modifica seu conteúdo.”<sup>452</sup> A racionalidade tecnológica destrói a alienação artística da mesma forma em que destrói outros modos de *negação*.

Seu valor de verdade dependia largamente de uma dimensão do homem e da natureza incompreendida e inconquistada, dos limites estreitos colocados entre a organização e a manipulação, do “núcleo indissolúvel” (*insoluble core*) que resistiu à integração. Na sociedade industrial completamente desenvolvida, esse núcleo indissolúvel é progressivamente reduzido pela racionalidade tecnológica. Obviamente, a transformação física do mundo implica a transformação mental de seus símbolos, imagens e ideias. Obviamente, quando cidades e autoestradas e parques nacionais substituem vilas, vales e florestas; quando lanchas correm sobre os lagos e aviões cortam

<sup>450</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 64.

<sup>451</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 65.

<sup>452</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 65.

Costuma-se hoje falar, porque acontece em escalas obscenas, de revisionismo histórico conservador, de negacionismo da história, como se fosse um fenômeno originário de forças *assumidamente* repressoras e defensoras da manutenção de privilégios vis, como se houvesse uma casta justificadamente privilegiada merecedora de condições especiais e do usufruto do trabalho alheio; não obstante, esse comportamento, essa ideologia e essa normalização do extermínio de diferenças em nome de privilégios, está entranhada em esferas muito mais amplas, especialmente naquelas em que se observa um *bovarismo* (*delirante e perverso*) que se diz contra a direita e a extrema direita, contra a ascensão do neofascismo, e, simultaneamente, são agentes e coniventes com a supressão e a unidimensionalização características daquilo que dizem combater. De fato, é um momento de dominação explícita, no qual, ainda assim, é preciso explicar o óbvio (caso sobreviva para tal).

o céu – então, essas áreas perdem seu caráter de realidade qualitativamente diferente, de áreas de contradição.<sup>453</sup>

Em Bertold Brecht<sup>454</sup>, Marcuse encontra o esboço dos fundamentos teóricos para os esforços em “fazer a verdade artística comunicável novamente” quando escreve que o “mundo contemporâneo apenas pode ser representado se é representado como sujeito à mudança – como o estado de negatividade que deve ser negado”<sup>455</sup>. O filósofo afirma que entretenimento e aprendizado não são necessariamente autoexcludentes e que a experiência lúdica pode ser um ótimo modo de aprendizagem, caso quebre a identificação do espectador com o *modus operandi* hegemônico. O acesso à *realidade real* do mundo contemporâneo, por trás do seu véu ideológico e material, dá-se não com sentimento e empatia, e sim com distância e reflexão produtoras do “efeito-estranhamento” (*Verfremdungseffekt*): “produzir a dissociação na qual o mundo pode ser reconhecido como o que é”<sup>456</sup>. Evidentemente, esse estranhamento não pode ser uma ‘cláusula’ heterônoma imposta como critério de avaliação, pois não é o fim da produção artística, é um efeito gerado pela abertura de uma perspectiva extraordinária de compreensão e de transformação (um mundo sujeito à mudança). Transformar o estranhamento em regra é exatamente o que faz a racionalidade tecnológica para capturar a negação em eficiência; entretanto, tomado como *regra*, por definição, o estranhamento deixa de ser estranho e passa a ser *normal*. O “efeito-estranhamento” verdadeiro, fora da captura da racionalidade tecnológica, é a tentativa de resgate da *racionalidade do negativo*; como em Paul Valéry<sup>457</sup> quando insiste no comprometimento da linguagem poética com a *negação* e escreve que os versos sempre falam de coisas ausentes, “falam daquilo que, pela ausência, assombra o universo estabelecido do discurso e do comportamento como sua máxima possibilidade de *tabu* – nem céu, nem inferno, nem bem, nem mal, mas simplesmente ‘a felicidade’ (*le bonheur*).”<sup>458</sup> A linguagem poética da *racionalidade*

<sup>453</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 66.

<sup>454</sup> Cf. BRECHT. *Schriften zum Theater*.

<sup>455</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 66.

<sup>456</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 67.

<sup>457</sup> Cf. VALÉRY. “Poésie et Pensée Abstraite”, in *Oeuvres*.

<sup>458</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 67.

*do negativo* fala do que é “visível, tangível, audível no homem e na natureza” e também daquilo que “não é visto, não é tocado, não é escutado”. A racionalidade do negativo promove um outro tipo de cognição que “subverte o positivo”: “o trabalho que torna vivo em nós aquilo que não existe”<sup>459</sup>.

Nomear as “coisas que são ausentes” é quebrar o feitiço das coisas que são; ainda mais, é o ingresso de uma ordem diferente das coisas naquela estabelecida – “*le commencement d’un monde*”.<sup>460</sup>

Segundo a argumentação de Marcuse, a expressão dessa ordem diferente, da “transcendência neste mundo”, depende de elementos transcendentais na linguagem ordinária, ou seja, precisa de alguma brecha<sup>461</sup> de comunicação possível *neste mundo* para realizar-se, como excepcionalidade, *neste mundo*. O problema está, então, no fato de que a totalização dos meios de comunicação como aparato de reprodução da ideologia única e massificadora da realidade estabelecida inclui, simultaneamente, o processo de coordenação e padronização dos próprios meios de expressão, progressiva e aceleradamente mais amplas e conformadas às formas validadas como adequadas à coordenação; por conseguinte, “a comunicação de conteúdos transcendentais torna-se tecnicamente impossível”<sup>462</sup>. O medo de não se descolar da reificação ordinária e perder-se no fluxo contínuo sem horizonte de transformação concretizou-se; “a impossibilidade de falar uma linguagem não-reificada, de comunicar o negativo – deixou de ser um fantasma. Ela materializou-se.”<sup>463</sup> Nesta situação de desligamento de todo um imaginário transcendente, de ruptura dos pontos de contato com uma linguagem que não seja técnica ou tecnicizada, à arte verdadeiramente de vanguarda, de modo análogo àquilo que acontece com a crítica<sup>464</sup> no mundo da pura positividade, resta comunicar a quebra,

<sup>459</sup> VALÉRY *apud* MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 68.

<sup>460</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 68.

<sup>461</sup> O processo de encapsulamento dá-se na sociedade vedada a mudanças radicais e no indivíduo que perde o solo comum compartilhado com os outros e, assim, funciona no modo delirante solipsista destruidor de toda a comunidade possível.

<sup>462</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 68.

<sup>463</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 68.

<sup>464</sup> Cf. capítulo 1.

a *impossibilidade*, da comunicação (como, por exemplo, o dadaísmo e o surrealismo).

Os esforços para recapturar a Grande Recusa na linguagem da literatura sofre o fado (*fate*) de ser absorvida por aquilo que refutam. Como clássicos modernos, a vanguarda e os beatniks compartilham a função de entretenimento sem ameaçar a boa consciência do homem de boa vontade. Essa absorção é justificada pelo progresso técnico; a recusa é refutada pelo alívio da miséria na sociedade industrial avançada. A liquidação da alta cultura é um resultado da conquista da natureza, e da progressiva conquista da escassez.<sup>465</sup>

Quando a arte é absorvida e funcionalizada (explícita ou implicitamente) para a manutenção do estado de coisas, quando é transformada em anestesia, em esfera de alívio programado, necessariamente colabora com aquilo que deveria recusar. A mesma sociedade administrada e coordenada, aprimorada dos mecanismos de opressão e supressão de diferenças e divergências, instrumentaliza a arte como parte de um grande sistema “harmônico e racional” que satisfaz as necessidades compensatórias dos indivíduos – paralisando-os – e justifica sua continuidade com mostras de “alívio da miséria” e promessas de conquista total da escassez. A liquidação da cultura superior em cultura colaboracionista, o achatamento de seu potencial transformador em engrenagem reforçadora (da repressão e da espoliação), evidencia a deformação dos grandes conflitos insolúveis e fundadores da humanidade em problemas gerenciáveis (*manageable*) “suscetíveis a solução ou dissolução técnicas”. A atualização e a compreensão do universo simbólico (faltoso, ausente) têm sido impedidas por seu esvaziamento metódico promovido pelo processo hegemônico (na forma de seus agentes e coniventes) de reconfiguração do real e de extermínio das forças eróticas de vida e transformação; um processo ativo de construção coletiva de um delírio (perverso) enquanto forma geral e final da sociedade.

É um universo racional que, pelos meros peso e capacidades do seu aparato, bloqueia todo escape. Na sua relação com a realidade da vida diária, a alta cultura do passado foi muitas coisas – oposição e adorno, clamor e resignação. Mas também foi o aparecimento do reino da liberdade: *a recusa em se comportar*. Tal recusa não pode ser bloqueada sem uma compensação que parece mais satisfatória do que a recusa. A conquista e a unificação dos opostos, que encontra sua glória ideológica na

<sup>465</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 70.

transformação de cultura superior em popular, acontece num solo material de satisfação aumentada. Este também é o solo que permite uma *dessublimação* devastadora.<sup>466</sup>

Marcuse retoma o conceito de *alienação artística* definindo-o como *sublimação*, criadora de imagens irreconciliáveis com o Princípio de Realidade estabelecido, mas que, fixadas enquanto “imagens culturais”, “tornam-se toleráveis, até mesmo edificadoras e úteis”. Deste modo, na sociedade industrial avançada, ocorre um processo de *dessublimação*, definida como: “substituição da gratificação mediada por imediata”, uma substituição estimulada e imposta pela lógica hegemônica desta sociedade, uma *dessublimação* que não é transgressora, é repressiva, pois serve à sustentação da civilização contemporânea exterminadora da imaginação livre e fortalecedora da passagem bruta ao ato, sem mediação simbólica. Uma sociedade que mobiliza as “pulsões mais profundas de seus cidadãos” para o controle, a coesão e o contentamento (com a escravidão). Marcuse compreende que a liberalização da sexualidade (de um certo tipo de sexualidade com a função de contenção da liberdade) é a absorção do Princípio de Realidade pelo Princípio de Prazer, que se torna também repressivo, ou seja, a passagem ao ato para a consumação do prazer (limitado e contentivo) é instrumentalizada pela ordem social que quer a todos mansos, conciliando conflitos constitutivos da liberdade humana e perpetuando a dominação desumana. “Esta noção implica a existência de modos repressivos de *dessublimação*, em comparação com os quais as pulsões e objetivos sublimados contêm mais desvio, mais liberdade e mais recusa em respeitar os tabus sociais.”<sup>467</sup> Portanto, a *dessublimação repressiva* que se dá na esfera da alta cultura manifesta-se também naquela da sexualidade, operando “como o resultado do controle social da realidade tecnológica, que amplia a liberdade (*liberty*) enquanto intensifica a dominação”. Segundo Marcuse, a sociedade tecnológica está ligada a processos repressivos *dessublimatórios* e isto pode ser demonstrado pela investigação da “mudança no uso social da energia instintual”.

Nesta sociedade, nem todo o tempo gasto nas e com as máquinas (*mechanisms*) é tempo de trabalho (isto é, labuta desprazerosa, mas necessária), e nem toda a energia armazenada (*saved*) pela máquina (*machine*) é força de trabalho. A mecanização também

<sup>466</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, pp. 71-72.

<sup>467</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 72.

“armazenou” libido, a energia dos Instintos de Vida – ou seja, impediu-a (*barred it*) de modos prévios de realização. Esse é o núcleo de verdade (*kernel of truth*) no contraste romântico entre o viajante moderno e o poeta errante ou artesão, entre linha de montagem e artesanato, vila e cidade, pão industrializado e feito em casa, barco a vela e lancha, etc. É verdade que esse mundo pré-tecnológico era permeado de miséria, labuta e sujeira, e estas, por sua vez, eram o pano de fundo de todo o prazer e felicidade. Ainda assim, havia uma “paisagem”, um meio de experiência libidinal que não mais existe.<sup>468</sup>

Há dois contrastes que mostram a diferença e o rearranjo libidinal (aparentemente libertador e realmente repressivo) operado sob o domínio da racionalidade tecnológica. O primeiro é o contraste entre existência civilizada pré-tecnológica e tecnológica, pois, na contemporaneidade, a relação com a natureza (e sua compreensão, assim como do humano) é modalizada e absorvida pela tecnologia industrial sob princípios de padronização e planificação, donde os instintos de vida são restringidos em experiências tecnocientificamente controladas que substituem o “natural” pelo “técnico”, o imprevisível pelo otimizado, e toda a catexe libidinal criativa fica retida na máquina que calcula e define o espectro de possibilidades e probabilidades. O segundo contraste é aquele que havia entre o mundo pré-tecnológico e seus próprios limites (dados pela natureza ainda não plastificada e coordenada), entre a miséria e a labuta da vida diária e a experiência de alegria e prazer possível neste mesmo “ambiente”, o qual, apesar da realidade da necessidade, acolhia também investimentos libidinais voltados para a satisfação em uma dimensão não funcionalizada; este segundo contraste desdobra-se também em contraste com a sociedade unidimensional, absorvedora da diferença que outrora era posta. Este desaparecimento, pré-requisito histórico do progresso, segundo Marcuse, *deserotiza* toda uma dimensão da atividade e da passividade humanas. “Consequentemente, o ‘universo’ da catexe libidinal é, analogamente, reduzido. O efeito é a localização e a contração da libido, a redução da experiência e da satisfação erótica em sexual.”<sup>469</sup>

<sup>468</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, pp. 72-73.

<sup>469</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 73.

Marcuse distingue Eros e sexualidade nos termos em que aparecem na obra tardia de Freud, a saber, “Eros como a pulsão do organismo inteiro” e “sexualidade como pulsão parcial especializada”.

Na experiência do prazer em um mundo ainda não totalizado sob o controle da tecnosfera, o ambiente tenderia a ser erotizado e a libido transcenderia para além das zonas erotogênicas imediatas, convidando a um processo de *sublimação não-repressiva*. Contrariamente, o ambiente mecanizado atual bloqueia tal “autotranscendência da libido”, a qual, movida para o aumento da gratificação erótica e impossibilitada de se autotranscender, “torna-se menos polimórfica, menos capaz de erotismo para além da sexualidade localizada, e *esta* intensifica-se”<sup>470</sup>. A configuração de menos energia erótica e mais energia sexual provocada pela realidade tecnológica *limita o escopo da sublimação*; limitação esta que, por sua vez, de acordo com seu modo de imediatez recursiva, também reduz a *necessidade* por sublimação (mediação simbólica), pois diminui, no aparato mental, a tensão entre o que é desejado e o que é permitido, fazendo com que o Princípio de Realidade *pareça* menos restritivo às necessidades instintivas em um mundo *aparentemente* amenizado, quando, na verdade, produz falsas necessidades defletoras do desejo de libertação.

O organismo, então, está sendo pré-condicionado para a aceitação espontânea do que é oferecido. Na medida em que a maior liberdade envolve uma contração em vez da extensão e do desenvolvimento das necessidades instintuais, ela trabalha *a favor* em vez de *contra* o status quo da repressão geral – pode-se falar em “dessublimação institucionalizada”. Esta parece ser um fator vital na construção (*making of*) da personalidade autoritária do nosso tempo.<sup>471</sup>

O indivíduo já nasce em uma sociedade com um alto grau de ‘liberalização’ da gratificação sexual imediata; sua libido, então, é pré-condicionada a investir em um campo restrito, porém, inflacionado, e, portanto, a catexe libidinal é fixada nesta forma única e não desenvolve seu potencial polimórfico; dá-se, assim, o controle pela intensificação da libido monomórfica via *dessublimação repressiva* que, na sociedade industrial avançada, funciona para deformar a liberdade sexual em valor de mercado positivador dos costumes instituídos. Marcuse observa que, devido às conquistas desta sociedade, como “a redução da sujeira e do trabalho físico pesado”, há uma mudança no arranjo do tipo de investimento libidinal direcionado ao trabalho e à vida privada; o campo do trabalho absorve a estética do prazer e

<sup>470</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 73.

<sup>471</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 74.

transforma os atrativos dos corpos (enquanto objetos sexuais) em intensificadores do mercado, em reforçadores da libido monomórfica ampliada, catalizadora de processos dessublimatórios repressivos; enquanto isso, o campo da vida privada é exposto, donde reduzido por tornar-se público, num processo massivo de *corrosão da privacidade* (um processo que podemos, no século XXI, constatar como ultra-intensificado “voluntariamente” em redes sociais e suas formas de “relações pessoais” a distância, descorporificadas e construídas em ambientes públicos digitais, assim como na compulsão em registrar e expor a vida privada, criando uma narrativa deformada de si sob o condicionamento introjetado de que é a exposição que confere realidade ao exposto, logo, o privado é aquilo que não existe). “Esta socialização não é contraditória, mas complementar à des-erotização do ambiente.”<sup>472</sup> O ambiente deserotizado, composto de coisas mortas, objetos funcionais para a satisfação controlada, o “gerenciamento científico da libido”, servem ao fortalecimento do *status quo* pela gratificação, secundária e residual, na medida em que é previamente restrita e necessariamente recursiva, dos indivíduos gerenciados e imantados a uma única dimensão (tecnocientífica) otimizadora e controladora de probabilidades, devastadora de diferenças, onde há a “sistemática inclusão de componentes libidinais no reino da produção e da troca de mercadorias”. Simultaneamente, as experiências fora do meio da produção são tonalizadas pela dominação do aparato técnico sobre a natureza<sup>473</sup>.

Essas mobilização e administração da libido podem ser responsáveis por grande parte da submissão voluntária (*voluntary compliance*), a ausência de terror, a harmonia pré-estabelecida entre necessidades individuais e desejos, objetivos e aspirações socialmente requeridos. A conquista tecnológica e política dos fatores transcendentais da existência humana, tão característica da civilização industrial avançada, aqui se afirma na esfera instintual: a satisfação de uma forma que gera submissão (*submission*) e enfraquece a racionalidade do protesto.<sup>474</sup>

O aparato técnico e a racionalidade que o gera e sustenta compõem em todos os ambientes como amenizadores da aspereza da vida desamparada e

<sup>472</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 75.

<sup>473</sup> Marcuse exemplifica com aviões cortando o céu, as usinas de energia em espaços ermos, as lanchas sobre os lagos, a velocidade dos carros em estradas, ...

<sup>474</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 75.



necessitada – nas esferas plenas da sociedade industrial avançada, enquanto, para que esse desenvolvimento máximo mantenha-se avançando, há grandes regiões de miséria, fome e extermínio, onde às pessoas é negada a dignidade mínima necessária para que possam sair do ciclo infernal de luta pela sobrevivência, além da destruição de biomas e do ecocídio nas mais diversas modalidades. Não obstante, as pulsões eróticas (reduzidas a sexuais) dos indivíduos estão tão condicionadas para os ciclos recursivos intermitentes de satisfação-frustração oferecidos insistentemente e ubiquamente, totalmente coordenados com as demandas de produção eficiente, competitiva e crescente, que a dessublimação apenas serve como anestesia para reforçar a ordem repressiva e desestimular a luta revolucionária por libertação.

Especificamente sobre a emancipação das mulheres, na entrevista a Furth, de 1962, Marcuse diz que, como toda emancipação, é parte do processo social inteiro, ou seja, não há liberdade verdadeira dentro de um sistema repressivo. Naquela época, o filósofo já estava escrevendo *O homem unidimensional* e antecipa a formulação da questão que o mobilizava: compreender como o afrouxamento dos tabus sexuais intensifica a repressão; pois “uma dessublimação *dentro* de uma sociedade repressiva é, ela mesma, repressiva, e talvez seja até um meio mais repressivo do que os tabus, porquanto a dessublimação pode reconciliar as pessoas com a ordem social estabelecida”<sup>475</sup>.

Contrariamente aos prazeres da dessublimação ajustada, a sublimação poderia preservar “a consciência das renúncias que a sociedade repressiva impõe ao indivíduo” e, portanto, manteria a necessidade de libertação; ou seja, mesmo sendo uma forma de aceitação da barreira social para a gratificação instintual, a sublimação transgride-a pela *consciência infeliz*. Dentro desta lógica, quando o superego censura o inconsciente e constitui a consciência, “também censura o censor porque a consciência desenvolvida registra o ato mau proibido não apenas no indivíduo, mas também em sua sociedade”<sup>476</sup>, o que faz com que não se satisfaça com o estado de coisas já dado, incitando a rebelião contra as injustiças da sociedade. Marcuse observa que, na sociedade repressiva contemporânea, o

<sup>475</sup> MARCUSE. “The Emancipation of Women in a Repressive Society”, p. 165.

<sup>476</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 76.

superego é enfraquecido<sup>477</sup>, acarretando uma “perda de consciência devida às liberdades satisfatórias garantidas”, a qual, por sua vez, conforma uma *consciência feliz* submissa aos malefícios inerentes à dominação e ao controle tecnológicos (deserotizados); esta conformação marcaria uma época regressiva, tanto na autonomia quanto na capacidade de compreensão, características essenciais ao processo sublimatório. Se a sublimação é a “mediação entre o consciente e o inconsciente, entre os processos primários e secundários, entre intelecto e instinto, renúncia e rebelião”<sup>478</sup>, é renúncia pela libertação, pois “é o poder cognitivo que derrota a supressão enquanto se rende a ela”. A *sublimação não-repressiva* ativa uma função cognitiva revolucionária, não-conformista: a compreensão do mundo como, mesmo ainda não-livre, pleno de potencial para sê-lo; de forma oposta, a tendência hegemônica atual à *dessublimação repressiva* ativa a regressão a estados conformistas.

Essa liberação da sexualidade (e da agressividade) liberta as pulsões instintuais de grande parte da infelicidade e do mal-estar que elucidam o poder repressivo do universo estabelecido da satisfação. Certamente, a infelicidade está infiltrada em tudo (*there is pervasive unhappiness*), e a consciência feliz é bastante frágil – uma fina película (*thin surface*) sobre o medo, a frustração e o desgosto. Esta infelicidade tende facilmente à mobilização política; sem espaço para um desenvolvimento consciente, pode se tornar o *reservatório instintual para um novo modo fascista de vida e morte*. Mas há muitas formas nas quais a infelicidade por baixo da consciência feliz pode ser transformada em uma fonte de força e coesão para a ordem social. Os conflitos do indivíduo infeliz agora parecem muito mais suscetíveis de cura do que aqueles do “mal-estar na civilização” de Freud, e eles parecem mais adequadamente definidos em termos da “personalidade neurótica do nosso tempo” do que em termos do eterno conflito entre Eros e Thanatos.<sup>479</sup>

<sup>477</sup> “The superego, impotent in its own house, becomes the hangman in society.” (HORKHEIMER. *Eclipse of Reason*, p. 82.)

<sup>478</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 76.

<sup>479</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, pp. 76-77. (grifo meu)

Marcuse ilustra o modo como a dessublimação controlada enfraquece a revolta contra o princípio de realidade dominante com o “contraste entre a representação da sexualidade nas literaturas clássica e romântica e na nossa literatura contemporânea”; naquelas “a sexualidade consistentemente aparece de uma forma altamente sublimada ‘mediada’, reflexiva – mas, nesta forma, é absoluta, obstinada, incondicional. O domínio de Eros é, desde o início, também de Thanatos. Realização é destruição, não em sentido moral ou sociológico, mas ontológico. Está além de bom e mau, além da moralidade social e, portanto, permanece além do alcance do Princípio de Realidade estabelecido, que esse Eros recusa e explode”. A esta sublimação expressa nas literaturas clássicas, Marcuse opõe a *sexualidade dessublimada* em autores como Eugene O’Neill, William Faulkner, Tennessee Williams, e Vladimir

A *dessublimação controlada* apaga os “sonhos irreconciliáveis” da sublimação, o apelo recursivo da sexualidade permitida é ideologicamente produzido para promover o conformismo e a satisfação compensatória. “Esta sociedade torna tudo o que toca em fonte potencial de progresso e espoliação (*exploitation*), de submissão (*drudgery*) e satisfação, de liberdade e opressão. A sexualidade não é exceção.”<sup>480</sup> Marcuse explica que esse conceito (de dessublimação repressiva, controlada) implicaria a liberação simultânea de sexualidade e agressividade reprimidas, o que parece contraditório com a ideia freudiana de organismo com um quantum definido de energia equilibrando-se entre vida e morte, as duas pulsões primárias do indivíduo, pois, em Freud, o fortalecimento da libido envolve necessariamente o enfraquecimento da agressividade, e vice-versa. No entanto, na sociedade repressiva tecnológica, como já explicado anteriormente, a liberação sexual é pré-condicionada para uma forma restrita (genitalizada), isto é, uma “compressão da energia erótica”, uma liberação em si mesma repressiva, uma dessublimação “compatível com o crescimento de formas de agressividade não-sublimadas e sublimadas”. Marcuse pergunta:

[A agressividade sublimada] atingiu um tal grau de normalização que os indivíduos estão acostumando-se aos riscos de suas próprias dissolução e desintegração no curso normal do planejamento nacional? Ou essa condescendência é totalmente devida à impotência quanto a isto?<sup>481</sup>

O risco existencial, evitável e antropogênico, por exemplo, de uma hecatombe nuclear, foi completamente normalizado como uma possibilidade razoável em vista das compensações que a administração tecnológica totalizada da sociedade aparentemente oferece, logo, não motiva nenhum tipo de refutação com força de contratendência. Mais do que isto, existe uma conexão ajustada entre a existência de um inimigo<sup>482</sup> supremo internacional a ser combatido na esfera política e o alto padrão de vida (e níveis de emprego) na esfera econômica. Como isto acontece? Segundo a hipótese de Marcuse, na medida em que a conquista

---

Nabokov, onde integra esta sociedade sem negação. “O que acontece é certamente selvagem e obsceno, viril e saboroso, bastante imoral – e, precisamente por isto, perfeitamente inofensivo.”

<sup>480</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 78.

<sup>481</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 78.

<sup>482</sup> Na época, 1964, o inimigo era a antiga União Soviética.

tecnológica do homem e da natureza é alimentada por *pulsões de destruição* (de morte), “parece que a capacidade crescente da sociedade de manipular o progresso técnico também aumenta sua *capacidade de manipular e controlar esse instinto* [de destruição], isto é, de satisfazê-lo produtivamente”<sup>483</sup>. Ou seja, a civilização repressiva no seu modo tecnológico progressivamente aprimorado – da eficiência, da otimização, da competição, e da produtividade destrutiva – manipula não apenas o aparato técnico sob os critérios do princípio de desempenho, mas também a própria pulsão de morte e suas possibilidades de satisfação e adequação ao bom funcionamento racional da *tecnologia tornada natureza*<sup>484</sup>. Neste processo de liberação (aparentemente) ampla da libido sob sua forma restrita (sexualizada), de compressão pré-condicionante da energia erótica, gerador da submissão voluntária nos indivíduos, condensa-se um tipo de forte coesão social a partir dos instintos do psiquismo profundo sob a dominação da destruição, irracional, peremptoriamente complacente com os aparatos extremos da morte (ex. g. bomba atômica, monopólios mundiais padronizados), inclusive por parte de suas vítimas.

A *dessublimação institucionalizada* (da energia erótica comprimida) é “um aspecto da ‘conquista da transcendência’ realizada pela sociedade unidimensional”. A sociedade tendencialmente minimizadora e, quando possível, exterminadora da oposição radical por uma sociedade *qualitativamente* diferente, assim como na política, também na cultura e nas pulsões profundas dos indivíduos, atrofia o aparato mental quando elimina as contradições e as alternativas, fechando-o numa recursividade calculada promotora da aceitação das condições dadas pela racionalidade tecnológica e, por conseguinte, produzindo a *consciência feliz* (conformada e conivente). Para Marcuse, “isto reflete a crença de que o real é racional e de que o sistema estabelecido, a despeito de tudo, entrega o que promete (*delivers the goods*)”<sup>485</sup>, reflete a rendição do pensamento e da ação individuais aos critérios da racionalidade tecnológica geral, coordenadora e unidimensionalizante da sociedade; esta heteronomia, absorvida com complacência como natural (ou incontornável), coloca a racionalidade tecnológica (e o aparato que a expressa)

<sup>483</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 79.

<sup>484</sup> Cf. capítulo 1.

<sup>485</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 79.

também (como em tudo) no papel de agente moral. Isto é a reificação da consciência, transformada em “necessidade geral das coisas”.

A “necessidade geral das coisas” transfere a responsabilidade de decisões cruciais, eminentemente humanas, para as máquinas, para a consciência reificada sob os critérios do princípio de desempenho, e, nesta transferência, livra-se simultaneamente da culpa (jogada para os cálculos de eficiência, os quais, por sua vez, são indiferentes a ela). Analogamente ao processo de equalização de significantes opostos em um significado único funcional operado pela linguagem orwelliana da comunicação de massa e da ideologia conformista dessublimatória, onde vida é morte e paz é guerra (ou preparação e intensificação do aparato sempre pronto para o ataque); a tecnociência produzida durante o nazifascismo ou sob propósitos de destruição e espoliação, como se o aparato técnico fosse neutro em relação à racionalidade (e seus critérios) que o produziu, é reconfigurada e propagandeada como planejamento e segurança, os quais, por sua vez, desencadeiam mais tecnociência repressiva num ciclo recursivo intermitente. “A neutralidade da racionalidade tecnológica mostra-se como além e acima da política e, novamente, mostra-se espúria, [...] serve à política da dominação.”<sup>486</sup> Marcuse cita Ionesco:

O mundo dos campos de concentração... não foi uma sociedade excepcionalmente monstruosa. O que vimos ali foi a imagem e, de certa forma, a quintessência da sociedade infernal na qual estamos mergulhados hoje.<sup>487</sup>

No entendimento de Marcuse, a ascensão do fascismo não foi um ponto fora da curva, uma excepcionalidade, um defeito na civilização capitalista, foi, sim, uma expressão intensa dessa mesma civilização; isto quer dizer que o mundo autoproclamado “democrático e liberal” do pós-guerra é o aprimoramento e o reforço, a continuação, dos princípios fascistas de controle total da sociedade. “No reino da Consciência Feliz, o sentimento de culpa não tem lugar, e o cálculo toma conta da consciência.”<sup>488</sup> Do mesmo modo como o desenvolvimento da tecnociência descolou-se dos seus fins humanistas de liberdade e desencadeou um

<sup>486</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 80.

<sup>487</sup> IONESCO *apud* MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 80.

<sup>488</sup> MARCUSE. *One-dimensional Man*, p. 82.

processo regressivo nos indivíduos, que trabalham voluntariamente pela intensificação das suas próprias opressão e espoliação; rompeu-se a identificação entre indivíduo e comunidade, perdeu-se o compromisso com a disputa política por uma vida qualitativamente melhor em um mundo comum compartilhado e, dentro das restrições das satisfações compensatórias, a existência e o bem do coletivo passam a ser dados, cálculos e gestão de riscos.

Na entrevista de 1962 sobre a emancipação das mulheres na sociedade repressiva, Marcuse afirma que: “A sociedade industrial avançada como um todo está mobilizada com o propósito de obstruir a emergência de uma consciência negativa (*negating consciousness*), e o afrouxamento ostensivo ou real dos tabus é um meio para esse fim”<sup>489</sup>. Ele duvida da possibilidade, *dentro da sociedade repressiva*, do fim da diferença opressiva entre os gêneros e, tanto a liberalização sexual quanto a entrada no mercado de trabalho, adicionam, à vida das mulheres, camadas de alienação reforçadoras da lógica hegemônica, seja via dessublimação repressiva, seja como força de trabalho. A libertação das mulheres certamente passa por essa entrada na vida pública, no mundo do trabalho, na esfera dos prazeres sexuais admitidos; todavia, a participação nesses espaços não é o fim do movimento, na medida em que a própria estrutura (histórica) da sociedade que cria essas esferas configura-as em função do fortalecimento do *caráter de destrutibilidade geral que caracteriza a nossa sociedade*; ou seja, as mulheres precisam ter acesso às funções e posições públicas, à participação no jogo de forças políticas, para *começar* o movimento de libertação que, necessariamente, apenas se realizará com a transformação radical desta sociedade e a superação dos valores que a sustentam.

## 2.7. Arquétipo feminino e macho-dominação

Em “Marxismo e feminismo”<sup>490</sup>, Marcuse pede licença para começar e terminar com uma nota pessoal:

<sup>489</sup> MARCUSE. “The Emancipation of Women in a Repressive Society”, p. 165.

<sup>490</sup> Com várias republicações. MARCUSE. “Marxism and Feminism”, in *The New Left and the 1960s – Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 3.

Para começar, gostaria apenas de dizer que este foi o único convite para palestrar que aceitei durante o ano acadêmico inteiro. A razão é muito simples. Acredito que o movimento de libertação das mulheres hoje é, talvez, o mais importante e potencialmente o mais radical movimento político que temos, mesmo que a consciência deste fato ainda não tenha penetrado o movimento como um todo.<sup>491</sup>

O texto mobiliza conceitos que são preliminarmente explicados por Marcuse, a saber: *Princípio de realidade*, “a soma total das normas e valores que governam o comportamento em uma sociedade estabelecida” (princípio de comportamento incorporado também nas instituições e nas relações entre pessoas, coisas, natureza); *Princípio de desempenho* (*Performance Principle*), “um princípio de realidade baseado na eficiência e na destreza na realização (*fulfillment*) das funções competitivas, econômicas e aquisitivas”; *Sexualidade*, “uma pulsão parcial, energia libidinal concentrada nas zonas erotogênicas do corpo, principalmente sexualidade genital”; *Eros*, “energia libidinal, na luta (*struggle*) contra a energia agressiva, investida (*striving for*) na intensificação, na gratificação, e na unificação da vida e do meio vital (*life environment*)”, *Eros* é compreendido, então, como os “Instintos de Vida” (*Life Instincts*) que se contrapõem ao “Instinto de Morte”, e como distinto da sexualidade (limitada e dirigida para metas específicas); e *Reificação* (*Verdinglichung*), “o aparecimento dos seres humanos, e das relações entre seres humanos, como objetos, coisas, e como relações entre objetos, coisas”<sup>492</sup>.

Da exposição dos conceitos iniciais, seguem duas considerações sobre o movimento de libertação das mulheres. A primeira: visto que o movimento tem a sua origem dentro da civilização patriarcal e nela opera, pois é onde nos encontramos, a libertação deve ser “discutida em termos do *status* real da mulher na civilização macho-dominada (*male dominated*)”<sup>493</sup>; a segunda: a civilização patriarcal onde o movimento opera é uma sociedade de classes, o que coloca o problema de que as *mulheres* não são uma classe no sentido marxiano e, apesar de

---

A conferência “Marxismo e Feminismo” aconteceu na Universidade de Standford, dia sete de março de 1974, e seu referente texto foi publicado na *Women’s Studies*, também no mesmo ano.

<sup>491</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 165.

<sup>492</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 165.

<sup>493</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 166.

a opressão das mulheres ser transversal ao recorte de classes, “as necessidades e potencialidades imediatas das mulheres são, definitivamente, em um alto grau, condicionadas pela classe”. Isto, porém, não significa que tenha relevância menor ou secundária, Marcuse defende a existência de boas razões para que se discuta a *mulher* como uma categoria geral em oposição à categoria *homem*, dado o “longo processo histórico no qual as características sociais, mentais e até psicológicas das mulheres foram desenvolvidas como diferentes e contrastantes daquelas dos homens”<sup>494</sup>. Essas considerações delineiam uma situação em que, na sociedade dominada pelos homens, surge um movimento de libertação das mulheres contra a opressão estrutural em que estão inseridas, ou seja, há interesses conflitantes entre duas categorias de seres humanos – mulheres e homens –, no entanto, as características e os limites da opressão patriarcal são condicionados por diferenças de classe, apesar de não coincidirem exatamente no mesmo recorte definido por elas (as classes); ao que se chega, deste modo, a um mecanismo opressor estrutural, configurador de todo o arco civilizacional do ocidente, que põe os critérios da realidade em forma de opressão, cuja manifestação atual dá-se simultaneamente na oposição rico-pobre e na oposição homem-mulher<sup>495</sup>.

Ainda em termos conceituais, Marcuse pensa a natureza da categoria *feminino* (ou *fêmea*), se é condicionada social ou biologicamente, para dizer que, “aquém e além das diferenças fisiológicas óbvias entre macho e fêmea”, o conceito reificado vigente de feminino é socialmente condicionado. Contudo, o longo processo de milhares de anos desse condicionamento social pode tê-lo tornado uma espécie de ‘segunda natureza’, cuja mudança não se dá automaticamente pelo estabelecimento de novas instituições sociais. O mecanismo de diminuição e exploração das mulheres está de tal modo entranhado nas relações sociais que poderia prosseguir até mesmo sob o socialismo, caso a revolução não seja contemporânea da libertação da subjetividade e da natureza. Devido ao fato de a repressão exercida sobre as mulheres pela civilização patriarcal ter características específicas, Marcuse considera mais do que justificável, realmente necessária, a existência de um movimento feminista, com pautas e demandas próprias, para além

<sup>494</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 166.

<sup>495</sup> E também branco-preto.



do movimento de oposição geral ao capitalismo. Todavia, “os próprios fins deste movimento [feminista] requerem mudanças de tal enormidade na cultura material, assim como intelectual, que apenas podem ser atingidas por uma mudança no sistema social inteiro”<sup>496</sup>; deste modo, pelo caráter verdadeiramente radical de seus objetivos, imbricados no psiquismo profundo *e* nas instâncias estruturais da sociedade, o movimento de libertação das mulheres, apesar de distinto, “está ligado à luta política por revolução, liberdade para homens e mulheres”, pois, para Marcuse, são lutas simultâneas e imbricadas, há a dominação patriarcal de homens sobre mulheres *e* há a repressão excessiva obsoleta dos “seres humanos, dos quais a libertação, a realização, ainda está em jogo”.

Marcuse difere dois níveis de ‘operação’ do movimento feminista: a luta por total equidade (econômica, social e cultural) e o descondicionamento das necessidades pulsionais; sobre o primeiro nível, ele lança a hipótese de que, economicamente, essa equidade possa ser alcançável dentro dos limites do capitalismo – caso sejam implementadas grandes modificações no seu funcionamento –, no entanto, complementa que os fins e as potencialidades do movimento vão além da racionalização equânime de recursos materiais, donde vem o segundo nível, “onde o movimento transcenderia o limite dentro do qual opera agora”. Neste segundo nível, além da equidade, “libertação significa a construção de uma sociedade governada por um Princípio de Realidade diferente, uma sociedade onde a dicotomia estabelecida entre masculino e feminino é superada nas relações sociais e individuais entre seres humanos”<sup>497</sup>. Estes dois níveis referidos colocam, então, o feminismo em duas esferas simultâneas de influência: a demanda por novas instituições sociais *e* o cultivo de uma nova consciência (resultado da recomposição pulsional em indivíduos livres), com necessidades instintuais, de homens e mulheres, transformadas e livres dos requerimentos da dominação e da espoliação. Neste segundo nível profundo, está o potencial mais radical e subversivo do movimento, na medida em que, além do compromisso com o socialismo (dito por Marcuse como, em sua base, demandante da total equidade das

---

<sup>496</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 166.

<sup>497</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 166.

mulheres), é o compromisso com “uma forma específica de socialismo chamada *socialismo feminista*”.

O que está em jogo nesta transcendência é a negação dos valores exploradores e repressivos da civilização patriarcal. O que está em jogo é a negação dos valores reforçados e reproduzidos pela macho-dominação (*male domination*). E tal subversão radical dos valores nunca pode ser o mero resultado de novas instituições sociais. Ela deve ter suas raízes nos homens e nas mulheres que constroem as novas instituições.<sup>498</sup>

Quanto ao significado da *subversão dos valores na transição para o socialismo*, Marcuse elenca os valores que governam a sociedade capitalista: “produtividade lucrativa, assertividade, eficiência, competitividade” e atribui-os ao *princípio de desempenho*, as “regras da racionalidade funcional discriminando emoções”, a dupla moralidade, a “condenação ao trabalho alienado e desumano”, e a exibição destrutiva de força e virilidade. Em termos freudianos, esta axiologia hierárquica expressaria um tipo de estrutura mental tendente à inflação da energia primária agressiva enquanto reduz e enfraquece os instintos de vida (a energia erótica), ou seja, a tendência destrutiva na sociedade fortalece-se frente à necessidade da civilização de intensificar a repressão para manter a dominação contra as cada vez mais realistas possibilidades de libertação<sup>499</sup>. Marcuse nota que a repressão intensificada ativa uma compensação em forma de agressão intensificada (*surplus aggressiveness*) que é canalizada para a “agressão socialmente útil”: “militarização, brutalização das forças da lei e da ordem, fusão de sexualidade e violência, ataques diretos aos Instintos da Vida em sua pulsão para salvar o meio ambiente, ataque à legislação contra poluição”. Toda essa agressividade “está enraizada na infraestrutura do próprio capitalismo avançado” e “o controle e a manipulação vão profundamente à estrutura mental, no reino dos próprios instintos”, então, a *subversão dos valores na transição para o socialismo* significaria a transformação das pessoas em si mesmas e da compreensão do que é racional para uma sociedade realmente livre. Seria, então, esta transição a expressão de uma transvaloração na qual as características arquetípicas femininas ascendem

<sup>498</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 167.

<sup>499</sup> Em “O mal-estar na civilização”, Freud escreve: “A meu ver, a questão decisiva para a espécie humana é saber se, e em que medida, a sua evolução cultural poderá controlar as perturbações trazidas à vida em comum pelos instintos humanos de agressão e autodestruição.” (*in Obras completas* – volume 18, pp. 121-122.)

em escala social? Marcuse pondera que, dada a totalização da agressividade e da repressão que caracteriza nossa sociedade, dadas as forças presentes no momento histórico em que a humanidade é massificada e unidimensionalizada, a ideia (e a imagem) de socialismo necessariamente se modifica, posto que uma sociedade *qualitativamente* diferente “precisa incorporar a antítese, a negação definitiva das necessidades e dos valores agressivos do capitalismo”, definido como: “uma forma de cultura macho-dominada (*male dominated*)”<sup>500</sup>.

De modo análogo ao que faz quando recorre ao conceito de *utopia concreta*, Marcuse considera que “as condições objetivas para tal antítese e subversão dos valores estão amadurecendo”, o que coloca na esfera do possível a ascensão (em escala social) de características tradicionalmente atribuídas pela civilização patriarcal à fêmea (*female*), e não ao macho (*male*). Seria uma “fase transitória na reconstrução da sociedade”, assim como, na teoria marxiana, o socialismo é uma transição para o comunismo, a predominância de qualidades arquetípicas femininas como receptividade, sensibilidade, não-violência, ternura, constituiriam a oposição à dominação masculina enquanto antítese da dominação e da exploração. Essa subversão dos valores tradicionalmente instituídos, no nível psicológico primário, “pertenceria ao domínio de *Eros*”, “expressaria a energia dos Instintos de Vida contra o Instinto de Morte e a energia destrutiva”. Por que as características protetoras da vida, na nossa civilização, foram classificadas como pertencentes ao arquétipo feminino? Por que tais qualidades não participam também do arquétipo masculino dominante? Marcuse entende que “esse processo tem uma história de milhares de anos, durante a qual a defesa da sociedade estabelecida e de sua hierarquia, originalmente, dependia de força física e, portanto, reduziu o papel da fêmea, que estava periodicamente impossibilitada por gestar e cuidar de crianças”. A macho-dominância (*male domination*) estabeleceu-se sob esses critérios, bem-sucedidos em um contexto de insegurança e inospitalidade da natureza, e capilarizou-se por todas as instituições políticas e sociais, relegando à mulher uma posição de inferioridade, fraqueza, suporte, condicionada à companhia do homem, como objeto sexual ou ferramenta de reprodução; o corpo e a mente das mulheres

---

<sup>500</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, pp. 167-168.

foram *reificados* e tiveram seu desenvolvimento bloqueado, a “sexualidade foi objetificada como meio para um fim, procriação ou prostituição”<sup>501</sup>.

## 2.8. *Dialética da opressão e da libertação das mulheres*

Angela Davis, em “Mulheres e capitalismo: Dialética da opressão e da libertação” (1972), artigo citado por Marcuse em “Marxismo e feminismo”, antecipando algumas de suas questões e ajudando-o a entendê-las, pensa o movimento de libertação das mulheres a partir da compreensão marxista da opressão, naquilo que tem de comum com outras lutas sociais e também onde se distingue.

Parte da força e da efetividade do movimento, certamente, veio do foco intenso na opressão sexual. Além disto, a organização da autonomia era um pré-requisito indispensável para uma formulação clara da miríade de problemas em torno da supremacia masculina em geral. Ao mesmo tempo, entretanto, esse isolamento criou uma tendência de proclamar a primazia da opressão das mulheres sobre as opressões de classe, nacionais e de raça; e neste processo o isolamento foi exagerado.<sup>502</sup>

O movimento das mulheres é intrinsecamente heterogêneo e descentralizado, pois parte de compreensões e demandas específicas, e, dentro dessa diversidade, apesar de ter em geral uma intenção antiautoritária genuína, abriga linhas teóricas frequentemente inconciliáveis. Angela Davis considerava a posição de Robin Morgan, segundo a qual o feminismo revolucionário mostra que “capitalismo, imperialismo e racismo são sintomas da supremacia masculina –

<sup>501</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 168. Nessa história de dominação, Marcuse ressaltava uma primeira contratendência quando se formava o início do período moderno, nos séculos XII e XIII, no episódio da história francesa em que o catharismo religioso na região do Languedoc foi combatido em uma guerra de vinte anos desencadeada pelo Papa: “Nesses séculos, a autonomia do amor, a autonomia da mulher foi proclamada, contrastando e contrabalançando a agressividade e a brutalidade masculinas. Amor Romântico: Eu estou perfeitamente consciente do fato de que esses termos tornaram-se termos completamente pejorativos, especialmente dentro do movimento. Ainda assim, tomo-os um pouco mais seriamente, e tomo-os no contexto histórico no qual esses desenvolvimentos devem ser tomados. Esta foi a primeira grande subversão da hierarquia estabelecida dos valores: o primeiro grande protesto contra a hierarquia feudal e as lealdades estabelecidas na hierarquia feudal, com sua repressão especificamente perniciosa das mulheres.”

<sup>502</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, in JAMES, Joy (ed.). *The Angela Y. Davis Reader*, Oxford, Blackwell, 2000, p. 161.

O artigo foi escrito por Angela Davis em 1971, enquanto estava na prisão.

sexismo”<sup>503</sup>, como a tendência predominante do setor mais militante no início da década de 1970. Robin Morgan enfrenta o questionamento sobre a relevância do feminismo em face de problemas como imperialismo, racismo, desastre ecológico e ameaça nuclear e descarta qualquer tentativa de quantificar e hierarquizar sofrimentos dentre os grupos e locais oprimidos (“um velho, e muito capitalista, truque: dividir e conquistar”), e vai além ao afirmar que “o racismo como contradição maior está certamente baseado no primeiro ato ‘alienador’: a contradição básica primária que ocorreu com a escravização de metade da espécie humana pela outra metade”<sup>504</sup>; este ato já aparece nos mitos religiosos, nos quais a vida pós-lapsariana inicia-se juntamente com um conjunto de regras sexuais. Morgan lembra ainda que metade de todas as pessoas oprimidas, seja por quais forças forem, são mulheres, isto é, há mulheres sofrendo todas as opressões de ordem não-sexual e, simultaneamente, o próprio sexismo. Portanto, as *mulheres são o ponto de tangência entre todas as opressões*, não obstante, outras opressões, de classe e raça, por exemplo, sobrepõem-se de forma mais ostensiva em algumas (muitas) e estas situações devem ser levadas em conta antes de pautas comportamentais que não ameaçam diretamente a *sobrevivência* imediata de nenhuma mulher.

Cada vez mais, *penso em uma Revolução Mundial das Mulheres como a única esperança para a vida no planeta*. Segue-se, então, que onde a libertação das mulheres está, *ali* está, para mim, o genuíno movimento radical; não posso mais aceitar a encenação e o papo furado da esquerda macho-dominada que ainda fede a supremacia masculina, assim como não posso aceitar o viés de classe e o racismo daquele “Movimento” masculino. Não tenho a menor noção de qual papel revolucionário homens heterossexuais brancos poderiam preencher, pois são a própria incorporação do interesse do poder reacionário.<sup>505</sup>

Angela Davis ratifica a compreensão de Robin Morgan (e também de Marcuse, como vimos) a respeito do grande potencial revolucionário do movimento feminista; entretanto, reconhece as tensões criadas com outras lutas importantes, como o movimento antirracista, e propõe-se a analisar a partir deste aspecto a

<sup>503</sup> MORGAN, Robin. “Introduction”, in *Sisterhood is Powerful*, Vintage Books, Nova Iorque, 1970, p. xxxiv.

<sup>504</sup> MORGAN, Robin. “Introduction”, in *Sisterhood is Powerful*, p. xxxiv.

<sup>505</sup> MORGAN, Robin. “Introduction”, in *Sisterhood is Powerful*, p. xxxv. (grifo meu)

baixíssima participação das mulheres negras no movimento feminista, que tem “sua aderência mais entusiasmada entre mulheres jovens e brancas de classe média”, as quais, em sua maioria, não conseguem ver as relações diretas entre a opressão das mulheres e opressões econômicas e raciais. Para Davis, essa incapacidade de fazer as conexões necessárias entre as diversas expressões dos antagonismos sociais revela o uso de uma base teórica inadequada; mais do que isto, “o mesmo problema em desocultar a interpenetração mútua de modos de opressão ostensivamente não relacionados pode ser detectado em quase todos os movimentos radicais da era contemporânea”<sup>506</sup>. A questão trata-se, portanto, sob um ponto de vista marxista, de explicitar as relações entre opressões ‘regionais’, específicas, e a espoliação geral operada pelo sistema de produção capitalista, o qual, por sua vez, promove exatamente a fragmentação das pautas pela atomização dos sujeitos alienados não somente do fruto de seu trabalho, mas de sua comunidade e de suas necessidades reais.

No artigo em questão, Angela Davis vai buscar na obra do jovem Marx elementos para pensar “a opressão das mulheres e seu desenvolvimento sócio-histórico” e explicitar as relações com a consolidação do capitalismo. A ideia de que “o conflito sexual é a matriz de todos os outros antagonismos sociais”, fundamentada em fatos históricos e na reprodução da lógica da dominação sob diferentes formas, não satisfaz Davis, que considera a história humana mais complexa do que esta explicação a partir de poucas relações causais. O primeiro movimento de seu argumento busca nas tensões entre natureza e cultura o descompasso entre homens e mulheres: “Junto às maravilhosas, mas progressivamente irracionais, realizações tecnológicas, as mulheres são rejeitadas pela ideologia prevalente como anacronismos. Os homens (isto é, machos) cortaram o cordão umbilical com a natureza.”<sup>507</sup> Os homens forjam a si mesmos na sociedade patriarcal como seres da razão, da ciência, conquistadores da natureza, e projetam nas mulheres a inconstância e a imprevisibilidade, a satisfação sexual e a reprodução social, como se fossem “ainda e somente” seres naturais indiferenciados. “Como o instinto é oposto à reflexão, como a receptividade e a

---

<sup>506</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 162.

<sup>507</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 163.

gratificação são opostas à atividade e à dominação, então, o ‘princípio feminino’ é presumivelmente (apesar de às vezes de modo utópico) contraposto ao ‘princípio masculino’.”<sup>508</sup> A percepção burguesa da natureza é ambivalente, ela aparece como força hostil e inexorável a ser domada para a construção da civilização, donde, no modelo hobbesiano, o estado de natureza, e da natureza humana, é caracterizado como *bellum omnium contra omnes*, “a natureza externa e também a natureza humana precisam ser conquistadas pela ciência, pela indústria, pelo estado”, e que, no movimento reflexivo de autodominação, traz sempre contradição; por outro lado, a natureza também é percebida como inocência e plena fruição, paraíso de paz e felicidade, o que implicitamente denuncia “a repressão social e o antagonismo interminável da sociedade capitalista”. A “ideologia da feminilidade” compreendida como natureza faz das mulheres “uma acusação do princípio de desempenho capitalista e simultaneamente um de seus alvos”, antes a serem “dominados e exaltados” (dentro de suas funções úteis para a manutenção do sistema hegemônico).

Angela Davis pensa a mulher como potência revolucionária e antítese do princípio de desempenho, definido por Marcuse, em *Eros e civilização*, como “a forma histórica predominante do *princípio de realidade*”<sup>509</sup>, isto é, o conjunto das normas consideradas a realização racional da existência é orientado para a eficiência no cumprimento de determinadas funções exigidas pelo aparato repressivo civilizacional e organizado “de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes dos seus membros”<sup>510</sup>. Contrariamente, a ideologia segundo a qual as mulheres são uma forma de hipóstase da natureza desconsidera a repressão intermitente que sofrem e, para a filósofa, revela a conexão inextrincável entre a forma atual de opressão e o modo capitalista de dominação da natureza.

A definição das mulheres como natureza é ideologia; isso foi engendrado pelas condições reais de opressão e é uma resposta a estas. Enquanto consciência ilusória, é uma representação distorcida e obscura da realidade. Distorce a opressão das mulheres fazendo-a parecer inócua. É, ao mesmo tempo, uma insinuação daquilo que as relações humanas podem eventualmente se tornar e um insulto a essas relações.

<sup>508</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 163.

<sup>509</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 35.

<sup>510</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 44.

Finalmente, obscurece toda a história de uma luta dolorosa entre seres humanos e natureza, o efeito peculiar dessa luta sobre as mulheres – e especificamente sobre as mulheres das classes trabalhadoras.<sup>511</sup>

Os seres humanos todos, homens e mulheres, são *também* seres naturais; quando Marx pensa a natureza humana enquanto natureza, e a natureza enquanto disponível para a libertação, traz necessariamente um elemento crítico e dialético ao inserir a razão na natureza – pela forma humana – e caracterizá-la como substrato de mudanças existenciais. Deste modo, os humanos são natureza e, concomitantemente, apenas podem sobreviver “agindo e transformando a matéria da natureza”, ou seja, pelo *trabalho*, o qual seria, então, o modo originário de viabilização da existência humana, anterior e independente de uma forma específica de sociedade; o trabalho, a interferência transformadora na natureza para melhorar as condições de vida, é a própria possibilidade do processo civilizacional.

Em uma sociedade organizada corretamente, o jovem Marx afirma que o trabalho social se apropriaria criativamente da natureza externa como o ‘corpo inorgânico do homem [e da mulher]’. A natureza externa seria humanizada e o vasto potencial da natureza humana poderia simplesmente desabrochar.<sup>512</sup>

Para (o jovem) Marx, nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, “a relação imediata, natural, necessária, do humano com o humano é a relação do *homem com mulher*”<sup>513</sup>; esta relação é o paradigma da relação com a natureza e com a própria condição natural dos indivíduos; a relação biológica necessária para a continuação da espécie. Angela Davis enfatiza que essa relação primária sexual não define completamente o ser humano e, como outras atividades, é enriquecida e complexificada por valores sociais para além de uma relação biológica abstrata; podendo, assim, ser reconfigurada em outros termos de acordo com a sociedade que a acolhe. A antropologia dos *Manuscritos* coloca a relação homem-mulher numa posição central para o complexo social a ser superado pelo processo revolucionário; todavia, “enquanto a produção social acontece dentro das restrições das relações capitalistas – enquanto a apropriação da natureza significar a espoliação dos seres

<sup>511</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 164.

<sup>512</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, pp. 164-165.

<sup>513</sup> MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 104.



humanos”<sup>514</sup>, a união criativa e não-repressiva entre os sexos<sup>515</sup> permanece suspensa, pois a alienação no trabalho influi diretamente na relação entre os sexos. Quando o trabalhador é apropriado por seu trabalho, quando é um instrumento de produção desconectado do seu produto, perde-se qualquer tipo de experiência livre naquilo que seria a atividade eminentemente humana; deste modo, o trabalhador “só se sente como [ser] livre e ativo em suas funções animais, comer, beber, procriar, [...] e em suas funções humanas só [se sente] como animal. O animal se torna humano, e o humano, animal”<sup>516</sup>. As mulheres sofrem as maiores consequências desta inversão, pois, quando não participam do processo produtivo, são reduzidas a instrumento de satisfação das necessidades biológicas do homem (gratificação sexual e cuidado reprodutivo), e, quando participam, têm, no trabalho alienado, piores condições e remuneração, como se fossem animais de segunda ordem, acumulando ainda as mesmas funções de “mera necessidade *biológica* do homem”. Para Angela Davis, o comunismo tem a missão crítica de extinguir as relações sexuais e maritais opressivas e de reformulá-las concomitantemente à transformação do modo de produção, o que implica também uma nova relação, mais criativa, com a *natureza*.

Mas a união homem-mulher será sempre danificada a menos que a mulher tenha libertado a si mesma *como mulher*. Ela [a relação] apenas será radicalmente remodelada quando ela [a mulher] não for mais definida como se fosse uma prolongação natural do homem. A mulher precisa antes sair da união fêmea-macho. Somente então ela e o homem podem se encontrar em uma nova base, ambos experimentando uma necessidade pacificada (*equal*) e autenticamente humana um pelo outro.<sup>517</sup>

Nos seus escritos de juventude, Marx compreende que o modo de produção capitalista aparta o indivíduo do produto de seu trabalho e, destarte, também do seu “corpo inorgânico”, da natureza; o capitalismo retira o indivíduo de sua própria “essência”, que seria estabelecer uma relação criativa com o meio ambiente; o comunismo, por sua vez, seria a reconciliação dos humanos entre si

<sup>514</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 165.

<sup>515</sup> Angela Davis trabalha com o conceito de sexo, e não de gênero, o qual, assim nomeado, apenas entrou em discussão a partir dos anos 1990, com o icônico *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, de Judith Butler.

<sup>516</sup> MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 83.

<sup>517</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 166.

(independentemente do sexo) e com a natureza. Já a obra marxiana da maturidade deixa de aludir a uma ‘essência’ ou ‘natureza’ humanas e intensifica seu caráter processual e histórico; a natureza como “corpo inorgânico” do humano é, então, atribuída aos modos pré-capitalistas de produção. “O comunismo não é projetado como erradicação definitiva da tensão entre ser humano e natureza”, pois, apesar de os antagonismos gerados pela espoliação serem abolidos, “o trabalho, na medida em que é trabalho *necessário*, sempre conterà um elemento de restrição e não-liberdade”<sup>518</sup>. Neste caso, a única possibilidade de uma vida humana de pura liberdade e criatividade seria uma metamorfose radical operada pela tecnologia na própria concepção de produção; uma tecnologia de produção autônoma de *todas* as necessidades reais da humanidade. Até que tal metamorfose aconteça, o prazer e a gratificação serão encontrados fora do processo produtivo, no tempo livre, sem pré-condicionamento, o que somente seria possível sob a reorganização comunista da sociedade. Davis acrescenta que “a emancipação completa das mulheres precisa, em última análise, também transcender o objetivo de participação completa e equânime em um sistema de produção novo e reorganizado”<sup>519</sup>. Esta observação é fundamental, tanto para Davis quanto para Marcuse, para a demonstração do caráter *necessariamente revolucionário* do verdadeiro movimento de emancipação das mulheres.

## 2.9. Mulheres, natureza e trabalho

Diferentemente do sistema capitalista, a função pré-capitalista do trabalho era produzir *valor de uso*, e não *valor de troca*, isto é, as coisas eram produzidas para melhorar as condições objetivas da existência, o fim da produção não era o produto na forma mercadoria, mas sim a reprodução do próprio produtor, gerando-lhe os suprimentos e aparatos para manter e aprimorar suas condições materiais de vida. O trabalho, estimulado pela necessidade, era um “mediador natural entre a natureza externa e a comunidade humana”; Marx descreve a Terra naquele período como um “laboratório natural”, assim como a comunidade e a família aparecem como instâncias “naturais” para a existência humana, instâncias que são como são

<sup>518</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 167.

<sup>519</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 167.

e às quais os indivíduos conformam-se e submetem-se em nome da conservação da vida, sem um sistema geral racionalizado conformador da natureza e das relações. A agricultura, em um mundo sem indústria, dava os limites e apresentava os desafios para a continuação tanto da vida biológica (humana) quanto do seu arco civilizatório. Durante todo esse período, as mulheres eram indissociáveis de sua função reprodutiva, “um conjunto de atividades centradas nas crianças ligavam-se ao fato biológico da maternidade. A ligação da mulher com a criança tendia a confiná-la à esfera doméstica”<sup>520</sup>. Dada esta configuração, fundamentou-se uma divisão do trabalho na qual os homens ocupam-se dos afazeres e da manutenção do espaço público e as mulheres cuidam da casa e da prole; com a mudança para o modo capitalista, esta configuração anterior da *divisão sexual do trabalho* foi incorporada como natural e não foi reconsiderada.

Angela Davis enfatiza dois pontos sobre o caráter pré-capitalista do trabalho das mulheres e o seu relativo status social: a divisão sexual do trabalho era solidária a uma unidade maior fundamentada nesta própria separação, o trabalho de todos atendia às *necessidades da comunidade e da família*, portanto, não havia diferença de caráter *qualitativo* entre trabalhos feminino e masculino, ambos eram “igualmente essenciais e constitutivos” da produção social. Apesar de as mulheres sofrerem “formas intensas e drásticas de opressão”, elas ainda não estavam excluídas da *produção social em geral*. Reconhecer que ela [a mulher] experimentava formas intensas e drásticas de opressão não exclui o fato de que ela ainda não estava exilada da *produção social em geral*, apenas de determinadas formas concretas de trabalho. A segunda observação sobre o trabalho feminino pré-capitalista é que, mesmo participando da produção geral da sociedade, as mulheres já eram confinadas a uma posição de servidão que lhes impedia de ocupar uma postura crítica quanto à sua condição, como se a opressão possuísse uma “inexorabilidade natural”.

E o mais importante: tal atitude tinha seu complemento objetivo no modo de existência prevalente. Parte da sua opressão consistia na sua inabilidade de contestar seu lugar de inferioridade. Os antagonismos inerentes à união homem-mulher tendiam a

---

<sup>520</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 168.

permanecer dormentes, em falta do nível *social* que permitiria sua penetração na consciência.<sup>521</sup>

Deste modo, a posição social da mulher e a sua opressão, no período pré-capitalista, era uma “*pré-condição* concreta da produção”, não um “*resultado* dos modos prevalentes de produção”. Para Marx, em *A ideologia alemã*, mesmo com o progresso das formações econômicas, até o início do processo capitalista, a vida social tanto de homens quanto de mulheres era “decisivamente condicionada” por obstáculos naturais. Em *História e consciência de classe*, Lukács afirma que, neste período, “as relações naturais – tanto no caso das ‘mudanças metabólicas’ entre homem e natureza quanto nas relações entre os homens – retiveram a vantagem e dominaram o ser social do homem”<sup>522</sup>. Para Alfred Schmidt<sup>523</sup>, a peculiaridade da organização pré-capitalista encontrava-se no fato de que tanto o instrumento quanto a matéria do trabalho não eram já eles mesmos produto de trabalho anterior, eram descobertos ou oferecidos pela natureza, da qual faziam igualmente parte os trabalhadores; no capitalismo, contrariamente, as condições subjetivas e objetivas são criadas pelos homens enquanto agentes históricos e por sua sociedade. Em toda esta fase anterior, a opressão das mulheres “estava fortemente enraizada em uma determinação natural ainda não superada ou transformada por forças sócio-históricas”<sup>524</sup>.

Definidos os termos gerais da diferença entre os modos de produção pré-capitalista e capitalista quanto à relação com a natureza e às suas práticas repressivas, Angela Davis detém-se nas especificidades das condições da mulher negra escravizada (no período escravocrata estadunidense). A mulheres e homens negros escravizados não era conferida a dignidade humana, eram tratados como, nos termos marxianos para descrever a função do trabalho escravo, “condições inorgânicas de produção”; eram pessoas que viviam sob uma “quase total proibição de uma vida social endêmica”. Aquela sociedade escravocrata já não mais tinha o consumo como base de sua economia, mas sim a produção de mercadorias, e

<sup>521</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 169.

<sup>522</sup> LUKÁCS *apud* DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 170.

<sup>523</sup> SCHIMIDT, A. *The Concept of Nature in Marx*, London: New Left Books, 1971, p. 178.

<sup>524</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 170.

“expressava sua pulsão por lucro procurando extrair o máximo de mais-trabalho (*surplus labor*) à revelia da idade ou do sexo do escravizado”<sup>525</sup>. Não havia realmente uma estrutura familiar permitida aos escravizados e as relações eram permitidas com o único propósito de produzir mais mão de obra a ser explorada. A posição de inferioridade, dentre os inferiorizados, da mulher negra escravizada denunciava-se no uso reiterado, além de sua força de trabalho braçal, de seus corpos como “instrumento de procriação” e *objeto de violação sexual*.

No sentido mais amplo, como Marx indica, é o impacto da troca econômica em escala progressivamente maior que supera velhas estruturas e pavimenta o caminho para o trabalhador assalariado “livre” – o *sine qua non* do capitalismo. O ingresso da troca, quando ocorre, começa a minar fundamental e drasticamente a tessitura inteira da vida humana. Enquanto pré-requisito central para a gênese do capital, a própria força de trabalho, como os produtos *do trabalho, foi afinal reduzida a mercadoria universalmente intercambiável*. Mas primeiro o produtor tinha de ser decisivamente apartado da terra, dos seus implementos de produção, assim como de seu controle sobre os meios de subsistência. [...] O valor de uso teve de ser suplantado pelo valor de troca e o objetivo da produção teve de tornar-se a reprodução do capital.<sup>526</sup>

De modo análogo – simultâneo e codependente, pois participante da mesma lógica – ao movimento da racionalidade tecnológica, o qual se inicia orientado (predominantemente) para a emancipação e a liberdade dos indivíduos e realiza-se como coordenação total da existência com fins desumanizados de otimização da eficiência e padronização programada das possibilidades de vida, o trabalho assalariado deforma uma potencial liberdade do trabalhador em força redutível ao sistema universal de trocas, reifica o trabalhador como objeto calculável de uma cadeia geral de trocas, apartado de toda ligação atávica com sua terra, e instrumentalizado com fins de *reprodução do capital*, não de subsistência de si e de sua comunidade. Neste processo, as relações entre os indivíduos, mesmo dentro de uma ideia de estrutura nuclear familiar, são contingenciadas por fins externos a si mesmas.

A família e a comunidade deixam de aparecer como extensões da natureza (o que tem implicações tanto positivas quanto

<sup>525</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 171.

<sup>526</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, pp. 171-172.

negativas) a fim de dar passagem para uma sociedade composta por indivíduos fragmentados, em falta de qualquer conexão orgânica ou humana. Tal sociedade, infinitamente mais avançada em seu modo de produção, é mediada pelo princípio abstrato da troca.<sup>527</sup>

Em termos marxianos<sup>528</sup>, “há progresso entranhado nessa crueldade. O capitalismo marcou a liberação das forças produtivas, que, pela primeira vez na história, poderiam sistematicamente se apropriar e transformar os frutos da natureza”<sup>529</sup>. Houve uma relativa libertação do trabalhador quanto à submissão de seu corpo à dominação direta de outro ser humano, não obstante, transferiu-se ao método *único* universal a dominação; “enquanto uma pessoa, [o trabalhador] seria supérfluo para a produção; apenas sua habilidade abstrata de trabalho seria pertinente”. Esta é uma outra forma de elaborar a ambivalência tecnológica e, se considerada a libertação da dominação direta como necessária para a transformação *qualitativa* da sociedade e dos indivíduos, levando-se em conta o seu resultado em dominação total (da sociedade e do psiquismo) matematizada, explicita-se também o *paradoxo* ao qual chegou a humanidade discutido por Marcuse em *O homem unidimensional*.

Angela Davis ressalta as consequências para o status social das mulheres nesse sistema, o qual, em tese, privaria todos os indivíduos de suas características específicas e os utilizaria exclusivamente pela quantificação abstrata de sua força de trabalho. Em épocas mais remotas, os trabalhos eram marcados *qualitativamente* de acordo com o conjunto de peculiaridades e habilidades de cada indivíduo, porém, com a *quantificação universal* do trabalho, essas diferenciações desaparecem; logo, se a “rigidez natural da família” foi dissolvida, e com o progresso do desenvolvimento tecnológico de máquinas executoras de tarefas demandantes de grande força física, “as mulheres da classe trabalhadora deveriam ter passado pelo mesmo processo de equalização que os homens”. Estariam, portanto, no capitalismo, dadas as condições materiais para a “supressão histórica da divisão do trabalho sexualmente baseada”; ou seja, o potencial para a espoliação equalizada para todos (da classe trabalhadora). Contudo, nem mesmo a este tipo de ‘igualdade’

<sup>527</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 172.

<sup>528</sup> Cf. MARX. *Formações econômicas pré-capitalistas*.

<sup>529</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 172.

– o máximo que o capitalismo pode oferecer – as mulheres puderam ‘ascender’, sendo confinadas à esfera doméstica – pelo sistema da *racionalidade* universal – sem nenhuma justificativa *racional*, do ponto de vista do melhor funcionamento dos meios produtivos, para esta restrição. “O seu confinamento à família tornou-se, não uma necessidade natural, mas antes um fenômeno peculiarmente social. É, portanto, apenas na sociedade burguesa que a opressão das mulheres assume uma dimensão e uma função *social* decisiva.”<sup>530</sup> Davis argumenta que a opressão das mulheres é “resultado de forças sociais críticas” das quais depende toda a sustentação do modo de produção capitalista. “Uma inovação distinta e realmente definidora da produção capitalista está na *projeção da opressão feminina em um continuum sócio-histórico*.”<sup>531</sup> Deste modo, a filósofa considera que “a promessa concreta da libertação da mulheres está inextrincavelmente ligada à superação das forças sociais fundamentalmente nutridas por sua opressão”<sup>532</sup>; isto é, a libertação real das mulheres ultrapassa em muito a esfera comportamental dos indivíduos e somente será possível com a queda de todo o sistema capitalista, o que deveria unir o movimento das mulheres à luta de classes.

Na teoria marxiana, a família insular é, para o patriarca, a sua própria “miniatura da sociedade”, sobre a qual tem autoridade irrestrita e pode exercer sua dominação replicando a opressão do trabalhador na esfera social. Para o burguês, o domínio de sua família, com a mulher reprimida para garantir a “autenticidade” da prole, a qual, por sua vez, herdará e garantirá a perpetuação de seu legado, de suas posses, é a própria reprodução da lógica geral da sociedade de classes. Pode parecer, deste modo, que a opressão dentro das famílias trabalhadoras obedece a uma imposição externa às suas condições iminentes de existência e manutenção; todavia, a estrutura familiar hierárquica dentre os trabalhadores tem relação direta com o modo de produção capitalista e “responde a certas necessidades irremediáveis dos próprios seres humanos trabalhadores”. O primeiro aspecto a ser ressaltado para a composição desta equação é o fato de que a ascendência da burguesia, de sua família nuclear e de sua moral, depende da constituição do trabalhador como

<sup>530</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 173.

<sup>531</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 173.

<sup>532</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 173.

indivíduo com uma capacidade de trabalho calculável, pois, como já dito, sua força é inserida em uma cadeia de produção independente de suas características específicas, simultaneamente à dissolução das configurações comunitárias para o cumprimento de determinadas funções úteis para o grupo, quando estava de posse dos meios necessários à sua própria subsistência.

Quando o capital ingressa na história, o trabalhador é transfigurado em um indivíduo privado individual – isolado dos meios de produção (logo, também dos meios de subsistência) e igualmente isolado da comunidade de produtores. Em um nível inexistente até este ponto, os trabalhadores são fragmentados dentre si ao ponto de perceberem as suas próprias relações sociais como o nexo da troca ligando mercadoria a mercadoria. A fragmentação da comunidade de produtores, então, complementa a aparência fetichista da mercadoria, a cristalização velada das relações sociais sob o capitalismo.<sup>533</sup>

O trabalho passa a ser uma atividade padronizada e quantificada, sem nenhuma relação direta com a vida privada do indivíduo, nem com a configuração de seu entorno ou as características de sua terra, para além da remuneração em dinheiro (o equivalente universal) e da possibilidade de participar da rede de trocas que este viabiliza. Não há mais para o indivíduo nenhuma relação de necessidade com a sua comunidade, “o trabalhador é confinado à falsa privacidade da família insular”<sup>534</sup>. Angela Davis infere da teoria marxiana a relação indissociável do “destino da família” com o processo de individuação do trabalhador e questiona se o indivíduo – reduzido a portador de força de trabalho abstrata – não necessitaria de um domínio onde pudesse extravasar irrestritamente a sua autoridade individual, sem o qual a sua individualidade não se constituiria. “Assumindo uma resposta afirmativa, esta autoridade poderia muito bem se expressar na família”, especificamente, “uma família cuja relação dinâmica com a produção tenha sido anulada”. Isto explicaria por que as mulheres não são incluídas nas tendências equalizadoras da produção capitalista, elas estão restritas a uma dinâmica atomizada responsável pela manutenção do trabalhador enquanto indivíduo. Diferentemente do homem, a mulher permanece presa à esfera familiar, sendo responsável por afazeres *privados* para conservá-la. Se antes da lógica burguesa a família era um componente importante da própria produção social, para o capitalismo, o *valor de*

<sup>533</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 175.

<sup>534</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 175.



*uso* gerado pelo trabalho doméstico está inteiramente apartado do aparato produtivo, o qual tem como objetivo a criação de *valor de troca*. Do ponto de vista da produção, “as mulheres experimentam uma *inferioridade dupla*”: executam tarefas privadas fora do âmbito produtivo, e monopolizam um trabalho não reconhecido pela sociedade capitalista. Amputadas da participação efetiva e relevante no processo social, às mulheres restam atividades ideologicamente imputadas como “naturais”. “Por uma inversão dialética, é a separação radical do produtor e da natureza que estabelece a base para a criação social das mulheres como eternos seres naturais. Isto significa que as mulheres são socialmente aprisionadas nas funções naturais que não são mais naturalmente necessárias.”<sup>535</sup> Desencadeia-se, portanto, no capitalismo, uma “dialética entre a equidade potencial das mulheres, inerente ao aparato produtivo, e a inevitável dominação das mulheres implicada (mas não a ela confinada) na família”; de onde são definidas as condições de sua opressão e simultaneamente aparecem “as condições negativas de sua abolição”. A diferença sexual é produtivamente irrelevante e *também* propicia a base material para que o sistema social (*produtivo*) viabilize-se. O trabalho da mulher é *qualitativamente* diferente daquele dos homens, é “o trabalho da utilidade enquanto oposto àquele da troca”<sup>536</sup>.

Reduzida às suas pré-condições biológicas, a estrutura insular da família do produtor anuncia e fortifica a ruptura da comunidade humana de produtores. Neste sentido, a família é essencial para a reprodução ideológica da sociedade capitalista como um todo. Ainda, enquanto reforça as relações alienadas cristalizadas na mercadoria, a família – e mais especificamente a mulher – precisa também responder a necessidades humanas reais. “A civilização burguesa reduziu as relações sociais a nexos de dinheiro. Tornaram-se vazias de afeto.” Com a devida consideração do fator da sublimação, a necessidade humana por ligações afetivas não pode ser eliminada para além de um mínimo absoluto. Se essas relações fossem despojadas de toda expressão imediata, os seres humanos dificilmente poderiam sobreviver à desesperada luta pela existência. O amor e as emoções interpessoais em geral são necessidades que apenas param de demandar pelo menos uma realização mínima quando os seres humanos já deixaram há muito de ser humanos. Na sociedade capitalista, a mulher tem a missão especial de ser tanto o reservatório quanto o receptáculo para toda uma gama de emoções humanas, de outra forma banidas da sociedade. Esta

<sup>535</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 176.

<sup>536</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 176.

missão está diretamente relacionada ao seu confinamento, no trabalho, à produção de valor de uso.<sup>537</sup>

A família, separada do sistema geral da sociedade de trocas ‘racionalmente’ acumuladas, passa a ser uma espécie de área de preservação emocional para o homem trabalhador; nela, estão confinadas as mulheres enquanto meio de reprodução social ao qual é atribuída uma função ‘natural’ que encerra seus ciclos dentro da dinâmica nuclear: parir, cuidar, receber descargas de dominação irrestrita, oferecer afeto incondicional. As mulheres propiciam as pré-condições para que os trabalhadores possam ser atomizados e incorporados enquanto força abstrata quantificável; para que se mantenham nesta função essencial para o tecnocapitalismo, para que prossigam cumprindo o papel de possibilitadoras do indivíduo abstraído em quantidade homogeneizada disponível no mercado de trocas (desiguais), elas mesmas não são reconhecidas como participantes do fluxo de capitais, não são remuneradas e não fazem parte das decisões e do planejamento sócio-político-econômico; apesar de fundamentais para toda a configuração de trocas, espoliação e acumulação, e justamente por isso, pois são a instância primeira da opressão social ideologicamente produzida, são confinadas na posição de *objeto natural produtor de valor de uso*. “De fato, desde o início, a união mulher-homem ‘legítima’ já carrega o inexorável selo de troca. Sua legitimidade é um artifício do *contrato* de casamento; como o contrato de trabalho, este também é uma troca injusta.”<sup>538</sup> Angela Davis ainda ressalta: “aqui, é claro, a mulher é sempre a vítima”; nunca é um contrato entre iguais e a injustiça está de antemão destinada à mulher.

## 2.10. Feminismo e revolução

Para pensar as relações humanas exigidas pelo capitalismo na sua forma “democrático-burguesa”, Angela Davis recorre ao artigo “Sobre o hedonismo” (1938), onde Marcuse desenvolve a ideia da formação do indivíduo burguês como “um ego isolado dos e contra os outros em suas pulsões, seus pensamentos e interesses”<sup>539</sup>. Esta individuação atomizada somente permite uma organização

<sup>537</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 177.

<sup>538</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 177.

<sup>539</sup> MARCUSE. “On Hedonism”, in *Negations*, p. 119.

social e uma realidade comum pela *razão universal* abstrata, sacrificadora de diferenças e contextos, o que já no artigo de 1941, “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, é nomeado como *racionalidade tecnológica*. Interessa a Davis a caracterização das relações humanas feita por Marcuse, quando escreve, por exemplo: “Nesta sociedade, todas as relações humanas que transcendem o encontro imediato não são relações de felicidade.”<sup>540</sup> Para Marcuse, assim como para Davis, o mundo público do trabalho “é regulado em consideração não às necessidades e capacidades dos indivíduos, mas antes ao lucro de capital e à produção de mercadorias”, donde “as relações humanas são relações de classe, e sua forma típica é o contrato de trabalho livre”, forma esta disseminada por todas as relações sociais, reificadas e mediadas por recursos materiais abstraídos na forma mercadoria. Marcuse afirma que o capitalismo somente existe sob esta “despersonalização funcional” que, caso fosse rompida por novas relações de “cuidado mútuo e solidariedade, seria impossível para os homens retornar para as suas funções e posições sociais normais. A estrutura contratual sobre a qual esta sociedade baseia-se estaria quebrada.”<sup>541</sup> A oposição a esta estrutura é localizada, por Marcuse, em “Sobre o hedonismo”, no companheirismo, na amizade e no amor, possibilidades de relações felizes baseadas no afeto, e não no mercado; Angela Davis vai procurar na família e nas representações das mulheres uma outra dimensão das relações sociais:

Em contraste com as relações sociais prevalentes, a família e sua rede de relações pessoais adicionam uma dimensão qualitativamente diferente à vida social. Precisamente nesta base, de fato, a mulher é apresentada nos limites utópicos da ideologia burguesa como uma antítese do princípio de desempenho capitalista. Este aspecto positivo (apesar de ainda distorcido) da ideologia da feminilidade tem sido frequentemente suprimido pelo movimento de libertação das mulheres. Na tentativa de derrubar o mito da mulher como um ser exclusivamente emocional, uma posição igualmente abstrata tem sido frequentemente assumida. Assume-se a negação abstrata da “feminilidade”; tenta-se demonstrar que as mulheres podem ser tão não-emocionais, realistas e dominadoras quanto os homens supostamente o são. O modelo, entretanto, usualmente é um modelo “masculino” escondido.<sup>542</sup>

<sup>540</sup> MARCUSE. “On Hedonism”, p. 123.

<sup>541</sup> MARCUSE. “On Hedonism”, p. 123.

<sup>542</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 178.

Davis compreende que certos aspectos do arquétipo feminino deveriam ser incorporados ao movimento feminista, na medida em que se contrapõem à lógica hegemônica da eficiência e do lucro e seriam uma “antítese do princípio de desempenho”; além disto, quando o movimento de libertação das mulheres toma para si a mimetização de características opressoras e desafetivadas como se fosse um caminho para superar hierarquias injustificadas, não é uma quebra de padrões, é a assimilação do padrão masculino por meio do silenciamento introjetado de características femininas arquetípicas. Angela Davis toma como exemplo (“extremo ao ponto do absurdo”) o SCUM Manifesto (Society for Cutting Up Men), de Valerie Solanas, onde a autora propõe “como uma solução à supremacia masculina a negação abstrata da ‘feminilidade’”<sup>543</sup>, a superação de seus próprios corpos pelas mulheres para tornarem-se seres cerebrais com relações produtivas. Davis observa que tal tipo de formulação é “uma duplicação – consciente ou inconsciente – de relações reificadas que demandaram a opressão das mulheres em primeiro lugar”, uma concepção de que as mulheres em nossa sociedade são meramente afetuosas e de que esta afetuosidade é essencialmente irracional. A ideologia da feminilidade como “afeto reificado” implica também uma “ideologia da insensibilidade reificada”, ambas devem ser combatidas e superadas, pois a libertação na teoria marxiana é necessariamente “a completa *emancipação* de todas as qualidades e sentidos humanos”<sup>544</sup>; de acordo com esta compreensão, Davis afirma que “as qualidades positivas da feminilidade precisam ser libertadas da sua exclusividade sexual, de suas formas distorcidas e distorcedoras”, “devem ser superadas (*aufgehoben*) em uma nova e libertadora sociedade socialista”<sup>545</sup>.

Note-se que não se trata de um apelo ao amor idealista, pois, “o amor sozinho é impotente”, contudo, “sem ele, nenhum processo revolucionário poderia ser verdadeiramente autêntico”<sup>546</sup>. Angela Davis recorre novamente a Marcuse, agora em *An Essay on Liberation* (1969), para afirmar que a possibilidade de liberação de “potenciais emocionais reprimidos” é diretamente proporcional à

<sup>543</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 178.

<sup>544</sup> MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 109.

<sup>545</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 179.

<sup>546</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 179.

possibilidade de abolição da escassez, a qual, por sua vez, relaxaria a “rigidez do princípio de desempenho”; porém, as possibilidades utópicas inerentes ao capitalismo avançado sob o controle da racionalidade tecnológica generalizada não se materializarão espontaneamente. A utopia da libertação é concreta sob o tecnocapitalismo, não obstante, a recursividade totalizada deste mesmo sistema trabalha hegemonicamente para a inviabilização da utopia teórica e materialmente já possível.

Germaine Greer, em *The Female Eunuch* (1970), reconhece o valor da luta das sufragistas<sup>547</sup> das décadas anteriores pelo direito de *participar* do mercado de trabalho e do mundo produtivo, entretanto, não considera pertinente a manutenção deste tipo de pauta para o seu aprimoramento, pois não há justificativa defensável, do ponto de vista das mulheres (*todas*), para *colaborar* e participar de um sistema que, em si mesmo, é-lhes opressor. Ao contrário das sufragistas, que se declaravam abertamente favoráveis ao modo de produção hegemônico e rejeitavam movimentos disruptivos, Greer compreende o “novo feminismo” (autodeclarado de segunda onda) enquanto *necessariamente revolucionário*. Vinte anos após a publicação da primeira edição do livro citado, a autora escreveu um novo prefácio comemorativo onde diz que, na época, sua expectativa era de que a condição social das mulheres estaria significativamente melhor na década de 1990 do que realmente estava; para Greer, apesar de toda a ‘liberalização dos costumes’, às mulheres continua faltando o essencial: *liberdade*. “Não é um sinal de revolução quando o oprimido adota as maneiras do opressor e pratica a opressão em benefício próprio”<sup>548</sup>, diria Germaine Greer para todo um suposto “feminismo liberal” defensor da mera ocupação por ‘mulheres’ de cargos de grande poder de opressão dentro do capitalismo para a sua perpetuação. Angela Davis observa que o seminal texto de Greer avança na discussão com “seus sonhos utópicos sobre as capacidades

<sup>547</sup> A pauta das sufragistas “originais” era, como a própria nomeação já diz, o sufrágio universal, o direito ao voto para as mulheres. Sobre esta luta inicial, mais inclusivista do que realmente protofeminista, devem-se acrescentar camadas de raça e classe para que realmente signifique alguma *mudança qualitativa* ou propriamente *libertação*. É claro que falar de “uma onda” inteira sem as devidas distinções internas e especificidades é problemático, porém, a distinção geral feita por Greer tem por objetivo destacar o fato de que a luta começou demandando inclusão nos mecanismos de participação da democracia burguesa e, para a autora, o feminismo na virada nos anos 1960 para os 1970 deveria ser revolucionário e demandar o fim do sistema, pretensamente democrático e realmente opressor, organizativo da sociedade contemporânea.

<sup>548</sup> GREER, Germaine. *The Female Eunuch*, p. 353.

potenciais das mulheres”, todavia, não chega a encontrar “soluções reais” e mantém-se na aposta em “imperativos éticos abstratos”<sup>549</sup> para a realização de uma nova sociedade livre da “guerra masculina”.

As relações pessoais concentradas em torno das mulheres contêm em germe, apesar de em uma teia de opressão, logo, distorcidamente, a premissa da abolição da alienação, a dissolução de um princípio de desempenho compulsivo e, então, em última análise, a destruição de todo o nexo da troca de mercadorias. Mas este conteúdo utópico é ainda apenas uma promessa e nada mais. Suas implicações radicais permanecem impotentes a menos que sejam integradas em um processo revolucionário prático.<sup>550</sup>

A existência de um potencial subversivo libertador no tipo de afeto e de relação que as mulheres parecem despertar no seu âmbito privado não garante a sua realização espontânea, principalmente por estar submetido ao pré-condicionamento das práticas opressivas hegemônicas; este “conteúdo utópico” (potencial) precisaria, então, manifestar-se em práticas revolucionárias reais rompendo, de dentro, as relações reificadas capitalistas, nas quais “mesmo como uma negação destas relações”, ainda as pressupõe e perpetua; o que Angela Davis classifica como “negação não-subversiva”. A filósofa retoma a ideia de Marcuse, em “Sobre o hedonismo”, de “distância funcional recíproca separando os homens”<sup>551</sup>, característica das relações sociais sob o capitalismo; este processo de individuação do indivíduo, como já foi dito, vem da lógica geral de alienação demandada pelo modo de produção capitalista e por suas relações reificadas; as peculiaridades não-hegemônicas das relações familiares são automaticamente direcionadas *apenas* para a viabilização do trabalhador para o grande mercado de trocas, submetidas a “forças divisivas que estabelecem a fundação para a mais avançada fase do desenvolvimento humano instituindo o mais sistemático método de espoliação humana”<sup>552</sup>.

A realização da solidariedade, portanto, de uma consciência de classe revolucionária, nunca foi tão difícil quanto na era presente. Este fenômeno particular confirma a unidade inseparável entre a opressão das mulheres e a espoliação dos trabalhadores. O papel

<sup>549</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 179.

<sup>550</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 180.

<sup>551</sup> MARCUSE. “On Hedonism”, p. 123.

<sup>552</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 180.

dado às mulheres pela sociedade reforça os mecanismos que garantem a dominação continuada dos produtores.<sup>553</sup>

A “realização da solidariedade” seria a emergência de uma “consciência de classe revolucionária” porque, enquanto tal, dissolveria a abstração matematizada das relações revelando-as outras, entre pessoas únicas anteriormente apropriadas como massa a ser espoliada com fins de lucro financeiro privado em prol do funcionamento padronizado geral da sociedade; essa consciência seria a humanização não-repressiva dos laços sociais de caráter *necessariamente revolucionário*. No entanto, na medida em que a administração total produz os meios garantidores da sua própria perpetuação, não apenas material, mas também ideológica, “a família é uma mônada sem janelas de satisfação ilusória”<sup>554</sup>, uma esfera fechada em si mesma de reforço da “distância entre seres humanos na sociedade” e, simultaneamente, “como a mônada de Leibniz, é também um reflexo de uma totalidade maior”. Angela Davis ilustra este funcionamento familiar duplamente monádico com o modo como são criadas as crianças, as quais têm a sociedade introjetada em sua “natureza humana” pela família; em outras palavras, a família naturaliza opressões tanto internas quanto externas e normaliza formas e limites repressivos condizentes com a intensificação da racionalidade tecnológica quantificadora das possibilidades de existência como se fossem filogênicos, quando na verdade são apenas expressões excessivas de mecanismos repressores obsoletos.

Neste sentido, os antigos lugar e papel da família na comunidade permaneceram mais ou menos intactos. Nas formações pré-capitalistas, era a família, os parentes ou, antes, a tribo, que regulava e perpetuava um metabolismo específico entre seus membros e a natureza. Quando a “natureza” é suplantada pela forma mercadoria, e os seres humanos relacionam-se com seu ambiente e uns com os outros pelo nexo de troca, a família inicialmente forja uma harmonia pré-estabelecida entre o indivíduo e a sociedade capitalista.<sup>555</sup>

Angela Davis está ciente do papel decisivo do sistema educacional e dos meios de comunicação de massa para a introjeção, a manutenção e a intensificação da lógica repressiva, contudo, ressalta também a importância dos primeiros meses de vida de uma criança, majoritariamente protagonizados por uma figura materna,

<sup>553</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 181.

<sup>554</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 181.

<sup>555</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 181.

uma mulher, dentro da configuração comum das famílias até os dias de hoje. “A exaustão do trabalho em tempo integral de criar uma criança adquire, desta maneira, um sentido mais profundo e infinitamente devastador. A sociedade designa à mulher a missão de, sem saber, criar seres humanos que se ‘sentirão em casa’ em um mundo reificado.”<sup>556</sup> A família, deste modo, está externamente apartada de um pertencimento a uma comunidade maior (que deixou de existir enquanto tal) e, internamente, replica a lógica repressiva geral como se, a partir da reprodução irrefletida do pré-condicionamento eficiente e competitivo, fosse o modo inquestionável de viabilização da vida (reprimida).

O potencial emancipatório das mulheres aparece não apenas na obra do jovem Marx, em *O Capital*:

Mas por terrível e repugnante que pareça a dissolução do velho sistema familiar no interior do sistema capitalista, não deixa de ser verdade que a grande indústria, ao conferir às mulheres, aos adolescentes e às crianças de ambos os sexos um papel decisivo nos processos socialmente organizados da produção situados fora da esfera doméstica, *cria o novo fundamento econômico para uma forma superior de família e da relação entre os sexos*. [...] Também é evidente que a composição do pessoal operário por indivíduos de ambos os sexos e das mais diversas faixas etárias, que em sua forma capitalista, natural-espontânea e brutal – em que *o trabalhador existe para o processo de produção, e não o processo de produção para o trabalhador* –, é uma fonte pestífera de degeneração e escravidão, *pode se converter, sob as condições adequadas, em fonte de desenvolvimento humano*.<sup>557</sup>

Todavia, Angela Davis observa que “a participação feminina na produção permaneceu uma mera fundação cujo edifício não foi – e não poderia ser – erigido”<sup>558</sup>; esta absorção de força de trabalho feminina não modificou a configuração da família, tampouco melhorou o status social das mulheres. Pelo contrário, para a imensa maioria das mulheres, esta absorção significou a *duplicação da opressão*, sofrida no excesso de responsabilidades domésticas (que continuam sendo suas) e no mercado de trabalho da espoliação desumanizada (no qual as mulheres são ainda subvalorizadas em relação aos homens). Davis cita a

<sup>556</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 182.

<sup>557</sup> MARX. *O Capital* – vol. I, Boitempo, p. 560. (grifo meu)

<sup>558</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 182.



escritora e ativista feminista Clara Cólón, em *Enter Fighting: Today's Woman. A Marxist-Leninist View*:

A mulher, pivô da vida doméstica e familiar, pode colocar apenas um pé no mundo da oportunidade como trabalhadora industrial. O outro pé está ainda preso à porteira de casa. Se ela tenta combinar casa e trabalho, está restrita a dividir seu desempenho em duas frentes. A mãe trabalhadora considera o emprego fora de casa um fardo duro e tedioso, dificilmente um passo em direção à igualdade.<sup>559</sup>

Deste modo, as mulheres, ainda presas dentro da família à condição de “extensão inorgânica” do homem, são submetidas à *mais-espoliação* (*surplus exploitation*) de um trabalho extenuante e de salários inferiores, uma situação em si mesma desfavorável para qualquer sentimento emancipatório. Davis argumenta que as camadas sobrepostas de opressão sobre as mulheres, o acúmulo das funções domésticas de cuidado com o trabalho produtivo alienado, a remuneração ainda mais injusta do que aquela reservada aos homens, a remuneração ainda menor, por trabalhos mais pesados, destinada às mulheres negras, a consequente inviabilização de um tempo livre ou de lazer sob essa jornada dupla, todos esses fatores evidenciam a *utilização* das mulheres, necessárias para a otimização dos lucros, não como “força de trabalho abstrata em geral, mas antes como uma já socialmente estigmatizada força de trabalho feminina”<sup>560</sup>. Isto quereria dizer que as mulheres deveriam, então, abrir mão de seus lugares e do esforço por maior penetração no processo produtivo? “Pelo contrário, a demanda por igualdade no trabalho – trabalhos iguais e pagamento igual pelo mesmo trabalho – é um dos pré-requisitos indispensáveis para uma estratégia efetiva de libertação das mulheres.”<sup>561</sup> Contudo, para que esta luta não se transforme em mais-repressão, a ocupação pelas mulheres do mercado de trabalho precisa “ser acompanhada pela luta por creches, maternidades, aborto livre e o complexo inteiro de soluções para necessidades especialmente femininas”, pois, “sem tal tratamento especial e apenas aparentemente desigual, a ‘igualdade’ tende à sua própria negação”. Angela Davis afirma ser preciso ter sempre em mente que a demanda por espaço (em condições

<sup>559</sup> COLÓN, Clara *apud* DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 182.

<sup>560</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 183.

<sup>561</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 183.

justas) no mercado de trabalho não é um fim em si mesmo, pelo contrário, a sua realização pressupõe a sua própria superação, na medida em que as mulheres devem ocupar esses lugares, não para cumprir funções tão bem, ou ainda melhor do que os próprios homens, não para provar que podem ser “homens” tão produtivos e eficientes quanto os homens, mas, sim, para subverter as “estruturas institucionais que perpetuam a inferioridade socialmente forçada da mulher”<sup>562</sup>.

Marcuse, em “Marxismo e feminismo”, ratifica a posição de Angela Davis e escreve que, apesar da história milenar que naturalizou um constructo e reificou o arquétipo feminino nos corpos de mulheres, restringindo e reprimindo sua relevância como agente social, “o papel da mulher mudou gradualmente no desenvolvimento da sociedade industrial”<sup>563</sup>. Com os avanços tecnocientíficos, com todo o aparato criado para a coordenação e a administração da vida por métodos e máquinas, a reprodução social deixa de depender da força e da disposição físicas na quase totalidade dos mecanismos e relações que compõem a existência humana. O resultado imediato desta liberação do fardo físico dos seres humanos não foi uma inflexão do paradigma repressor (e agressor), mas sim a intensificação da espoliação das mulheres como instrumento de trabalho; a inserção das mulheres no mercado de trabalho, tensionadora da base material da hierarquia dominante, não gerou um rearranjo na divisão das tarefas não-remuneradas de reprodução social, mas sim “aumentou a base humana de exploração e a mais-espoliação (*surplus exploitation*) da mulher como dona de casa, mãe, serva, em adição ao seu trabalho no processo de produção.”<sup>564</sup> Dialecticamente, o tecnocapitalismo também gerou as condições materiais para traduzir as características arquetípicas femininas em realidade, as condições objetivas para substituir competição por solidariedade, agressão por ternura, dominação por receptividade, “tornar o objeto sexual em sujeito, e fazer do feminismo uma força política na luta contra o capitalismo, contra o Princípio de Desempenho”<sup>565</sup>, no sentido em que Angela Davis elabora a função revolucionária das mulheres como sua antítese.

<sup>562</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 183.

<sup>563</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 169.

<sup>564</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 169.

<sup>565</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 169.

Angela Davis também discute as possíveis forças de libertação criadas pelas mulheres negras, desde quando eram escravizadas, em sua história de objeto da mais cruel opressão. Primeiro, descarta a compreensão de que as mulheres negras *escravizadas* já experimentavam maior liberdade por serem “igualmente” (aos homens negros escravizados) exploradas como força de trabalho; pelo argumento do absurdo, uma mulher *escravizada* (espancada, estuprada, confinada, extenuada) não pode nunca ser compreendida como mais *livre* por ser duplamente utilizada como “extensão inorgânica” para fins alheios e contrários aos seus. Com a abolição da escravatura, a mulher negra, principalmente por necessidade material de sobrevivência<sup>566</sup>, foi mais “naturalmente” absorvida pelo mercado de trabalho (sempre em posições inferiores e sub-remuneradas); “a relativa independência da mulher negra, emanando da sua participação aberta na luta pela existência, sempre foi somente outra dimensão da sua opressão”<sup>567</sup>. Davis ressalta que esta dupla opressão fez com que as *mulheres negras* não pudessem ser definidas exclusivamente por suas ‘atividades femininas’, com isto, no caso dos Estados Unidos, acabaram por ocupar mais posições socialmente relevantes dentro da comunidade negra (“oprimida de fora pra dentro”), contribuindo criticamente para a luta contra o racismo e a opressão e explicitando que a mera inserção no mercado do ‘trabalho produtivo’ não significa libertação, na medida em que o ‘trabalhador homem padrão’ também é espoliado pela lógica da eficiência; considerar liberdade a participação na forma mercadoria do esquema repressivo total é a forma pura da *ideologia da sociedade industrial avançada*. A participação das mulheres nos processos sociais deve ser motivada pela *consciência anticapitalista* dentro do *continuum da revolução*.

O último movimento de “Mulheres e capitalismo: dialética da opressão e da libertação” trata de “questões estratégicas mais amplas sobre o caráter e a direção da libertação das mulheres”. Angela Davis reconhece a longa história, desde os primórdios, da opressão sexual, mas descarta qualquer primazia da questão nos moldes defendidos por aquilo que chama de “abordagem estreita do feminismo

<sup>566</sup> Podemos pensar, aqui no Brasil, nos relatos de Carolina Maria de Jesus em *Quarto de despejo – Diário de uma favelada*.

<sup>567</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 183.

burguês”<sup>568</sup>. Ao argumento de que mesmo nos países socialistas existentes as mulheres continuam oprimidas, o que demonstraria a anterioridade da opressão sexual e sua necessária posição como campo primeiro de luta, Davis responde que esta análise dos fatos falha ao não considerar seu aspecto histórico, ou seja, ao desconsiderar as *mudanças e diferenças* pelas quais passou essa opressão originária; além de também ignorar as discrepâncias existentes dentro do próprio contexto atual, os mecanismos e a “especificidade da subjugação social das mulheres que vivem fora da classe privilegiada sob o capitalismo”<sup>569</sup>. A opressão sobre as mulheres nos países socialistas teria “outro caráter”, “bem menos perigoso”, em relação à opressão capitalista das mulheres trabalhadoras, pois esta é perpetrada pela classe dominante para “maximizar a eficácia da dominação”.

Um movimento de libertação das mulheres efetivo precisa estar ciente da primazia da revolução social maior: o modo capitalista de produção precisa ser superado, como as estruturas políticas e legais que o sustentam. Reciprocamente, a revolução social maior precisa estar ciente do lugar e do papel vitais do levante (*thrust*) em direção à emancipação das mulheres.<sup>570</sup>

Não há libertação das mulheres sem revolução socialista e não há sociedade livre com mulheres oprimidas; a disputa no campo econômico não é a única frente de mobilização anticapitalista. Uma nova sociedade, com novas relações justas e amorosas, livre da espoliação, não surgirá espontaneamente da reconfiguração das forças político-econômicas; “as mulheres precisam ser liberadas das tarefas domésticas extenuantes e intermináveis, a economia privada doméstica precisa ser dissolvida”<sup>571</sup>. Angela Davis insiste na importância de “tarefas oposicionais urgentes” a serem endereçadas simultaneamente à luta maior pela derrubada do capitalismo para que “os suportes materiais e ideológicos da inferioridade feminina não sejam levados intactos para o ordenamento socialista”<sup>572</sup>; a situação econômica das mulheres não é a única pauta de reivindicação, “igualmente importante, o nexo

<sup>568</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 184.

Em uma entrevista famosa de 1980, ao ser chamada de feminista, Angela Davis respondeu: “Não sou uma feminista, sou uma revolucionária negra.”

<sup>569</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 184.

<sup>570</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 185.

<sup>571</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 185.

<sup>572</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Opression and Liberation”, p. 186.

superestrutural inteiro da opressão das mulheres deve ser confrontado com criticismo constante e ataques organizados”.

Se a busca pela libertação das mulheres negras for costurada como uma prioridade dentro da causa maior da emancipação feminina; se o movimento das mulheres começar a incorporar uma consciência socialista e a forjar sua prática de acordo; então, pode, indubitavelmente, tornar-se uma força radical e subversiva de proporções ainda não vistas. Deste modo, o movimento de libertação das mulheres poderá assumir o seu merecido e único lugar dentre os coveiros atuais do capitalismo.<sup>573</sup>

### 2.11. *Socialismo feminista*

As principais condições emergentes para o desenvolvimento da força transformadora das mulheres são listadas por Marcuse: o alívio do trabalho físico pesado, a redução da jornada de trabalho, a produção de roupas baratas e confortáveis, a liberalização da moralidade sexual, métodos anticoncepcionais, educação geral. Para ele, estas são condições que indicam a possibilidade concreta de realização da antítese do princípio de desempenho, da “emancipação das energias fêmea (*female*) e feminina (*feminine*), física e intelectual, na sociedade estabelecida”<sup>574</sup>; energias que, enquanto contratendência, antítese da lógica hegemônica da eficiência e da produtividade, são (ainda) reiteradamente manipuladas e exploradas pelo capitalismo tecnocientífico, dependente da manutenção, da intensificação, e da reprodução dos princípios dominantes (excessivamente repressivos) ameaçados por tais qualidades libidinais libertadoras. Esta situação configura-se, contemporaneamente, como uma frente dupla de batalha pelas pulsões eróticas: no nível axiológico-ontológico, a tendência à vida, à criação, acolhida pelo arquétipo feminino, disputa predominância com a tendência hegemônica à morte, à repetição, à destruição, imposta pelo arquétipo masculino; e, no nível ético-político, o feminismo, a potencialização da vida, de *Eros*, da libertação de todos para e numa sociedade verdadeiramente transformada e acolhedora de diferenças, disputa relevância com a racionalidade tecnocientífica eficiente da macho-dominação branca funcionalizadora e redutora de toda e

<sup>573</sup> DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, p. 186.

<sup>574</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 169.

qualquer força a peça colaborativa do sistema desumanizado perpetuador de si mesmo.

Então, neste estágio, essas tendências libertadoras, na forma manipulada, são tornadas parte da reprodução do sistema estabelecido. Elas tornam-se valores de troca, vendendo o sistema e vendidas pelo sistema. A sociedade de trocas chega a sua completude com a comercialização do sexo: o corpo da mulher (*female body*) não é apenas uma mercadoria, mas também um fator vital na realização da mais-valia. E a mulher trabalhadora continua, cada vez mais, a sofrer a dupla espoliação como trabalhadora e como dona de casa. Desta forma, a reificação da mulher persiste de modo particularmente efetivo. Como esta reificação pode ser dissolvida? Como a emancipação da mulher pode se tornar uma força decisiva na construção do socialismo enquanto uma sociedade qualitativamente diferente?<sup>575</sup>

Marcuse retorna à especulação sobre uma suposta possibilidade de que a equidade completa seja alcançável dentro do tecnocapitalismo, o que configuraria um contexto em que “como iguais na economia e na política do capitalismo, as mulheres precisam dividir com os homens as características competitivas, agressivas, requeridas para manter um emprego e para subir na carreira (*to get ahead in the job*)”<sup>576</sup>; nesta situação, a alienação implicada no princípio de desempenho seria ainda mais fortalecida, assim como a dominação e o controle eficiente de corpos e mentes, equanimemente distribuídos entre todos igualmente escravizados. Para o filósofo, a luta pela equidade (social, política, cultural) do feminismo é imprescindível porque, quando realizada no seu modo radical, transforma-se a si mesma, pois “equidade ainda não é liberdade” e “apenas como um sujeito político e econômico igual as mulheres podem clamar por um papel de liderança na reconstrução radical da sociedade”<sup>577</sup>. A luta pela equidade modifica-se a si mesma a cada conquista porque a libertação que a motiva almeja a subversão da “hierarquia de necessidades estabelecidas”, “uma subversão dos valores e das normas que possibilitaria a emergência de uma sociedade governada por um novo Princípio de Realidade”; sendo esta, na visão do autor, a radicalidade e a potência do *socialismo feminista*.

<sup>575</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, pp. 169-170.

<sup>576</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 170.

<sup>577</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 170.

*Socialismo feminista*: falei da necessidade de modificação da noção de socialismo porque acredito que no socialismo marxiano há remanescentes, elementos da continuação do Princípio de Desempenho e de seus valores. Vejo esses elementos, por exemplo, na ênfase no cada vez mais efetivo desenvolvimento das forças produtivas, na cada vez mais produtiva exploração da natureza, na separação do ‘reino da liberdade’ do mundo do trabalho. As potencialidades do socialismo hoje transcendem esta imagem. Socialismo, como um modo de vida qualitativamente diferente, usaria as forças produtivas não apenas para a redução do trabalho alienado e da jornada de trabalho, mas também para fazer da vida um fim em si mesma, para o desenvolvimento dos sentidos e do intelecto para a pacificação da agressividade, a alegria de ser (*enjoyment of being*), para a emancipação dos sentidos e do intelecto da racionalidade da dominação: receptividade criativa versus produtividade repressiva.<sup>578</sup>

Neste sentido radical, Marcuse, assim como Angela Davis, considera a libertação das mulheres a realização da antítese do Princípio de Desempenho, sendo o feminismo<sup>579</sup> o catalisador revolucionário da reconstrução da sociedade (e dos indivíduos e da natureza, que é histórica). “Longe de abrigar submissão e fraqueza, nesta reconstrução, as características femininas ativariam energia agressiva contra a dominação e a espoliação.”<sup>580</sup> As características arquetípicas femininas compareceriam como necessidades e fins na transformação da sociedade, o que romperia a cadeia de justificativas autorreferidas da racionalidade tecnológica hegemônica, modularia a compreensão intersubjetiva da realidade, produziria uma *nova ciência* e novos aparatos, e redefiniria as “prioridades quando a escassez tiver sido conquistada”. Nesse estágio, quando as características femininas tonalizarem a reconstrução da sociedade como um todo, elas deixariam de ser especificamente femininas, seriam universalizadas na cultura socialista, material e intelectual; isto não significaria a cessação completa da agressividade primitiva, não significaria um estado de fruição plena como no mito órfico, pois a agressividade existe em

<sup>578</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 170.

<sup>579</sup> “O movimento de mulheres (pela natureza de sua opressão) é portador da negação dos valores de exploração e de repressão próprios à civilização patriarcal: negação dos valores agressivos e produtivistas que se traduzem na forma do capitalismo, da produtividade regida pelo lucro, da busca do sucesso a qualquer preço, eficácia, espírito de competição – negação da ética do trabalho que significa para a grande maioria da humanidade a condenação a um trabalho alienado, desumano e profanador do corpo.” MATOS, Olgária. “A Escola de Frankfurt e a questão feminina”, in *História Viajante: notas filosóficas*, p. 55.

<sup>580</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 170.

qualquer sociedade (e indivíduo) como força dialética, *porém*, a agressividade primitiva não teria mais o princípio masculino da dominação e da espoliação (característico da sociedade tecnocapitalista da produtividade destrutiva).

O progresso técnico, o carro-chefe da agressividade produtiva, seria libertado (*freed*) de suas características capitalistas e canalizado para a *destruição da destrutividade feda do capitalismo*. Penso que há boas razões para chamar essa imagem de sociedade socialista de *socialismo feminista*: a mulher teria atingido total equidade econômica, política, e cultural, no desenvolvimento completo de suas faculdades e, além e além desta equidade, as relações sociais, assim como pessoais, seriam permeadas com a sensibilidade receptiva que, sob a macho-dominação (*male domination*), ficou amplamente concentrada na mulher: a antítese masculino-feminino teria, então, sido transformada em uma síntese – a ideia lendária da *androginia* (*androgynism*).<sup>581</sup>

Sob um novo princípio de realidade, orientado para a liberdade, e não para a repressão, a agressividade imanente e inerente ao ser humano, poderia se voltar para a “destruição da destrutividade” prevalente sob a macho-dominação, para que a *sensibilidade receptiva* floresça como o *ethos* de toda a sociedade. Na compreensão de Marcuse, a *androginia* seria a superação da categoria de *gênero* e de seus vieses constitutivos de dominação patriarcal, seria a plena libertação das mulheres que, por assim o ser, libertaria também os homens de uma classificação tornada obsoleta; de modo análogo ao que aconteceria num estágio posterior, pós-revolução socialista (feminista), quando o comunismo seria a superação de qualquer divisão entre Estado e indivíduo, quando as funções de produção e reprodução, de proteção e de limite, já tiverem sido absorvidas pelas pessoas e pelas comunidades livres que comporiam; isto quer dizer que, *no comunismo*, o gênero é necessariamente andrógino. Tal *estágio andrógino livre* não seria a neutralização das tensões de gênero, seria, sim, o abandono do princípio da dominação em si mesmo, abandono de um modo único de experimentar a existência no qual os idênticos são reproduzidos e os divergentes suprimidos. Contudo, a sociedade ainda não chegou nem perto desse ponto (hipotético), pois, para Marcuse (e para Marx), é ainda *pré-humana e não-livre*.

Direi algumas palavras sobre esse pensamento extremo (se quiser) romântico ou especulativo, que penso não ser nem tão extremo, nem tão especulativo. Nenhum outro sentido racional

<sup>581</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 171.



pode ser atribuído à ideia de androginia (*androgynism*) do que a fusão, no indivíduo, das características mentais e somáticas que na civilização patriarcal foram desigualmente desenvolvidas em homens e mulheres, uma fusão na qual as características femininas, cancelando a macho-dominância (*male dominance*), prevaleceriam sobre sua repressão. Mas nenhum grau de fusão andrógina poderia abolir as diferenças naturais entre macho e fêmea como indivíduos. Toda a alegria e a tristeza estão enraizadas nessa diferença, nesta relação com o outro, de quem você quer fazer parte e quem você quer que se torne parte de você, e que nunca poderá nem se tornará tal parte de você mesmo. O socialismo feminista, então, continuaria a ser desafiado (*riddled*) por conflitos surgidos desta condição, o irradicável conflito de necessidade e valores, mas o caráter andrógino da sociedade poderia gradualmente diminuir a violência e a humilhação na resolução desses conflitos.<sup>582</sup>

Marcuse reconhecia a expansão da relevância política do movimento de libertação das mulheres e identificava algumas mudanças no próprio processo de produção capitalista (produtor de seus próprios coveiros) que melhoraram as condições da base material de onde parte o movimento. Seriam fatos como: o número crescente de mulheres empregadas nos processos de produção; a forma de produção progressivamente técnica gradualmente diminuindo a exigência de trabalho físico pesado; a desintegração da família patriarcal pela “socialização” externa (*from outside*) das crianças via comunicação de massa e trocas em grupos de afinidades; a cada vez mais prodigiosa e destrutiva produtividade do Princípio de Desempenho. São fatos ambivalentes que trazem em si brechas potencialmente fortalecedoras do *feminismo*, definido como “uma revolta contra o capitalismo decadente, contra a obsolescência histórica do modo capitalista de produção”; o feminismo seria a ligação (precária) entre utopia e realidade, pois a base social para que o movimento seja uma força potencialmente radical e revolucionária já existe. O feminismo radical<sup>583</sup>, assim entendido, *socialismo feminista*, revolucionário, seria o núcleo duro do sonho de uma nova existência *humana e livre*. Marcuse observa que, em oposição às pulsões emancipatórias, o capitalismo funciona para restringir o sonho socialista feminista à condição de sonho, para “suprimir as forças

<sup>582</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 171.

<sup>583</sup> Lembremos que o texto em questão é de 1974. Marcuse refere-se a um feminismo radical por ser revolucionário e socialista, o que hoje costuma-se chamar de feminismo marxista, sem nenhuma relação com aquilo que é altamente problematizado agora, no século XXI, sob as denominações pejorativas de TERF (*trans exclusionary radical feminist*) e SWERF (*sex workers exclusionary radical feminist*).

transcendentes investidas na subversão dos valores inumanos da nossa civilização”<sup>584</sup>. A grande luta política primária contra a racionalidade tecnocapitalista, produtivista, destruidora, opressora, tanatófila, sabotadora da verdadeira libertação dos humanos, expressa-se de diversas formas e o *socialismo feminista* nela ocupa um espaço vital, pois interfere simultaneamente no arranjo pulsional dos indivíduos e na transformação do sistema que fundamenta a nossa sociedade, em ambas as esferas como oposição revolucionária à opressão, à repressão, à supressão, e à conservação da lógica hegemônica unidimensional. Marcuse relembra a sua constatação de que a transformação não virá de fora, da construção de novas instituições à revelia do desarranjo excessivamente repressor do psiquismo profundo de cada indivíduo, pois esse descolamento de si para transformar a si é, em si mesmo, impossível.

Como anunciado no início, Marcuse termina seu texto com outra colocação pessoal:

Vocês podem, se desejarem, interpretar como uma rendição, ou um compromisso. *Acredito que os homens têm que pagar pelos pecados da civilização patriarcal e sua tirania de poder: as mulheres precisam se tornar livres para determinarem suas próprias vidas, não como esposa, não como mãe, não como amante, não como namorada, mas como um ser humano individual. Essa será uma luta permeada de conflitos amargos, tormenta e sofrimento (mental e físico). [...] Esses conflitos eróticos não podem ser resolvidos de um modo fácil, divertido, nem sendo duros, nem estabelecendo relações de troca. Isto deve ser deixado para a sociedade de trocas a qual pertence. O socialismo feminista terá de desenvolver sua própria moralidade, que será mais, e outra, do que o mero cancelamento da moralidade burguesa. A libertação das mulheres será um processo doloroso, mas acredito que será um estágio vital, necessário, na transição para uma sociedade melhor para homens e mulheres.*<sup>585</sup>

É importante notar que Marcuse não fala de uma transformação mágica em que os gêneros serão dissolvidos e a paz perpetua reinará entre todos, eternamente reconciliados consigo mesmos e com a natureza, numa fruição cosmogênica de integração e simbiose totais. Trata-se de um processo doloroso, amargo, violento, que exige compromisso, responsabilidade, responsabilização e abandono de

<sup>584</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 172.

<sup>585</sup> MARCUSE. “Marxism and Feminism”, p. 172. (grifos meus)

privilégios irracionais tirânicos, limitação do gozo opressor totalizado da dominação masculina; um processo incontornável para uma revolução vindoura, ainda inédita, de libertação e humanização de homens e mulheres sob um novo princípio de realidade, conquistada a escassez e dissolvidos os mecanismos compensatórios destrutivos, orientado para a preservação e a potencialização da vida.

\*\*\*

Neste capítulo, discutimos e compreendemos duas das instâncias consideradas, por Marcuse, potencialmente revolucionárias quando propriamente encaminhadas, a ecologia e o feminismo. São movimentos que podem e devem abrigar as consciências despertas do nosso tempo com o propósito de lutar pela transformação radical da sociedade e dos indivíduos, pois a continuação do sistema hegemônico unidimensional põe sob ameaça extrema as suas causas e os seus participantes. No próximo capítulo, abordaremos: o problema da agressividade nas sociedades afluentes e o seu respectivo adoecimento dos indivíduos, a crítica da tolerância enquanto mecanismo impeditivo da revolução, e a questão da violência revolucionária em oposição à violência institucionalizada pelas “democracias” (neo)liberais.

### Capítulo 3 – Poder: tolerância, democracia e educação política

“Eu falo de forma direta sobre uma raiva específica em uma conferência acadêmica e uma mulher branca diz: ‘Diga como você se sente, mas não fale disso com tanta rispidez, ou eu não consigo te ouvir.’ Mas é o meu jeito de falar que a impede de ouvir ou a ameaça de uma mensagem de que a vida dela pode mudar?”

Audre Lorde, *Os usos da raiva: as mulheres reagem ao racismo*

“Do adversário de verdade flui uma coragem sem limites para dentro de você.”

Kafka, *Aforismos*

A soberania do povo seria realizada naquilo que Marx chamou de *ditadura do proletariado* (expressão que ele retirou dos protestos da Revolução de 1848, em Paris, onde o slogan “Abaixo a burguesia! Ditadura da classe trabalhadora!”<sup>586</sup> era exibido pelas ruas, como explica em *A luta de classes na França*, 1850), a qual nomearia o sistema político socialista a ser adotado logo após a tomada de poder pela classe trabalhadora que, por sua vez<sup>587</sup>, levaria ao comunismo. É preciso ressaltar que o termo *ditadura do proletariado* não é usado em oposição à ideia de democracia, muito pelo contrário, mas sim como negação da “ditadura da burguesia”, da plutocracia moderna e contemporânea que se disfarça sob o nome de democracia (neo)liberal (e mantém supostas “eleições livres” servindo como autovalidação); funcionaria como “a transição necessária para a abolição da distinção geral de classes, para a abolição de todas as relações de produção nelas baseadas”, assim como para a abolição das relações sociais condizentes com a escassez e a espoliação e “para a revolução de todas as ideias que resultam dessas relações sociais”<sup>588</sup>. Na *Crítica ao Programa de Gotha* (escrita em 1875 e publicada em 1891), Marx diz que, na transição do capitalismo para o comunismo, haveria um período de transformação “no qual o Estado não poderia ser nada além da ditadura revolucionária do proletariado”<sup>589</sup>; ele exemplifica como esse Estado revolucionário seria em *A guerra civil na França* (1871), comparando-o à organização e ao funcionamento da Comuna de Paris de 1871<sup>590</sup>, compostos por um

<sup>586</sup> Cf. MARX. *The Class Struggles in France*, London: The Electric Book Company, 2001, p. 64.

<sup>587</sup> Na definição marxiana do conceito de *ditadura do proletariado*.

<sup>588</sup> MARX. *The Class Struggles in France*, London: The Electric Book Company, 2001, p. 142.

<sup>589</sup> MARX. *Critique of the Gotha Programme*, Dodo Press, 2009, p. 23.

<sup>590</sup> Cf. MARX. *The Civil War in France*, Dodo Press, 2009, s/n.

corpo executivo e outro legislativo, juízes e magistrados, todos eleitos e podendo ser destituídos caso não trabalhassem pela causa popular comum, sendo as funções da administração pública cumpridas por trabalhadores ganhando um salário médio.

Em *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*<sup>591</sup>, Marx abre o texto com uma passagem que se tornou célebre: “Hegel comenta que todos os grandes fatos e todos os grandes personagens da história mundial são encenados, por assim dizer, duas vezes. Ele esqueceu-se de acrescentar: a primeira vez como tragédia, a segunda como farsa”<sup>592</sup>. Marcuse escreveu um epílogo para o referido texto, publicado em uma edição alemã de 1965, no qual afirma que a análise marxiana do evento “antecipa a dinâmica da sociedade burguesa tardia: a liquidação daquela fase da sociedade liberal baseada na sua própria estrutura”<sup>593</sup>, isto é, aquilo que era uma república parlamentarista, controlada pela burguesia, é interrompido pelo golpe de um “líder carismático”<sup>594</sup> – Luís Bonaparte – e transformado em ditadura novamente (reeditando o 18 de brumário), uma ação que, ao mesmo tempo, abafou o movimento socialista e substituiu uma forma de opressão menos eficiente (naquela conjuntura) por outra atualizada, mas ainda sob a mesma lógica. Marcuse identifica esse movimento como análogo à ascensão do nazifascismo (e sua continuação no período subsequente, novamente atualizada como “democracia” (neo)liberal e suas severas formas de repressão em modo otimizado, isto é, por condicionamento ideológico, consideradas boas e desejáveis pela maioria do povo massificado) no século XX, e faz uma “correção”<sup>595</sup> na frase de Marx: “os ‘fatos e personagens da história mundial’ que ocorrem ‘por assim dizer, duas vezes’, na

<sup>591</sup> O título do texto remete ao 18 de brumário (9 de novembro de 1799), data na qual Napoleão Bonaparte consumou um golpe de Estado e tornou-se ditador, tomando-o como analogia para o golpe de Estado de 1851, liderado por Luís Bonaparte.

<sup>592</sup> MARX. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, SP: Boitempo, 2011, p. 25.

<sup>593</sup> MARCUSE. “Epilogue to Marx’s 18h Brumaire of Louis Napoleon”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse*, Volume 6, Routledge, 2014, p. 117. Este texto foi publicado, em português, como “Prólogo” na edição do texto de Marx pela Boitempo.

<sup>594</sup> Cf. questão abordada por Marcuse em “Industrialização e capitalismo em Max Weber” e trabalhada no capítulo 1.

<sup>595</sup> Apenas possível e necessária de uma perspectiva já no século XX, depois dos acontecimentos pré, durante e pós-Segunda Guerra.

segunda vez, não ocorrem mais como farsa'. Ou melhor: *a farsa é mais terrível do que a tragédia à qual ela segue*"<sup>596</sup>.

Na conjuntura do golpe de Luís Bonaparte, a burguesia, controladora da república parlamentarista, viu-se diante de um ponto crítico, no qual havia duas opções: o despotismo ou a "anarquia" (socialismo e comunismo); isto significa que a democracia burguesa precisou "ser salva pela dominação autoritária, pelo exército, pela liquidação e traição de suas promessas e instituições liberais". A partir desse acontecimento, Marx mostra a contradição inerente ao movimento da história, o conflito entre a *forma política* e o *conteúdo social*; a república parlamentarista, enquanto forma política de dominação, com o movimento do seu progresso, passa a incorporar as tendências que levariam à sua superação, e não à sua conservação. As conquistas de direitos relacionadas à ruptura com o feudalismo teceram um ideário que extrapolou as discussões no parlamento e foi incorporado também pelas lutas de classe; porquanto a burguesia ascendeu ao poder defendendo seus interesses como se fossem interesses gerais da sociedade, quando sua ideologia tornou-se oficial, desencadeou forças para que de fato se realizasse<sup>597</sup>; portanto, os interesses particulares da burguesia, transformados em ideias universais, alcançaram também o povo, os oprimidos, a sua classe inimiga. Liberdade e igualdade adquirem um sentido que "ameaça a dominação estabelecida" e, então, deixam de interessar à burguesia, donde se segue que a classe dominante precisou exterminar, além dos revolucionários socialistas, as suas próprias instituições para prosseguir com suas propriedades e seus negócios privados. "Na sua ascensão, a burguesia mobilizou as massas; desde então, tem-nas traído e suprimido repetidamente."<sup>598</sup>

Na sua leitura de *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, Marcuse encontra fundamentação para o seu argumento<sup>599</sup> de que o chamado proletariado, no seu

<sup>596</sup> MARCUSE. "Epilogue to Marx's 18h Brumaire of Louis Napoleon", p. 118.

<sup>597</sup> "O regime parlamentarista submete tudo à decisão das maiorias; como poderiam as maiorias que estão além do Parlamento querer não decidir? Se vós que estais no topo do Estado tocais o violino, por acaso não esperais que os que estão lá embaixo dancem?" (MARX. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, p. 81)

<sup>598</sup> MARCUSE. "Epilogue to Marx's 18h Brumaire of Louis Napoleon", p. 119.

<sup>599</sup> Essa ideia já está, de algum modo, em "Algumas implicações sociais da tecnologia moderna" (1941), onde se lê: "Atualmente, o tipo dominante de indivíduo já não é capaz de capturar o momento decisivo que constitui sua liberdade. Mudou sua função; de uma unidade de resistência e autonomia,

processo de massificação e indiferenciação no século XX, deixou de ser a incorporação das forças opositivas revolucionárias, ou seja, de que os conceitos apresentados por Marx não podem ser lidos de modo petrificado e sem a devida confrontação com a realidade material de cada tempo. Ele mostra como a *dialética marxiana* é comprometida com essa realidade material e é refratária a qualquer tipo de dogma, a ideias e conceitos fixados fora da atualização no movimento da história, o que a caracteriza como incompatível com qualquer *ideologia marxista* sectária que não confronta seus conceitos com as especificidades de cada tempo; além de, também, revelar a impropriedade de algumas objeções à obra de Marx que, similarmente, fazem a mesma leitura anacrônica<sup>600</sup>. Um exemplo dessa característica da análise materialista *marxiana* está no texto sobre o brumário de Luís Bonaparte, onde Marx escreveu que os trabalhadores abdicaram de sua posição de contestação radical: “Ao se deixarem conduzir pelos democratas [...] esqueceram o seu interesse revolucionário por força de uma sensação de bem-estar [...] comprovaram que a derrota [...] os havia incapacitado para a luta por muitos anos”<sup>601</sup>. Marcuse observa que, em 1850, o próprio Marx comentou sobre o equívoco de se assumir uma visão dogmática idealista, em vez da *visão crítica materialista*, e de insuflar os trabalhadores com um imediatismo irreal, suprimindo o longo e custoso processo para se construir as bases da revolução e as condições para que se realize.

Em *O movimento em uma nova era de repressão* (1971), encontramos um comentário sobre o deslocamento, referente à sociedade do capitalismo tardio, do

---

ele passou a outra de maleabilidade e adaptação. [...] O processo tecnológico parecia levar à conquista da escassez e assim à lenta transformação da competição em cooperação. [...] Mesmo na concepção *marxiana*, as massas não são ponta de lança da liberdade. O proletariado *marxiano* não é uma multidão, mas uma classe definida por sua posição determinada no processo produtivo, pela maturidade de sua ‘consciência’ e pela racionalidade de seu interesse comum.” MARCUSE. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, p. 91. “Some Social Implications of Modern Technology”, p. 55. (grifos meus, tradução modificada, pois, no original em inglês, Marcuse escreveu “concepção marxiana” e “proletário marxiano”, e, na edição em português referida, lê-se “marxista”, em vez de “marxiana”. Essa distinção é relevante porque Marcuse está precisamente discutindo com as correntes *marxistas* ortodoxas, as quais resistem à ideia de que não só o próprio conceito de *classe trabalhadora* transformou-se historicamente, mas também o *locus* da força revolucionária na sociedade.)

<sup>600</sup> Por exemplo, a recusa de antemão da teoria *marxiana* “por ser autoritária”, por falar em “ditadura do proletariado”, o que, na verdade, é uma fusão subliminar da experiência da antiga União Soviética com toda a obra de Marx, como se ali se tivesse realizado em prática a teoria exata, única, em forma petrificada; o que não é o caso, pois o materialismo *histórico* é *necessariamente dinâmico*.

<sup>601</sup> MARX. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, pp. 85-86.

foco do potencial revolucionário, o qual não mais se encontra naquilo chamado de *classe trabalhadora*, caso a compreendamos de forma ortodoxa, composta basicamente de trabalhadores braçais e operários. Marcuse rejeita a contraposição marxista ortodoxa (de sua época) de que operários e trabalhadores braçais são ainda a base da revolução e a explicação de que, se a massa trabalhadora, nas sociedades industriais avançadas, não promove nem encampa a ação revolucionária (chegando a ser antirrevolucionária), é porque lhe falta consciência de sua existência social, gerando o famoso conflito entre fatores subjetivos e objetivos; todo um raciocínio classificado como inadequado e anti-marxista por Marcuse. “Se conhecemos algo sobre Marx, devemos saber que ele acredita que a consciência precisa ser determinada pela existência social”<sup>602</sup>; portanto, é necessário analisar as condições objetivas da existência social dos trabalhadores antes de suas consciências, ou, aceitando-se que estas realmente mudaram, compreender quais foram as mudanças nas condições objetivas que levaram a isso. A suposição levantada é de que ocorreu uma nova estabilização do capitalismo em dois níveis: pela expansão econômica, política e militar global, que multiplica mercados e lucros; e, muito similarmente, pela neocolonização interna e externa, as quais, além de planificarem culturas e introduzirem necessidades compensatórias, extraem e expropriam recursos para o fortalecimento dos conglomerados econômicos; com essa nova estrutura, o progresso e a competição tecnocientíficas otimizaram e agilizaram a produção industrial, possibilitando uma taxa menor de lucro por unidade, compensada e superada pela quantidade total vendida, e a melhoria relativa das condições de vida da classe trabalhadora, que, em tese, ficaria menos estimulada a demandar transformações radicais no todo da sociedade. Marcuse cogita a hipótese de que as metamorfoses do tecnocapitalismo estejam criando um novo tipo, mais amplo, de base social; e explica que um importante fator de mudança pode ser visto no crescimento do setor terciário da economia, como serviços, publicidade e entretenimento, onde está empregada uma parcela cada vez maior dos trabalhadores, realizando um trabalho que produz uma “mercadoria imaterial”, ou seja, trabalho improdutivo (que não produz capital, portanto, não proletário, em

---

<sup>602</sup> MARCUSE. “The Movement in a New Era of Repression”, in *The New Left and the 1960s – Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 3, NY: Routledge, 2005, p. 145. O texto refere-se a uma palestra feita na Universidade da Califórnia, em 1971, e foi publicado pela primeira vez, no mesmo ano, no *Berkeley Journal of Sociology*.



sentido estrito), nos termos de *O Capital*, de Marx, que já previa o aumento da assimilação de parte da classe trabalhadora pela classe média não-dominante (fora das esferas decisórias detentoras do poder) desencadeado pelo próprio processo produtivo; neste grupo também se encontram aqueles que fazem trabalho intelectual, com papel essencial na viabilização e na reprodução do capitalismo tardio. Isto não quer dizer que a classe trabalhadora deixou de ser o sujeito revolucionário, pois “enquanto o trabalho for a base humana do processo produtivo, a classe trabalhadora continuará sendo sua base política”. Marcuse observa que há um certo “fetichismo do trabalho”, uma mistificação do conceito de classe, que concebe o sujeito revolucionário como pronto e à espera de ser encontrado; o que não corresponde à realidade, onde “o sujeito revolucionário emerge na própria luta”. Então, como as mudanças no processo produtivo mudam as classes, atualmente, “o sujeito revolucionário seria uma classe trabalhadora estendida e transformada”.

“A consciência da derrota, e até do desespero, pertencem à teoria e à sua esperança.”<sup>603</sup> Marcuse enfatiza que o materialismo histórico exige compromisso do pensamento com a realidade em sua forma atual, sem fraseologias nem clichês cristalizados. “Na medida em que os homens vendem e traem a ideia de humanidade, esmagam ou encarceram aqueles que lutam por ela, tal ideia [de humanidade] não pode mais ser expressa; o escárnio e a sátira são a aparência real de sua realidade.”<sup>604</sup> A análise de Marx sobre o brumário de Luís Bonaparte mostra como o encadeamento de ações e motivações espúrias no âmbito político restrito, descolado da experiência e das necessidades iminentes do povo, torna-se um jogo previsível, no qual as pessoas e os partidos participantes revezam-se e substituem-se em uma lógica fechada e viciada que faz da direita e da esquerda, do partido da ordem ao do proletário, peças intercambiáveis e fecha qualquer possibilidade de transformação social a partir de seus direcionamentos e intervenções. Marcuse comenta que a farsa compreendida por Marx já é em si mesma trágica, pois “tudo é jogado fora e sacrificado”. No século XX, a mesma melodia entorpecedora da dança política subiu uma oitava inteira e, de modo mais rascante e ligeiro,

<sup>603</sup> MARCUSE. “Epilogue to Marx’s 18h Brumaire of Louis Napoleon”, p. 120.

<sup>604</sup> MARCUSE. “Epilogue to Marx’s 18h Brumaire of Louis Napoleon”, p. 120.

aprimorou e intensificou sua capacidade de produzir destruição e horror, “as lutas de classe metamorfosearam-se e a classe dominante aprendeu a dominar”. Ao que se chega à situação das democracias neoliberais, nas quais os partidos políticos participantes das disputas eleitorais não têm pautas nem programas divergentes da lógica hegemônica, perpetuando-a como se fosse insuperável, como se nada pudesse existir para além dela, como se a inexistência de alternativas viáveis fosse um fato consumado. Os trabalhadores, por sua vez, diluíram-se em uma grande massa homogênea precarizada e exaurida para vender suas vidas, reduzidas a força de trabalho quantificável progressivamente desvalorizada, por recursos frequentemente insuficientes até mesmo para a subsistência básica. Tal é a nossa sociedade da administração total, a tecnocracia que tem como inimigos o diferente, o estranho, o radicalmente novo, que converte “as forças que a detonariam” em “instrumentos da sua dominação”. Nesse cenário em que a irracionalidade é racionalidade, Marcuse compreende que o texto de Marx sobre o 18 de brumário foi escrito para manter a esperança para os desesperançados, aqueles que, apesar de todas as derrotas, seguem firmes *contra a razão dominante*.

Jodi Dean, em *O horizonte comunista*, escreve que a palavra *comunismo* nomeia a oposição radical a toda a configuração derivada do arranjo capitalista contemporâneo, “designa a soberania do povo, e não o povo como um todo ou uma unidade, mas o povo como o resto de nós, aqueles de nós que temos o trabalho, a vida e o futuro expropriados, monetizados e especulados para o desfrute financeiro de poucos”<sup>605</sup>. Ela argumenta em seu livro, passando pela leitura feita por Lukács da interpretação leninista da Revolução Russa, que a ideia de proletariado, como sujeito do comunismo, deve ser compreendida hoje como a ideia de *povo* acima descrita. Deste modo, a *soberania do povo* nomearia, atualmente, aquilo que em Marx é chamado de *ditadura do proletariado*: “o comando direto e feroz da coletividade do povo sobre aqueles que a oprimiam e espoliavam, sobre aqueles que tomavam para si o que pertence a toda a comunidade”<sup>606</sup>, de acordo com a concepção leninista (em *Estado e Revolução*), na qual a *ditadura do proletariado* é a organização dos oprimidos para acabar com a opressão. Dean considera que essa

<sup>605</sup> DEAN, Jodi. *The Communist Horizon*, NY: Verso, 2012, p. 69.

<sup>606</sup> DEAN, Jodi. *The Communist Horizon*, NY: Verso, 2012, p. 70.

atualização da compreensão é importante para que deixemos de cair nas armadilhas recorrentes daqueles que, devido à presença da palavra ditadura na expressão, interpretam-na rigidamente e rotulam o comunismo como oposto à democracia, pois, na verdade, consiste em uma realização ampla dos propósitos por esta preconizados e nunca realmente concretizados, como veremos neste capítulo a partir da leitura de Marcuse. A única liberdade que o comunismo restringiria seria aquela dos capitalistas, espoliadores e opressores – enquanto tais – que deixariam de ser livres para espoliar e oprimir, libertando-nos (“o resto de nós”) do ciclo infernal totalizado em que nos encontramos. “Até que a desigualdade que viabiliza o capitalismo tenha sido eliminada, o poder organizado do Estado serviria como o instrumento pelo qual o povo não apenas governa, mas garante que a governança seja aplicada para o benefício do coletivo, e não de uns poucos.”<sup>607</sup>

Os movimentos revolucionários têm como propósito a libertação *de todos* para a viabilização de uma vida boa e cada vez melhor, ou seja, o fim de hierarquias injustificadas (e quantificadas em capital), perpetuadoras da espoliação e da supressão, e a dissolução da dominação e do controle da grande maioria da população: soberania do povo sob um princípio de realidade condizente com o fim da escassez e do abandono generalizados, sob necessidades *reais* para a construção de um *mundo livre verdadeiramente democrático*. Para tanto, o povo enquanto povo precisa ser, de alguma forma, redescoberto, pois aquilo que assim se nomeia atualmente é um mero aglomerado de indivíduos encapsulados e movidos pela heteronomia introjetada ideologicamente – a chamada massa (sempre de manobra) –, funcionando de acordo com os requerimentos e a perpetuação do capitalismo tardio; alienados não apenas de si e de seu trabalho, mas também de propósitos, valores e necessidades comuns e comunitárias. Neste capítulo, vamos investigar e compreender o caráter doentio da sociedade unidimensional e dos indivíduos adequados produzidos por ela. Um de seus mecanismos mais eficientes é a disseminação da ideia de uma suposta “tolerância universal”, preconizada pelas democracias (neo)liberais, a qual serve somente para fortalecer as barreiras contra os movimentos revolucionários e a possibilidade de transformação que apresentam, favorecendo o *establishment* e seu duplo: todo o espectro da direita (entendida

---

<sup>607</sup> DEAN, Jodi. *The Communist Horizon*, NY: Verso, 2012, p. 71.

como afirmadora da viabilidade e da positividade do capitalismo, em quaisquer de suas formas). A tolerância enquanto garantia socialmente instituída da expressão de diferenças, de espaço para vozes e apelo dissonantes, não mais existe e, para que volte a ter algum sentido não-repressivo, Marcuse propõe uma reavaliação, uma atualização histórica. Como isso seria possível dentro da sociedade totalmente administrada, recursiva e intensificadora de si mesma, eficientemente supressora de diferenças? Dada a petrificação da lógica atual, instalada desde o psiquismo profundo até a coordenação geral do mundo na forma mercadoria, põe-se a questão da violência e a distinção de suas formas revolucionária e reacionária.

### 3.1. *Sociedade doente e o indivíduo adequado*

Em “Agressividade nas sociedades industriais avançadas” (1968), Marcuse identifica as quatro características principais da sociedade afluenta (tendo como base a sociedade estadunidense); são elas: 1. capacidade técnico-industrial abundante gasta em “produção e distribuição de bens de luxo, *gadgets*, desperdício, obsolescência programada, equipamento militar ou paramilitar – em resumo, naquilo que economistas e sociólogos costumavam chamar de bens e serviços ‘improdutivos’”; 2. crescente padrão de vida; 3. concentração do poder político e econômico e “um alto grau de intervenção e organização governamental na economia<sup>608</sup>”; 4. “investigação, controle e manipulação científicos e pseudocientíficos dos comportamentos privado e grupal, tanto no trabalho quanto no lazer (incluindo o comportamento da psiquê, da alma, do inconsciente e do subconsciente) para propósitos comerciais e políticos”<sup>609</sup>. A essas quatro tendências interrelacionadas, Marcuse dá o nome de *síndrome da sociedade afluenta*, tendo como a base sociológica para a sua tese a compreensão de que “as tensões e os

<sup>608</sup> Apesar de, num primeiro momento, podermos pensar que a fase do crescimento e da intensificação do neoliberalismo a partir da década de 1970, e sua totalização tendencial a partir da década de 1990, evidencia uma progressão para o que se chama de Estado mínimo. O que realmente acontece, ratificando o diagnóstico feito por Marcuse no referido texto de 1968, é uma concentração do Estado na determinação e no franqueamento de vias econômicas específicas, a saber, garantir o bom funcionamento do mercado financeiro e os respectivos lucros de seus aplicadores. Deste modo, o Estado mantém-se precipuamente para cuidar da otimização dos negócios privados, negligenciando o bem-estar e os direitos das pessoas e gerando os meios para a sua espoliação; isto é, o Estado é máximo para solidificar e facilitar o lucro privado e suas práticas abusivas, e é mínimo para garantir direitos e melhora da qualidade de vida da população.

<sup>609</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 187.

estresses sofridos pelo indivíduo na sociedade afluenta estão baseados no funcionamento normal desta sociedade (e do indivíduo) em vez de em seus distúrbios e doenças”<sup>610</sup>; ou seja, o bom funcionamento da sociedade estabelecida, capitalista e tenocientífica, não apenas gera, mas exige o adoecimento dos indivíduos e o considera ‘normal’.

Marcuse utiliza-se de uma comparação entre os critérios de normalidade para o funcionamento fisiológico do organismo e aqueles para o funcionamento psíquico. No caso do organismo, a “normalidade” parece ser clara para o médico:

O organismo funciona normalmente se ele funciona, sem distúrbio, de acordo com a configuração biológica e fisiológica do corpo humano. As faculdades e capacidades são certamente muito diferentes dentre os membros da espécie, e a própria espécie mudou imensamente no curso da história, mas essas mudanças ocorreram em uma base biológica e fisiológica que permaneceu amplamente constante. [...] como critério e finalidade, a normalidade permanece um conceito claro e significativo. Enquanto tal, é idêntico a ‘saúde’, e os seus vários desvios são graus variados de ‘doença’.<sup>611</sup>

Em relação ao psiquismo, essa classificação tem a sociedade como referencial de normalidade, e não características intrínsecas ao indivíduo, deste modo, ‘normal’ “parece ser uma condição social e institucional em vez de individual”. Diferentemente do bom funcionamento dos órgãos, o bom funcionamento do psiquismo não é o mesmo para todos os indivíduos, ele depende das relações, situações e ocupações nas quais cada um está inserido. Portanto, a saúde é aferida àqueles adaptados às tensões e aos estresses impostos pela sociedade e normalizados como práticas e métodos necessários para a sua organização e manutenção; para Marcuse, isso significa “torná-lo [o paciente] capaz de estar doente, de viver sua doença como saúde, sem notar que ele *está doente precisamente quando vê a si mesmo e é visto como saudável e normal*”<sup>612</sup>. Todas as funções sociais, tais quais estabelecidas, são normalizadas, “o desempenho eficiente e lucrativo requer (e reproduz) as qualidades da *crueldade esperta*, da

<sup>610</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 187.

<sup>611</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, pp. 187-188.

<sup>612</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 189. (grifo meu)

*indiferença moral, e da agressividade persistente*”<sup>613</sup>; e as deformações de valores para adequar condutas ao desempenho planejado e quantificado do crescimento econômico imperativo distorcem e mutilam o ser humano. “O indivíduo que funciona normal, adequada, e saudavelmente como cidadão de uma sociedade doente – não é tal indivíduo ele mesmo doente?”<sup>614</sup>

Marcuse defende a ideia de que a sociedade unidimensional do capitalismo tecnocientífico *é doente* e elabora mais uma questão: “uma sociedade doente não requereria um conceito antagônico de saúde mental, um metaconceito designando (e preservando) as qualidades mentais tidas como tabu, restringidas ou distorcidas pela ‘sanidade’ prevalente na sociedade doente?”<sup>615</sup> Seu argumento a respeito do caráter doentio da sociedade afluenta baseia-se no fato de que as instituições, as relações, a estrutura e o aparato produtivo não são orientados para a satisfação das necessidades dos indivíduos, mas sim para a manutenção de si mesma expandindo-se, planejando e unidimensionalizando toda a realidade reconhecida como real. A doença está na dominação dessa estrutura sobre o psiquismo individual (levado a trabalhar em favor dos mecanismos repressivos, das pulsões destrutivas), o qual se submete (aparentemente) voluntariamente e aceita o direcionamento dos recursos disponíveis e do aparato que os viabiliza para o fortalecimento da estrutura repressiva e em detrimento das possibilidades concretas de uma vida boa e cada vez melhor *para todos*. Seu questionamento sobre a necessidade de um metaconceito que reconheça e preserve as qualidades mentais desviantes da lógica hegemônica opressiva da sociedade doente é uma outra forma de sua persistente tentativa de identificar e proteger possíveis ‘focos’ de negação crítica determinada do *status quo* e da sua respectiva violência homogeneizante normalizada.

Quanto maior a discrepância entre as condições humanas potenciais e reais, maior a necessidade social daquilo que chamo de ‘mais-repressão’ (*surplus repression*), ou seja, repressão necessária não para o crescimento e a preservação da civilização, mas pelos interesses investidos na manutenção de uma sociedade estabelecida.<sup>616</sup>

<sup>613</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 189. (grifos meus)

<sup>614</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 189.

<sup>615</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 189.

<sup>616</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 189.

*Mais-repressão (surplus repression)* é um conceito cunhado por Marcuse em *Eros e civilização*, com o qual se pode fazer uma analogia ao de mais-valia (*surplus value*), conceito central na teoria marxiana da valorização do capital, em relação à sua lógica interna. Em linhas gerais, na organização mercadológica da sociedade, a primeira das formas de crescimento do capital é a *mais-valia* aplicada à força de trabalho enquanto mercadoria peculiar criadora de valor pelo seu próprio uso<sup>617</sup>. Em linhas gerais, a mais-valia forma-se pelo excedente de horas trabalhadas e não-remuneradas em relação ao valor do trabalho, ou pelo excedente de produção (possibilitado por meio do melhoramento do maquinário) não transferido para a razão entre salário e quantidade produzida; o excedente fica com o empregador para acumulação, o que intensifica e fortalece a recursividade e a perpetuação do mesmo ciclo. Em *Eros e civilização*, para diferenciar a repressão constitutiva e filogênica, necessária para a formação de qualquer estrutura civilizacional humana conhecida até hoje, e uma outra camada repressiva sócio-histórica, Marcuse parte da teoria do princípio de realidade freudiano, para extrapolá-la, e elabora o conceito de *mais-repressão*<sup>618</sup>, definida como “as restrições necessárias à dominação social. É distinta da *repressão* (básica): as ‘modificações’ dos instintos necessárias à perpetuação da raça humana na civilização”<sup>619</sup>. Em resumo, a mais-valia é um excesso imposto sobre o valor, em benefício dos donos dos meios de produção (e do sistema que os configura e sustenta) e em detrimento do trabalhador; analogamente, a mais-repressão é um excesso imposto sobre a repressão, em benefício da manutenção da sociedade doente e em detrimento dos indivíduos<sup>620</sup>. No argumento sobre o caráter doentio da sociedade afluyente, Marcuse afirma que a

<sup>617</sup> Cf. FRASER, I.; WILDE, L. *The Marx Dictionary*, NY, Continuum International Publishing Group, 2011; e LÖWY, DUMÉNIL, RENAULT. *100 palavras do marxismo*, SP, Cortez, 2015.

<sup>618</sup> Cf. MARCUSE. “The Origin of the Repressed Individual (Ontogenesis)”, in *Eros and Civilization*.

<sup>619</sup> MARCUSE. *Eros and Civilization*, p. 35.

<sup>620</sup> Um exemplo claro da *mais-repressão* enquanto capitalismo, ou seja, sistema produtor, mantenedor e intensificador da escassez, é o que aconteceu com aquilo chamado de propriedade de linha telefônica. Até o final do século XX, era um bem “escasso”, vendido e declarado como bem, uma posse; com a transformação da telefonia, possibilitada por avanços técnicos e com vistas a novas e aprimoradas formas de geração de lucro e de enrijecimento da dominação e do controle, deixou de ter valor de troca, valor de mercado enquanto posse, quando o acesso foi generalizado. De modo análogo, as condições técnicas atuais poderiam acabar com a escassez e a privação; porém isto só se realiza quando serve ao avanço do capital, nunca com o propósito de materializar uma vida boa e cada vez melhor para todos.

mais-repressão é um processo de adição de tensões e estresses que previne os indivíduos de romperem com a lógica dominante, não para o seu bem, mas para a manutenção dos ciclos de espoliação.

Na sociedade afluyente contemporânea, a discrepância entre os modos de existência estabelecidos e as reais possibilidades de liberdade humana é tão grande que, para prevenir uma explosão, a sociedade tem de assegurar uma coordenação mental dos indivíduos mais efetiva: nas suas dimensões inconsciente e consciente, a psiquê é aberta e submetida a manipulação e controle sistemáticos.<sup>621</sup>

A mais-repressão é requerida para a prevenção e a contenção de rupturas pelas contradições que incessantemente emergem na sociedade unidimensional, e faz parte daquilo que Marcuse chama de tendências de *manipulação e controle sistemáticos*, agindo consciente e inconscientemente, nas mais diversas instâncias da vida, com o propósito de eliminar brechas e garantir o funcionamento hegemônico da racionalidade tecnológica. Objetivamente, essas tendências estão na economia, na tecnologia, na política, gerando fins e necessidades desencarnados e desumanizados. As condições normais de coesão social são determinadas por modelos matemáticos e metadados que suportam a engenharia social, o gerenciamento científico de relações empresariais e humanas, e a manipulação de necessidades instintuais. Para quais fins servem a manipulação e o controle sistemáticos da psiquê? A manipulação é para “reconciliar o indivíduo com o modo de existência imposto a ele por esta sociedade”<sup>622</sup>; pois, dado o alto grau de mais-repressão, faz-se necessária uma compensação via catexes libidinal na forma mercadoria – realizando cadeias incessantes de dessublimação repressiva por meio de compras e vendas, serviços, diversão e símbolos de status – para garantir a existência desta sociedade, dependente não apenas do fluxo produção-consumo, mas também da introjeção da lógica econômica hegemônica em cada indivíduo como a forma única de sua própria economia libidinal, tornando instintuais as necessidades de conservação desta sociedade destrutiva. Desta forma, o modo de produção capitalista da produtividade destrutiva, de acumulação e expansão infinitas, de produção em massa e consumo de massa em escalas cada vez maiores (com desperdício, dejetos e degradação física do planeta igualmente crescentes),

<sup>621</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, pp. 189-190.

<sup>622</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 191.



intensifica sua dominação totalitária de padronização, coordenação e generalização, tanto da experiência humana quanto de toda possibilidade de ‘vida’<sup>623</sup> neste planeta. Quanto a quem opera tal manipulação, Marcuse descarta hipóteses conspiratórias e não localiza em governos, ou qualquer outro agente de poder, nenhuma decisão consciente de deliberadamente fazer das coisas o que são e têm sido. A manipulação e o controle sistemáticos estão difusos por toda a sociedade e constituem sua forma atual em que ontologia tornou-se tecnologia<sup>624</sup>, são exercitados “pelos vizinhos, a comunidade, os grupos de pares, a mídia massificada, as corporações, e (talvez menos) o governo”<sup>625</sup>. Todas essas esferas de projeção e reprodução da mesma lógica fundamentam-se na racionalidade tecnológica, produtora de ciências sociais, comportamentais, psicológicas, e suas respectivas fórmulas, probabilidades e modelos para a otimização do gerenciamento científico das relações humanas e da vida. Para Marcuse, a sociedade infiltrou-se profundamente na psiquê e transformou saúde mental em um atributo da sociedade, não do indivíduo, ou seja, estar mentalmente saudável é estar adequado aos requerimentos mais-repressivos da sociedade.

Tal harmonia entre o indivíduo e a sociedade seria altamente desejável se a sociedade oferecesse ao indivíduo as condições para o seu desenvolvimento como ser humano de acordo com as possibilidades disponíveis de liberdade, paz e felicidade (isto é, de acordo com a libertação possível de seus instintos de vida), mas é altamente destrutiva para o indivíduo se essas condições não prevalecem. Onde não prevalecem, o indivíduo saudável e normal é um ser humano equipado com todas as qualidades que o capacitam para se dar bem com os outros nesta sociedade, e essas mesmas qualidades são as marcas da repressão, as marcas de um ser humano mutilado, que colabora com a sua própria repressão, na contenção da liberdade potencial, individual e social, na liberação (*release*) da agressão.<sup>626</sup>

<sup>623</sup> Neste caso, quando totalmente determinada pelos padrões hegemônicos, a vida torna-se seu contrário, num desfecho hegeliano invertido (pervertido), no qual a morte e o nada são o desfecho, o grande fim de tudo alcançado pela razão absoluta revelando-se a potência máxima de negação da vida. Como já vimos, *vida* é, para Marcuse, Whitehead, Freud, movimento, mudança, transformação; e é incompatível com um projeto de repetição perpétua do mesmo em diversas (mas limitadas e pré-padronizadas) formas.

<sup>624</sup> Cf. capítulo 1.

<sup>625</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 191.

<sup>626</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 191.

A situação descrita é a de uma sociedade tendencialmente totalitária de dominação e controle de todas as instâncias possíveis, estruturais, superestruturais, intuituais, voltada para a sua própria manutenção enquanto sistema calculado de meios tecnocientíficos justificados por validação recursiva. Esta sociedade põe o critério de normalidade para a saúde psíquica dos indivíduos enquanto adequados ao funcionamento planejado, o qual tem normas, valores e comportamentos nocivos à potencialização da vida, da paz e da liberdade; ou seja, é um problema enraizado no psiquismo profundo de cada um e fomentado por processos coordenados de eficiência e desempenho quantificáveis (desumanizados e desencarnados). O humano tido como psiquicamente saudável é aquele que aceita e introjeta como sua própria vontade a repressão excessiva de si mesmo, a restrição das possibilidades libertadoras, e a intensificação da *agressividade* generalizada. Para Marcuse, a única possibilidade de saída desse complexo de forças repressivas é a *luta política contra o todo desta sociedade*, apesar de reconhecer o *potencial* da terapia para “preparar o solo mental para tal luta – mas então a psiquiatria seria uma empreitada subversiva”<sup>627</sup>; no entanto, considera que os estresses excessivos e desnecessários para o indivíduo (e fundamentais para a sociedade repressiva) produzidos pela mais-repressão viciam a própria possibilidade do desenvolvimento de seres humanos com plenas capacidades intelectuais e emocionais, introjetando-lhes “necessidades e satisfações que colocam os indivíduos uns contra os outros para que reproduzam e intensifiquem sua própria opressão”<sup>628</sup>. Deste modo, a sociedade que deveria ser negada como um todo é aquela que já pré-condiciona os indivíduos no próprio processo de individuação a reconhecerem e assimilarem os padrões da *sociedade doente* como justos e necessários e a suprimirem as diferenças e discordâncias desses padrões *doentes* como anomalias indesejáveis; donde se evidencia um paradoxo da situação contemporânea: a sociedade é doente e deve ser negada como um todo por indivíduos conscientes da necessidade de libertação e transformação social contra a repressão excessiva e espoliativa, entretanto, os

---

<sup>627</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 192.

Pode-se dizer o mesmo a respeito da educação, a qual apenas em si mesma não significa transformação e pode e frequentemente colabora para a mais-repressão, contudo, tem também o potencial de facilitar e encaminhar a transformação de consciências que poderão, talvez, transformar o mundo.

<sup>628</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 192.

indivíduos que a deveriam negar são socialmente pré-condicionados a introjetar doença como saúde e opressão como liberdade, o que caracteriza um círculo vicioso de intensificação do problema, no qual ‘necessidades’ ideologicamente produzidas são expressas e satisfeitas, via dessublimação repressiva, como competitividade, prazeres imediatos sem desvio e sem adiamento, diversão a qualquer preço, objetificação do outro, produção de sofrimento alheio para prazeres fugazes (dos quais também participam a adrenalina, as substâncias químicas, o choque), enfim, como gozo perverso sobre a brutalização descontrolada.

Dentre os mecanismos ideológicos para a conservação do funcionamento dominante, encontra-se também a *pretensa* ameaça do “fantasma da automação” em um mundo onde o trabalho se tornaria desnecessário (e as pessoas teriam tempo livre, mas também não teriam mais seus empregos, nem sua fonte de renda). Essa ameaça específica é um falso problema (com efeito real de obstáculo para a transformação radical da sociedade) por dois motivos: primeiro, “serve à perpetuação e à reprodução de trabalhos e ocupações tecnicamente obsoletos”; segundo, “justifica e promove a educação e o treinamento dos gerentes e organizadores do tempo de lazer, ou seja, serve para prolongar e aumentar o controle e a manipulação”<sup>629</sup>. Essa ideologia em forma de ameaça introjeta o desejo de conservar mecanismos de dominação e perpetua a crença sólida cultivada nas “democracias (neo)liberais” de que a compra e a venda de força de trabalho é a única forma possível para a sobrevivência e a existência humanas. Marcuse compreende que o fantasma da automação é uma ameaça falsa que obnubila as verdadeiras contradições com as quais a sociedade e os indivíduos deveriam se preocupar para melhorar as condições de vida *de todos* e criar novas formas de coexistência mais justas, pacíficas e livres. A automação e as inovações tecnológicas da racionalidade hegemônica não ameaçam a continuação da sociedade atual, elas *são esta mesma sociedade* e metamorfoseiam-se para manter tudo o mesmo, sem mudança *qualitativa*, apenas intensificação; portanto, localizar o problema na ‘tecnologia’, quase como um ente independente da sociedade que a produz e exige, é precisamente projetar uma ideia fantasiosa de ameaça contra uma sociedade pretensamente boa e sob risco; quando, na verdade, trata-se de uma

---

<sup>629</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 192.

expressão dessa própria sociedade e de suas configurações de poder, sendo este o real problema a ser endereçado.

Assim como Marcuse pensa a libertação das pessoas e a transformação dos modos de vida como catastróficas<sup>630</sup> *para o status quo*, “o perigo real para o sistema estabelecido não é a abolição do trabalho, mas a possibilidade do trabalho não alienado como a base da reprodução da sociedade”<sup>631</sup>. A oposição orientada para alternativas libertadoras seria a “negação definitiva do sistema estabelecido”, onde as pessoas estariam interessadas em outros tipos de trabalho sob lógicas cooperativas e solidárias para criar vidas diferentes, relações diferentes, fins e valores diferentes. A *negação definitiva* traduzida em realidade seria a eliminação do poder dos interesses dominantes, “um desenvolvimento que reverteria a tendência prevalente inteira”, dissolveria mercados financeiros e futuros de bens e riquezas fictícios e concentradores de recursos reais nas mãos de poucos, aproximaria as pessoas e propiciaria relações singulares entre seres (humanos e não-humanos) em respeito e valoração mútuos, em reconhecimento da singularidade de cada vida e da potência de todas juntas. Entretanto, em “Agressividade nas sociedades industriais avançadas”, Marcuse não vê evidências favoráveis à concretização dessas alternativas: “com os meios novos, meios terrivelmente eficientes e totais providos pelo progresso técnico, a população é física e mentalmente mobilizada contra essa eventualidade: precisam continuar a luta pela existência de forma dolorosa, custosa e obsoleta”<sup>632</sup>. É a contradição que Marcuse reiteradamente expõe desde *O homem unidimensional*: apesar da existência dos recursos e do aparato técnico necessários para a libertação dos indivíduos e a transformação da sociedade, apesar da possibilidade concreta de acabar com a angústia da fome e do desabrigo *para todos*, a sociedade unidimensional redireciona-os para a promoção da competitividade, do lucro e da crença na necessidade da submissão ‘voluntária’ a práticas de mercado e trabalho aviltantes e extenuantes. Isto significa que os meios potencialmente libertadores são canalizados para a intensificação da repressão, com a complacência de todos gerada

---

<sup>630</sup> Cf. capítulo 1.

<sup>631</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 193.

<sup>632</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 193.

pela heteronomia introjetada e a falsa consciência de que os ciclos de dessublimação repressiva e frustração (e suas respectivas fantasias compensatórias) são o melhor possível a ser desejado no mundo do tecnocapitalismo (concebido como ontologicamente bom e insuperável). Nesta situação, “a energia destrutiva torna-se energia agressiva socialmente útil. E o comportamento agressivo impele o crescimento – crescimento dos poderes econômico, político e técnico”<sup>633</sup>.

Marcuse baseia a sua interpretação na teoria freudiana das pulsões, segundo a qual o processo filogênico inclui a transformação da energia destrutiva em energia socialmente útil e construtiva; desta dinâmica também participa a energia erótica sublimada pelo bem da sociedade, “os dois impulsos são impelidos juntamente (*forced together*) e, unidos nessa transformação dupla, tornam-se os veículos mental e orgânico da civilização”<sup>634</sup>. Todavia, apesar de integrados para um mesmo objetivo, esses impulsos mantêm-se contrários, “a agressão ativa a destruição que ‘mira’ na morte, enquanto a libido procura a preservação, a proteção, e a melhoria da vida”; não obstante, para que a junção dos dois impulsos sirva à civilização e ao indivíduo, deve resultar na predominância de Eros, caso contrário, operará como complexo de destruição e morte. Marcuse identifica nas sociedades afluentes um desequilíbrio na composição entre as pulsões de vida e de morte, onde a repressão e os mecanismos de controle e repetição prevalecem e a catexe libidinal é capturada e direcionada para a agressividade destrutiva alimentada por duas fontes principais. A primeira fonte é a *desumanização do processo de produção e consumo*, ou seja, o progresso técnico funciona como processo de eliminação progressiva das iniciativas pessoais e singulares do espectro de possibilidades ‘ofertadas’ (superimpostas), condicionando as pessoas e as instâncias do arranjo social à aceitação e ao desejo de mecanismos parasitários e degradantes que gratificam a hostilidade e a agressão. A segunda fonte vem do *condicionamento para a aglomeração* (indiferença), o barulho e o apagamento de limites promovido pela sociedade de massa, que “realiza uma ‘hiper-socialização’ à qual o indivíduo reage

<sup>633</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 193.

<sup>634</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 194.

‘com todo tipo de frustração, repressão, agressão e medo que logo se desenvolvem em neuroses genuínas’”<sup>635</sup>.

De acordo com a teoria crítica frankfurtiana à qual é filiado, Marcuse vê o papel fundamental e indispensável da comunicação de massa, da indústria cultural, da propaganda repressiva pandifundida e reiterada nas mais diversas formas de positivação do mesmo, para a intensificação e a perpetuação da *sociedade doente*, “seus aspectos verdadeiramente totalitários mostram-se na mídia diária de massa que alimenta a ‘opinião pública’”. Imagens e ações brutais (morte, tortura, guerra, extermínio, vilipêndio) são banalizadas e combinadas com jogos, festas, comemorações, consumo, boletins cotidianos, economia, política; tudo sob o mesmo registro, dentro dos mesmos meios, operando a dessensibilização generalizada e garantindo a naturalização da *sociedade doente* e a validação do *indivíduo doente* como normal e adequado aos requerimentos de nossa época. A integração das pulsões de vida e de morte canalizada para a agressividade e a hostilidade mostra-se na justificativa de meios e técnicas de guerra pela manutenção da paz, da destruição pelo bem-estar, da morte pela proteção da vida; assim se cria uma *tolerância psicológica à brutalidade do poder*, que é normalizada.

Portanto, o fato de que o modo prevalente de liberdade é servidão, e o modo prevalente de igualdade é desigualdade superimposta, é impedido de se expressar pela definição fechada desses conceitos em termos do poder que molda o respectivo universo do discurso. O resultado é a familiar linguagem orwelliana (“paz é guerra” e “guerra é paz”, etc.), a qual não é apenas aquela do totalitarismo terrorista. Tampouco é menos orwelliana se a contradição não é explicitada na sentença, mas está contida no nome.<sup>636</sup>

A *linguagem orwelliana* é essa fusão de opostos para perpetuar a lógica hegemônica da espoliação e da destruição, é a linguagem da dominação que ideologicamente afirma identificações paradoxais e manipula o indivíduo a acreditar que o errado é certo, o mau é bom, a submissão é liberdade, donde também o irracional é racional. A infiltração e a colonização dos sentidos opostos fundidos em um só unidimensional e unidirecional encerra a realidade ao escopo do planificável e coordenável globalmente, pré-define as possibilidades sob a lógica

<sup>635</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 195.

<sup>636</sup> MARCUSE. *One-Dimensional Man*, pp. 88-89.

tecnológica da eficiência e da otimização. Sem alternativas, há o domínio da agressividade (das bombas, usinas, mineradoras, queimadas, monoculturas latifundiárias, da polícia, do dinheiro, da saturação anestésica, das mensagens explícitas repetidas à exaustão) para continuar, ampliar e intensificar a repetição dos *ciclos irracionais justificados racionalmente*, garantindo a prosperidade de poucos às custas da “desumanização que sua afluência perdulária e parasitária demanda”.

### 3.2. Agressão e satisfação tecnológica

O problema ressaltado por Marcuse não é a ‘mera’ utilização da agressividade para a constituição da “estrutura histórica da civilização” e para o ‘progresso’, mas sim a chegada a “um estágio no qual quantidade pode tornar-se qualidade e subverter o equilíbrio normal entre os dois instintos primários em favor da destruição”. Dados os avanços tecnológicos, configura-se a tendência de que o organismo humano não necessite mais funcionar como instrumento de trabalho, fato que inviabilizaria tanto o capitalismo quanto qualquer outro modo de produção baseado na espoliação. Para contrapor-se a essa tendência (potencialmente libertadora), o *establishment* multiplica a produção, inventa serviços e produtos supérfluos e compensatórios, “a frustração é inserida na própria produção desta sociedade e a agressividade é ativada”<sup>637</sup>. A própria estrutura da sociedade, a norma, torna-se *agressiva* e a inclusão do indivíduo é condicionada à incorporação de uma *mentalidade agressiva* e simultaneamente *submissa*, uma mentalidade viciada em satisfações fáceis, intensas e fugazes, introjetadas como necessidades, e compensatórias do excesso de repressão e da ausência de horizonte determinadas pelo mundo tecnocientífico. Marcuse denomina *agressão e satisfação tecnológica* a forma mais evidente (e distinta das tradicionais) pela qual a agressão hoje (em 1968, quando escreveu, e ainda intensificada e aprimorada em 2022) é liberada e satisfeita: “o ato de agressão é fisicamente levado a cabo por um mecanismo com alto grau de automatismo, com poder muito maior do que o ser humano individual que o desencadeia, mantém-no e determina seu fim ou alvo”<sup>638</sup>. Deste modo, a

<sup>637</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 197.

<sup>638</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 198.

energia acionada pertence à máquina, para a qual é transferida a agência da agressão<sup>639</sup>, do sujeito para o objeto, “e o alvo é destruído por uma coisa, em vez de uma pessoa”. Marcuse considera que a mudança da aplicação de energia humana para energia material, a cisão entre as partes física e mental da agressão, “deve também afetar a dinâmica mental” e propõe uma hipótese:

Submeto a hipótese sugerida pela lógica interna do processo: com a ‘delegação’ da destruição a uma coisa, ou grupo e sistema de coisas, mais ou menos automatizadas, a satisfação instintual da pessoa humana é ‘interrompida’, reduzida, frustrada, ‘supersublimada’. E tal frustração leva à repetição e ao escalonamento: aumento da violência, da velocidade, escopo alargado. Ao mesmo tempo, responsabilidade pessoal, consciência, e sentimento de culpa são enfraquecidos, ou então difusos, deslocados do seu contexto real onde a agressão foi cometida (i.e. bombardeios), e realocado em um contexto mais ou menos inócuo (grosseria, inadequação sexual, etc.).<sup>640</sup>

Segundo a hipótese, a *agressão e satisfação tecnológica* interfere na dinâmica mental porque atos agressivos<sup>641</sup> são ‘intermediados’ por máquinas ou aparatos e impedem a realização plena de seu sentido naquele que o cometeu, desencadeando uma sucessão de frustrações, compensações e intensificações que não compareceriam sem a infiltração tecnológica no processo, simultaneamente, o senso de responsabilidade, a consciência das consequências, os afetos inibitórios que deveriam ser produzidos como efeito da ação destrutiva são transmutados em obstáculos e objeções a comportamentos e decisões (potencialmente subversivos) do âmbito privado. A responsabilidade pela violência é alocada no aparato e a máquina funciona como uma “pessoa substituta”. “A máquina: a palavra sugere que um aparato constituído de seres humanos pode ser substituído pelo aparato mecânico: a burocracia, a administração, o partido ou organização são o agente

<sup>639</sup> “As características que a violência tem assumido na contemporaneidade podem ser creditadas à transferência do poder humano ao mecânico, do controle individual ao remoto, o que acarretaria, por um lado, a dissolução da responsabilidade pessoal, por outro, a indiferença com respeito a um mundo comum.” MATOS, Olgária. “Cerimônias da destruição”, in *Benjaminianas*, p. 97.

<sup>640</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 198.

<sup>641</sup> Esses atos agressivos podem ser os mais diversos, desde o lançamento de bombas (como exemplificou Marcuse) até outras variações mais recentes: lançamento de drones, retirada de benefícios, salários e empregos de pessoas por cálculos de eficiência e otimização informatizados, destruição ambiental por e para usinas e mineradoras, até agressões interpessoais perpetradas nos ambientes virtuais.



responsável: eu, a pessoa individual, fui apenas a instrumentalidade.”<sup>642</sup> A pessoa enquanto instrumento não reconhece sua própria culpa nem sua responsabilidade e, deste modo, mais uma barreira contra a agressão é eliminada, configurando um fenômeno descrito por Marcuse como *purgação massiva da boa consciência de todas as inibições racionais*, o que atrofia qualquer iniciativa de rebelião ou sanidade contra a irracionalidade instituída. “Quanto mais poderosa e ‘tecnológica’ a agressão torna-se, menos é apta para satisfazer e pacificar o impulso primário, e mais tende à repetição e ao escalonamento.”<sup>643</sup>

Certamente, instrumentos são usados para a agressão desde o início da civilização, contudo, configura-se uma diferença fundamental na *agressão tecnológica*, pois esta não requer um intenso engajamento do corpo do agressor no ato.

A agressão tecnológica libera uma dinâmica mental agravante das tendências destrutivas, antieróticas, do complexo puritano. Os novos modos de agressão destroem sem sujar as mãos de alguém, sem comprometer seu corpo, sem incriminar sua mente. O assassino permanece limpo, física e mentalmente. A pureza de seu trabalho mortal obtém sanção adicional se é direcionada contra o inimigo nacional em nome do interesse nacional.<sup>644</sup>

Marcuse compreende que “o declínio da responsabilidade e da culpa”, operado pela absorção da factualidade dos atos pelo aparato tecnopolítico, tende a corromper outros valores que outrora compareciam para impedir ou sublimar a agressão. Dentre eles está a *desintegração do valor da verdade*, emblemático, ampliado e motivado pela forma como as mídias de massa tratam e veiculam seu ‘conteúdo informacional’. O problema não está na constatação de que a mídia mente, pois isso pressuporia ainda a existência de delimitação quanto àquilo que é verdade, mas sim na mistura de verdades com meias-verdades, omissão, reportagem misturada com opinião, informação com propaganda; o problema é o apagamento das distinções numa grande equalização de tudo com o propósito de entreter, lucrar e controlar. Marcuse também identifica um nível mais profundo e (destrutivamente) decisivo deste mesmo problema, pois “o compromisso com a verdade sempre foi

<sup>642</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 199.

<sup>643</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 199.

<sup>644</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 199.

precário, cercado de qualificações fortes, suspenso, ou suprimido”<sup>645</sup>, mas a desvalorização da verdade tem um significado específico no contexto da ativação geral da agressividade. O valor da verdade estaria na “proteção e melhora da vida”, no papel de guia para os seres humanos nas lutas e conflitos com sua própria subjetividade, com a natureza e com a destrutividade. “Nesta função, a verdade é de fato uma questão dos instintos de vida sublimados, de Eros, da inteligência tornando-se responsável e autônoma, esforçando-se para libertar a vida da dependência de forças repressivas indomadas.” Se a verdade protege a vida e a liberdade, “sua desvalorização remove uma outra barreira efetiva contra a destruição”<sup>646</sup>.

A hipótese de Marcuse em “Agressividade nas sociedades industriais avançadas” sobre o *caráter agressivo e doente* da sociedade instituída como ‘normal’ conclui-se com a compreensão de uma das características mais explícitas e onipresentes das sociedades doentes (tecnocapitalistas) – a *repetição permanente* – como absorção da própria *pulsão de morte* enquanto lógica basal e dominante. Como já foi visto no capítulo anterior, a teoria crítica marcuseana recorre em diferentes textos ao referido conceito freudiano e à constatação da sua prevalência contemporânea em detrimento de uma vida boa e cada vez melhor *para todos*; a conclusão do argumento do artigo sobre a agressividade volta-se especificamente para a pulsão de morte enquanto ‘compulsão à repetição’, associada na teoria freudiana ao “esforço por um estado de completa inércia, ausência de tensão, retorno ao útero”<sup>647</sup>, um desejo de cessação da dor pela aniquilação da vida. “Hitler conhecia bem a função extrema da repetição: a maior mentira, repetida suficientemente, será implementada e aceita como verdade.”<sup>648</sup>

Marcuse pontua que a *repetição constante* de ideias, clichês, slogans, ratificadores da mesma ideologia opressora e agressiva, pode “destruir a autonomia mental, a liberdade de pensamento, a responsabilidade, conduzindo à inércia, à submissão e à rejeição de mudanças”. A sociedade (doente) estabelecida,

<sup>645</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 200.

<sup>646</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 201.

<sup>647</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 201.

<sup>648</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 201.

considerada ontologicamente boa, “torna-se o grande útero para seus cidadãos”, entretanto, isto se trata de uma sublimação não-satisfatória, uma fantasia construída para aliviar (compensatoriamente) o sofrimento causado pelos reconhecimento e reflexão sobre o arranjo atual do mundo unidimensional, suas linhas de força e poder, suas respectivas restrições e imposições, e sobre a intensificação das tendências inviabilizadoras da libertação e da transformação qualitativa; “portanto, pode ser uma agressão efetiva contra as funções críticas e socialmente perturbadoras da mente”<sup>649</sup>. A hipótese sobre o caráter desastroso (desde o psiquismo profundo até a lógica social geral) da agressividade nas sociedades tecnologizadas atuais não apenas admite que boa parte dessa agressividade é direcionada para destruições socialmente úteis, mas também parte desta constatação para localizar uma provável fonte da energia destrutiva, produzida em excesso e em escalas sobre-humanas, criando padrões repetitivos tendencialmente totalitários, a ponto de reverberar, tanto na ‘estrutura’ da sociedade quanto no condicionamento psíquico, deformada em autodestruição acelerada, em aniquilação crua da vida, ou seja, “uma tendência *suicida* em escala verdadeiramente social”, dando à voracidade das forças hegemônicas de eficiência e desempenho “uma base firme na estrutura instintual dos indivíduos”.

Acompanhado e compreendido o argumento sobre o caráter doentio das sociedades afluentes e sua respectiva normalização da doença como padrão adequado às exigências de produtividade e eficiência superimpostas aos indivíduos, pulsionalmente colonizados (condicionados) para a destruição e, em última análise, para o suicídio (de si, da espécie, do mundo), passaremos agora para a reconstituição da crítica da tolerância elaborada por Marcuse. Esta crítica é importante para a construção da presente tese porque expõe o caráter ideológico do significado de tolerância hegemonicamente introjetado e, ao propor uma outra forma de compreendê-la, possibilita-nos aprofundar a caracterização daquilo que nosso filósofo denomina oposição radical, assim como de seus fundamentos, valores e propósitos.

---

<sup>649</sup> MARCUSE. “Aggressiveness in Advanced Industrial Societies”, in *Negations*, p. 202.

### 3.3. Tolerância abstrata (repressiva)

Marcuse desenvolve o conceito de *tolerância repressiva* em um texto homônimo, de 1965, publicado no livro *Crítica da Tolerância Pura*<sup>650</sup>, um volume composto por três ensaios: “Beyond Tolerance”, de Robert Paul Wolff, “Tolerance and the Scientific Outlook”, de Barrington Moore Jr, e o já mencionado “Repressive Tolerance”. A proposta dos autores<sup>651</sup> é ampliar a ideia<sup>652</sup> evidenciada na frase (da *Crítica da Razão Pura*): “o ‘eu penso’ expressa o ato de determinar a minha existência”; isto é, aplicar esta noção kantiana referente ao sujeito transcendental também ao sujeito *empírico*, para repensar a tolerância e “seu lugar no clima político prevalente”. Apesar de manterem algumas divergências entre si nos ensaios, coletivamente afirmam na apresentação do livro:

Por outro lado, partindo de lugares muito diferentes, por rotas muito diferentes, chegamos quase ao mesmo destino. Para cada um de nós, a teoria e a prática prevalentes da tolerância mostraram-se, sob nosso exame, como máscaras de hipocrisia, em variados níveis, para esconder realidades políticas terríveis. O tom de indignação sobe de ensaio em ensaio. Talvez em vão, esperamos que os leitores sigam os passos da argumentação que produziu este resultado. Afinal de contas, há um senso de revolta (*outrage*) que emerge tanto da cabeça quanto do coração.<sup>653</sup>

Interessa-nos neste capítulo, que procura compreender os mecanismos de agressão normalizados na sociedade unidimensional (capitalista, tecnocientífica) e o tipo de violência ou de movimentos necessários à oposição radical para romper com a lógica da destruição, a abordagem marcuseana sobre a tolerância, que anuncia já no primeiro parágrafo: “A conclusão alcançada é de que a realização do objetivo da tolerância demandaria intolerância para com as políticas, atitudes e opiniões prevalentes e a extensão da tolerância com políticas, atitudes e opiniões

<sup>650</sup> WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington; MARCUSE, Herbert. *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965.

<sup>651</sup> Cada um dos três parte de perspectivas e referenciais teóricos distintos: um filósofo analítico especialista em Kant (Wolff), um sociólogo empirista (Moore), e um filósofo ‘frankfurtiano’ especialista em Hegel (Marcuse). Na apresentação do livro, os autores consideram que a própria empreitada de realizar um livro composto por abordagens tão diferentes já é um tributo à tolerância.

<sup>652</sup> Marcuse fará um movimento análogo com relação ao conceito de imperativo categórico, no texto “Freedom and the Historical Imperative”, de 1969, o qual será trabalhado no próximo capítulo desta tese.

<sup>653</sup> WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington; MARCUSE, Herbert. *A Critique of Pure Tolerance*, p. viii.

que são prescritas ou suprimidas”<sup>654</sup>. Marcuse afirma ser “tarefa e dever do intelectual recordar e preservar possibilidades históricas que parecem ter-se tornado possibilidades utópicas”, e “quebrar a concretude da opressão para abrir o espaço mental em que esta sociedade pode ser reconhecida como o que é e faz”<sup>655</sup>. Para tanto, parte do fato de que práticas, condições e comportamentos amplamente normalizados impedem, se não destroem, as possibilidades de criarmos uma sociedade livre<sup>656</sup>, ou seja, a concepção corriqueira de tolerância serve à causa da opressão.

Marcuse pensa a tolerância como um fim em si mesma, caso signifique eliminação da violência e da supressão e proteção da vida (humana e não-humana<sup>657</sup>) contra a agressão e a crueldade; essa conjunção de eliminação (da violência) e proteção (da vida) seria pré-condição para a mudança qualitativa da sociedade, ainda em seu estágio pré-humano e não-livre<sup>658</sup>. No ensaio em questão, Marcuse enumera evidências de que as sociedades ditas avançadas (e a coordenação total que impõem ao funcionamento mundial) e seu mote ‘liberal’ de progresso não progrediram na direção da liberdade; pelo contrário, reforçam o controle e a dominação e nenhuma de suas práticas e ‘verdades’ inquestionáveis revela algum indício de que tal lógica será progressivamente abandonada. Isto pode ser constatado nas políticas de guerra, invasão e interferência; na corrida armamentista, que, apesar de décadas de discussões e tratados, continua inabalada e comprovada pelo volume vastíssimo de investimentos direcionados à indústria bélica<sup>659</sup>; na repressão implacável de movimentos subversivos e de países insurgentes, “métodos de pacificação em massacres neocoloniais”; na institucionalização do ecocídio como efeito colateral inevitável das necessidades ideológicas do produtivismo; nas atuais proliferação e aceitação, em nível mundial, de um ideário neofascista, de

<sup>654</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 81.

<sup>655</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, pp. 81-82.

<sup>656</sup> Como visto na primeira parte deste capítulo e nos capítulos anteriores.

<sup>657</sup> Marcuse refere-se especificamente aos animais em “Repressive Tolerance”.

<sup>658</sup> Cf. *Das Ende der Utopie* (1967).

<sup>659</sup> Inclusive com novos perigos e preocupações criados por novos tipos de armas, como, por exemplo, as ‘armas autônomas’ geridas por ‘inteligência artificial’, que começaram a ser pesquisadas e produzidas de modo mais consistente na década de 2010.

denegação da realidade, de apagamento da diferença entre verdade e mentira, de criação de ‘mundos paralelos’ ultra-individualistas, de extermínio de grupos considerados “impuros” e/ou “impróprios” (notadamente, pessoas pobres e racializadas, mas não somente).

Marcuse pontua que a ideia ‘original’ de tolerância, encampada pelos “liberais autênticos”, era *ativa*, era a defesa da participação das vozes dissidentes ou dissonantes em uma configuração política pretensamente democrática e livre, ainda que não os fosse realmente, assim se idealizava; pode-se dizer que era um movimento de *orientação inclusiva*. Diferentemente, na sociedade unidimensional, a tolerância passa a ser um estado *passivo*<sup>660</sup>, de *orientação padronizadora*, uma facilitadora da normalização da sociedade doente, em um *locus* político invertido: deixa de ser uma garantia da liberdade e passa a ser manutenção da submissão, um “comportamento compulsório em relação às políticas estabelecidas”<sup>661</sup>; é a introjeção naturalizada da lógica destrutiva dominante como única via existente, garantida em lei e perpetuada pelo Estado. Em *Eclipse da razão*, Horkheimer pensa essa submissão característica do indivíduo adequado como uma anulação de si frente à sua impotência para lidar com a realidade existente, provocada pela inversão dos impulsos opositivos em identificação; ou seja, não se trata de uma reconciliação racional com a civilização, mas sim uma aceitação irrestrita baseada na rejeição da diferença entre a civilização e o seu ideal, o que leva à assimilação da razão enquanto dominação. “O cinismo bem informado é apenas outro modo de conformismo. Essas pessoas voluntariamente abraçam ou forçam-se a aceitar o domínio do mais forte como norma eterna.” Normaliza-se, portanto, uma espécie de supressão da natureza, interna ou externa, pela identificação “com seus substitutos mais poderosos – a raça, a pátria, a camarilha e a tradição”, criando uma “realidade irresistível a qual se deve obedecer”<sup>662</sup>. É o que Marcuse vê como uma

<sup>660</sup> No ensaio sobre a tolerância, Marcuse também divide a tolerância repressiva, caracterizada primeiramente como passiva, em dois modos: passivo, de aceitação e resignação, e ativo, na definição do que é válido dentro da sociedade e na equalização de movimentos opostos.

<sup>661</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 82.

<sup>662</sup> HORKHEIMER. *Eclipse da razão*, SP: Ed. Unesp, 2015, p. 127.

Horkheimer reformula a mesma ideia em termos psicanalíticos: “pode-se dizer que o indivíduo submisso é aquele cujo inconsciente fixou-se no estágio da rebelião reprimida contra os seus pais reais. [...] O indivíduo que resiste permanece leal ao seu superego e, em certo sentido, à imagem de seu pai. Mas a resistência de um homem em relação ao mundo não pode ser simplesmente deduzida de seu conflito não resolvido com seus pais. Pelo contrário: só é capaz de resistência aquele que

espécie de permissividade conformista: a “tolerância com atitudes e ideias entranhadas e estabelecidas *mesmo quando seu efeito nocivo no homem e na natureza é evidente*”; a “tolerância oficial garantida tanto à Direita quanto à Esquerda, a movimentos de agressão e a movimentos de paz, ao partido do ódio, bem como ao da humanidade”<sup>663</sup>. Uma tolerância abstrata, ou ‘neutra’, privada de sentido histórico, que recusa escolher lados para, na verdade, proteger “a maquinaria de destruição já estabelecida”. São elementos que caracterizam um quase estado de dissociação entre os indivíduos e a política, como se já não houvesse mais espaço para disputas sobre as agências e prioridades dos governos, repetidos, sempre o mesmo para perpetuar o funcionamento hegemônico, introjetado como insuperável, como ‘o melhor possível’. Deste modo, é “o povo que tolera o governo, que em troca tolera a oposição dentro de limites determinados pelas autoridades constituídas”<sup>664</sup>.

A tolerância para com aquilo que é radicalmente mal aparece agora como boa porque serve à coesão do todo no caminho para a afluência ou mais afluência. A tolerância com a idiotização sistemática de crianças e adultos pela publicidade e pela propaganda, a liberação da destrutividade na agressividade do trânsito, o recrutamento e o treinamento militar, a tolerância impotente e benevolente para com a enganação explícita (*outright deception*) do comércio, o desperdício e a obsolescência programada, não são distorções nem aberrações, são a essência de um sistema que utiliza a tolerância como meio de perpetuar a luta pela existência e suprimir as alternativas.<sup>665</sup>

A problematização da sociedade enquanto doente e do indivíduo adequado à doença (para viabilizar-se como ‘normal’) comparece também no ensaio sobre a tolerância, a qual funcionaria como o mecanismo de aceitação irrestrita da idiotização generalizada, da hostilização dos espaços de convivência urbana, da comercialização e da monetização de todas as instâncias da vida, da obsolescência programada, da devastação ecológica – em escalas catastróficas – que põe em risco cada vez maior e mais iminente tudo aquilo que até hoje conhecemos e nomeamos

---

transcendeu esse conflito. A real razão de sua atitude é sua compreensão de que a realidade é ‘falsa’, uma compreensão a que ele chega comparando seus pais com os ideais que eles pretendem representar.”

<sup>663</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 85.

<sup>664</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 83.

<sup>665</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 83.

como planeta Terra e como civilização humana. Essa tolerância *repressiva*, promotora da dissociação entre indivíduos e política, compõe com a dessublimação compulsiva de necessidades inventadas o jogo permanente onde, quase que por inércia, o irracional aparece como racional e desejável. Marcuse parte da noção dialética de que “é o todo que determina a verdade”, não como instância superior ou prioritária, mas por ser, digamos, o conjunto de todas as possibilidades (condicionais e relacionais) condizentes com determinado sistema, para dizer que, dentro de uma sociedade repressiva, até práticas e movimentos considerados progressistas podem colaborar com o fortalecimento da repressão, na medida em que incorporam as regras que configuram tal sociedade como repressiva. Exemplificando: o direito ao voto (em pleitos onde apenas existem opções subservientes às regras espoliativas estabelecidas), ou protestos (autorizados porquanto submetidos a formatos ditos pacíficos e, geralmente, inócuos), apesar de parecerem garantias democráticas, sob a administração total, apenas servem “para fortalecer essa administração atestando a existência de liberdades democráticas que, na realidade, mudaram seu conteúdo e perderam a efetividade”<sup>666</sup>. Concomitantemente, completando o sentido dialético, essas práticas e movimentos tidos como espaço para a liberdade, que acabam por validar a continuação da lógica mais-repressiva, são indispensáveis para possibilitar a oposição e a superação da mesma, caso estejam orientados para a transcendência das limitações, frequentemente autoimpostas, ainda observadas. A tolerância somente é, de fato, uma condição da liberdade quando não está condicionada pelos interesses já dominantes; uma *tolerância libertadora* seria intolerante com os “protagonistas do *status quo* repressivo”.

A tolerância da liberdade de expressão é o meio de aprimoramento, de progresso na libertação, não porque não há verdade objetiva e o aprimoramento precisa necessariamente ser um compromisso entre uma variedade de opiniões, mas sim porque há uma verdade objetiva que pode ser descoberta, apurada apenas com o aprendizado e a compreensão do que é e do que pode e deve ser feito pelo bem do aprimoramento da sorte da humanidade. Esse “dever” comum e histórico não é imediatamente evidente, à mão: ele deve ser descoberto “cortando” (“*cutting through*”), “dividindo” (“*splitting*”), “partindo em pedaços” (“*breaking asunder*”, *dis-cutio*) o

---

<sup>666</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 84.



material dado – separando certo e errado, bom e mau, correto e incorreto.<sup>667</sup>

Para Marcuse, é impossível haver liberdade enquanto tolerarmos indiscriminadamente instituições que condicionam os indivíduos para a escravidão sob uma estrutura de funcionamento autônomo eficiente. A tolerância indiscriminada com as práticas de opressão e exploração blinda a sociedade administrada contra o discernimento do que é certo ou errado, protege palavras falsas e ações nocivas, direciona impulsos agressivos contra o dissenso e a diferença e, no limite, sob a ideia de “democracia” industrial civilizada (plutocrática), impõe a tirania do sistema de produção tanatófilo e a apatia ao indivíduo conformado. Como escreveu Walter Benjamin, na décima primeira de suas *Teses sobre o conceito de História*, “nada foi mais corruptor para a classe operária alemã que a opinião de que ela nadava com a corrente”<sup>668</sup>. Marcuse ressalta que o valor da liberdade de expressão está na possibilidade de, em meio à multiplicidade livre da isegoria, encontrar-se a verdade latente de cada momento histórico, o discernimento entre o que deve e o que não deve ser feito, o que serve à vida e o que serve à morte; e não – como é comum acreditar em meio à cacofonia contemporânea – porque não há verdade objetiva e tudo vale indiscriminadamente. O *telos da tolerância* seria, deste modo, a *verdade*, e não a liberação equalizada aparentemente neutra; e sua importância está em permitir que a verdade apareça, que as contradições da sociedade e dos indivíduos sejam elaboradas racionalmente e discutidas no espaço público para que se ponham em obra as transformações necessárias contra a lógica hegemônica da espoliação, da destruição e da morte. A ideia de tolerância existe para proteger os hereges, os perseguidos pelo poder constituído, os contrários à repressão excessiva (mais-repressão) e à repetição compulsória de ciclos de degradação da vida, da humanidade, da natureza.

<sup>667</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, pp. 89-90.

<sup>668</sup> BENJAMIN, W. “Sobre o conceito da História”, in *Obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*, p. 227.

Também na décima primeira tese, Benjamin lembra o Programa de Gotha, o qual definia o trabalho como “a fonte de toda riqueza e de toda civilização”, contestado por Marx em réplica afirmando “que o homem que não possui outra propriedade que a sua força de trabalho está condenado a ser ‘o escravo de outros homens, que se tornaram... proprietários’”.

Assim como fez com a demonstração da torção no sentido de sujeito racional moderno, que, originalmente, era o impulso para a autonomia e a liberdade e, sob o tecnocapitalismo, tornou-se sinônimo de heteronomia e submissão a um funcionamento calculável, ratificando o caráter histórico da existência humana, ou seja, o movimento dialético de afirmação e negação que transforma necessariamente o sentido de ideias e ações, promovendo mudanças na sociedade e nos indivíduos e, portanto, exigindo a compreensão dentro de cada momento histórico, Marcuse faz com a ideia de tolerância. Ele vai ao pensamento de John Stuart Mill, à sua concepção liberal de tolerância, para mostrar como a repetição de uma ideia sem a devida atualização inverte seus propósitos e resultados. Na reconstituição feita por nosso filósofo, o sólido estabelecimento da sociedade liberal na Inglaterra e nos Estados Unidos, além de garantir a tolerância até aos mais radicais inimigos da sociedade (porquanto a expressão de ideias não passasse a atos não discutidos e não acordados), tinha como condição precípua ser aplicável apenas àqueles “na maturidade de suas faculdades”. Nas palavras de Stuart Mill: “Liberdade, como princípio, não é aplicável a nenhum estado de coisas anterior à época em que a humanidade tornou-se capaz de aprimorar-se pela discussão livre e igual.”<sup>669</sup> Stuart Mill considera o despotismo legítimo e necessário antes de tal estado maduro, na medida em que conduz a sociedade ao encerramento do barbarismo.

As palavras frequentemente citadas de Mill têm uma implicação menos familiar da qual depende seu sentido: a conexão interna entre liberdade e verdade. Há um sentido em que a verdade é o fim da liberdade, e a liberdade precisa ser definida pela e confinada à verdade.<sup>670</sup>

Marcuse explica que “a liberdade é autodeterminação, autonomia”, quase uma tautologia, “mas uma tautologia resultante de toda uma série de juízos sintéticos”, que “estipula a habilidade de determinar a própria vida de alguém”, ou seja, “ser capaz de determinar o que fazer e o que não fazer, o que sofrer e o que não”. Esta definição diz respeito ao conceito universal de ser humano, e não aos indivíduos concretamente existentes com suas particularidades; a materialização desta liberdade nos indivíduos reais não exigiria acordo e comprometimento dentre

<sup>669</sup> STUART MILL *apud* MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 86.

<sup>670</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 86.

interesses gerais e particulares na sociedade já estabelecida, mas sim a tarefa de *criar uma sociedade* “na qual o homem não é mais escravizado por instituições que viciam a autodeterminação desde o início”.

Em outras palavras, a liberdade ainda não foi criada, mesmo nas mais livres das sociedades existentes. E a direção na qual precisa ser buscada, e as mudanças culturais e institucionais que podem ajudar a atingir esse fim são, pelo menos na civilização desenvolvida, *compreensíveis*, isto quer dizer que podem ser identificadas e projetadas, com base na experiência, pela razão humana.<sup>671</sup>

Marcuse afirma (hegelianamente) que o caminho para a criação de uma sociedade verdadeiramente livre pode ser identificado apenas como negação, nunca como conformação ao positivo já existente, ou seja, a direção da liberdade diverge da empreitada para o aprimoramento dos mecanismos e da lógica atuais, pois estes constituem um sistema viabilizado necessariamente pela intensificação da mais-repressão, espoliativa e supressora de diferenças. O poder do negativo impulsiona o movimento dialético em direção à uma sociedade pacificada (livre), verdadeiramente positiva, modificando historicamente seus sentido e possibilidades enquanto horizonte, diferentemente do positivo já existente e definido, o qual, compreendidos seus vícios e deturpações, suas configurações constitutivas impeditivas da liberdade, *deve ser ultrapassado*. É exatamente essa consciência da incerteza, a compreensão de que o futuro (mais livre) somente é futuro enquanto indefinido e desconhecido (e não como repetição do presente), que exige a liberdade de pensamento e de expressão, e que pressupõe tolerância. Nesta etapa da argumentação, Marcuse avança no esclarecimento de sua posição: “entretanto, essa tolerância não pode ser indiscriminada e igual no que diz respeito aos seus conteúdos de expressão, nem em palavras, nem em ações”<sup>672</sup>, mais especificamente, ele é contra a permissão pública de opiniões e atos explicitamente contrários às possibilidades de libertação *de todos*.

Tal tolerância indiscriminada justifica-se em debates inofensivos, em conversas, em discussões acadêmicas; é indispensável na empreitada científica, nas religiões privadas. Mas a sociedade não pode ser indiscriminatória onde a pacificação da existência, onde as próprias liberdade e felicidade

<sup>671</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 87.

<sup>672</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 88.

estão em risco: aqui, certas coisas não podem ser ditas, certas ideias não podem ser expressas, certas políticas não podem ser propostas, certos comportamentos não podem ser permitidos sem fazer da tolerância um instrumento de continuação da servidão.<sup>673</sup>

Lembremos, primeiramente, que Marcuse, assim como Adorno, tendo ambos visto o nazismo surgir e dominar a Alemanha, de onde precisaram sair para escapar do holocausto, insistem numa crítica da sociedade abertamente preocupada com as possibilidades de qualquer tipo de repetição daquilo emblemático por Auschwitz, assim como com elementos característicos daquela época que foram absorvidos e normalizados pela sociedade totalmente administrada, hegemônica, da lógica tecnocientífica. O incômodo, quase automático, que, vivendo hoje, no século XXI, numa época de esvaziamento das noções de *responsabilidade* e de *consequências*, normalmente se sente frente à formulação restritiva feita por Marcuse, pode ser remetido ao paradoxo, de origem freudiana, abordado por Adorno em “Educação após Auschwitz”, a saber, “se a barbárie encontra-se no próprio princípio civilizatório, então pretender se opor a isso tem algo de desesperador”<sup>674</sup>. No caso específico da crítica marcuseana da *tolerância*, um dos problemas elaborados é a permissividade, enviesada e disfarçada de democracia liberal, com atos e posicionamentos que pioram a vida da maioria das pessoas – por exemplo: ao retirar recursos (materiais, pela pauperização) e direitos, de fato, diminuem a liberdade e a agência das pessoas. Desse modo, a tolerância abstrata é um mecanismo de opressão, uma *tolerância destrutiva*<sup>675</sup>; logo, seriam necessários *limites*<sup>676</sup> para propostas e atos de abrangência pública contrários ao processo de

---

<sup>673</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 88.

<sup>674</sup> ADORNO. “Educação após Auschwitz”, in *Educação e emancipação*, p. 130.

Seria possível estender a comparação entre os referidos ensaios de Marcuse e Adorno, ambos da mesma época, com suas perspectivas argumentativas distintas e algumas vezes discordantes, apesar de terem proximidades, como a análise crítica do autoritarismo fascista, a busca por brechas na subjetividade por onde se poderia despertar uma nova consciência, e a detecção de elementos patogênicos na tecnologia; contudo, optamos por avançar na compreensão do argumento de Marcuse sobre a tolerância.

<sup>675</sup> A expressão é de Baudelaire.

<sup>676</sup> Podemos pensar no caso recente do Brasil, onde, além de permitirmos reformas que anulam as conquistas históricas dos trabalhadores e liquidam os bens públicos, permitimos também que parlamentares façam apologia da tortura, do assassinato e do extermínio, permitimos que um deles se candidatasse à presidência sustentado nesse tipo de ideário, e, pelo voto, permitimos que se elegesse um governo neofascista.

pacificação da sociedade. Restrições imprescindíveis, não apenas pela impropriedade autoevidente, mas, também e sobretudo, pelas características da sociedade unidimensional, que introjeta heteronomia e amplia e repete compulsivamente a ideologia desumana da racionalidade tecnológica (sustentada pelo carisma irracional do ‘líder’) até que se torne uma verdade aceitável e desejável.

A tolerância universal torna-se questionável quando sua razão não mais prevalece, quando a tolerância é direcionada a indivíduos manipulados e doutrinados que repetem, como se fossem suas próprias, as opiniões de seus senhores, para quem heteronomia tornou-se autonomia.<sup>677</sup>

Marcuse observa que, na teoria de Stuart Mill, a tolerância universal é defendida levando-se em conta a avaliação histórica posterior, a qual corrigiria progressivamente os erros; não obstante, “a história corrige seus erros – tarde demais”, “a correção não ajuda as vítimas nem absolve seus executores”<sup>678</sup>. A constatação de que a intolerância, ao longo da história, prolongou a escravidão, a tortura e o massacre de povos inteiros, não pode ser tomada como justificativa para a tolerância geral, abstrata e pretensamente neutra, a tolerância “pura”. Marcuse problematiza condições históricas onde esse tipo de tolerância multiplica as vítimas e impede a libertação e a mudança social qualitativa; e adverte que sua reflexão diz respeito a ações públicas, nos mais variados espectros, que afetam a sociedade como um todo e transcendem a dimensão privada. O foco da discussão proposta diverge do habitual, direcionado às minorias, aos revolucionários, aos subversivos, em suma, àqueles que recusam os modos de produção e de subjetivação hegemônicos; sua problematização dirige-se à tolerância concedida aos poderes estabelecidos, à opinião pública (massificada e subjugada), ao funcionamento padronizado – referindo-se às democracias (neo)liberais ocidentais, ou seja, aos países onde a liberdade consta, ao menos formalmente, como condição pétrea; pois, sob regimes autoritários, “o povo não tolera – ele sofre as políticas estabelecidas”<sup>679</sup>.

<sup>677</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 90.

<sup>678</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 91.

<sup>679</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 92.

Compreendidos os argumentos preparatórios, tem-se a ideia central do ensaio sobre a tolerância repressiva: considerando-se a sociedade democrática atual (tecnocapitalista), e toda a estrutura que a sustenta e viabiliza, *a possibilidade da liberdade material (não meramente formal) exige uma crítica da tolerância direcionada às diversas expressões dos mecanismos hegemônicos de dominação e controle.*

### 3.4. Democracia (neo)liberal como fantasia neofascista

Marcuse mostra falsos pressupostos, tidos como garantidos e concretizados, que a existência na e da sociedade unidimensional produz e mantém, um deles é a assunção de que esta sociedade é livre, “e que qualquer aprimoramento, até mesmo uma mudança na estrutura e nos valores sociais, acontecerá no curso normal dos eventos, preparado, definido e testado em discussão livre e igual, no mercado aberto de ideias e bens”<sup>680</sup>. Como já vimos, esta sociedade *não é livre*, pelo contrário, é fundamentalmente um sistema de *dominação e controle*; logo, a tolerância “pura” não existe. A ideia de que as democracias ocidentais constituídas promovem e garantem a livre expressão de todos, ainda que via representantes eleitos, ou seja, “toleram” universalmente todas as posições e demandas da sociedade para que sejam discutidas e acordadas coletivamente em nome do progresso civilizacional e da liberdade do sujeito racional, não é nem ao menos uma ideia reguladora, pois a lógica tecnológica naturalizada<sup>681</sup> não se orienta para ela. Essa ideia é, na verdade, uma fantasia que retira do imaginário da maioria absoluta das pessoas as possibilidades reais, a utopia concreta de uma sociedade verdadeiramente livre, qualitativamente transformada, organizada para a satisfação das necessidades *reais* de todos; onde o lucro, o acúmulo e a competição não mais sejam o propósito e a justificativa de todas as ações, relações e proposições (reconhecidas como racionais). O chamado espaço público das democracias (neo)liberais, antes mesmo de ser aberto, já impõe restrições e regras enviesadas perpetuadoras do funcionamento vigente e refratárias à oposição radical. “Aqueles que se põem contra o sistema estabelecido estão *a priori* em desvantagem, a qual não é removida

<sup>680</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 92.

<sup>681</sup> Cf. capítulo 1.

pela tolerância às suas ideias, discursos e jornais.”<sup>682</sup> São desvantagens já postas pela imensa disparidade entre os poucos focos de oposição revolucionária e a composição das forças dominantes, do mercado financeiro, do agronegócio monocultor<sup>683</sup>, das empreiteiras, das mineradoras, de todo o aparato da administração total, da coordenação mental e tecnológica, incluída também a capilaridade da indústria cultural nas suas múltiplas formas de invasão e condicionamento dos indivíduos, de mobilização dos desejos, e de repetição ininterrupta da ideologia do consumo, do narcisismo perverso, da competição individualista.

Além disso, em debates sem fim arrastados por toda a mídia, a opinião estúpida é tratada com o mesmo respeito daquele para com a inteligente, o desinformado pode falar tanto quanto o informado, e a propaganda mistura-se com a educação, a verdade com a falsidade. Essa pura tolerância com o sentido e o sem sentido é justificada pelo argumento democrático de que ninguém, grupo ou indivíduo, tem a posse da verdade nem a capacidade de definir o certo e o errado, o bom e o mau. Portanto, todas as opiniões devem ser submetidas ao “povo” para sua deliberação e escolha.<sup>684</sup>

A observação acima poderia ter sido feita hoje, em 2022, mas Marcuse, na década de 1960, quando existia apenas televisão, cinema e rádio, já identificava práticas e tendências que vêm intensificando-se e fortalecendo-se, de acordo com a recursividade da lógica que a produz, onde a relevância é destruída pela equalização

<sup>682</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 92.

<sup>683</sup> Sobre os problemas da monocultura: UEKÖTTER, F. “What can history teach us about monocultures and food security in the 21st century?”, <https://www.birmingham.ac.uk/research/quest/preserving-and-creating-culture/a-global-history-of-monoculture.aspx> (2022)

O nome *Plantationocene*, como alternativa a *Anthropocene*, foi cunhado coletivamente, em 2014, pelos participantes de uma conversa registrada para a revista *Ethnos*. O conceito de *Plantationocene* explicita “a transformação devastadora de diversos tipos de fazendas, pastos e florestas ‘humanamente cuidados’ (*human-tended*) em monoculturas (*plantations*) extrativistas e isoladas, movidas a trabalho escravo e outras formas de trabalho espoliado, alienado e frequentemente transportado espacialmente”. Cf. HARAWAY, Donna. “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, [https://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/key\\_docs/environmental\\_humanities-2015-haraway-159-65.pdf](https://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/key_docs/environmental_humanities-2015-haraway-159-65.pdf) (2015)

Ver também: MITMAN, G. “Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing”, <https://edgeeffects.net/haraway-tsing-plantationocene/> (2019)

Mais sobre Plantationocene: <https://edgeeffects.net/plantationocene-series-plantation-worlds/> (2019-2021)

<sup>684</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 94.

Um exemplo é o recente caso da convocação de consulta popular para decidir sobre a vacinação de crianças, ocorrida sob a pandemia de covid-19, no Brasil.

abstrata, onde a pesquisa e a crítica científicas são pareadas com crenças estapafúrdias. Sob rótulos improcedentes de democracia, liberdade e tolerância, a própria noção de *sentido*, a possibilidade de uma realidade comum (tecida na linguagem) para o abrigo de todos e a potencialização da vida, tem sido rapidamente apagada. Submersos em uma catadupa de inovações redundantes e desnorteadoras, os indivíduos andam com um aparelho (quase protético) conectado à rede global de computadores (internet) com acesso a teias entremeadas e incessantes de comunicação e fluxo de informações e dados, com canais abertos para expressar e receber qualquer tipo de conteúdo. Grande parte da vida é transferida para ‘ambientes virtuais’ geridos e controlados por empresas privadas que desenvolvem algoritmos treinados (em aprimoramento permanente) para manipular afetos primários e mecanismos instintivos de recompensa, com o objetivo de reter cada um pelo maior tempo possível em sua tela particular, adestrando-nos para absorver como boa e desejável uma experiência de mundo mediada e direcionada tecnologicamente para gerar lucro. Nesse espaço virtual aditivo, por muitos ainda celebrado como livre, alimentamos delírios compensados por perversões, e vice-versa, em um ciclo aparentemente interminável e irreversível de destruição do planeta, da sociedade (enquanto abrigo e proteção), do psiquismo humano, e da esperança de que haja brecha para desencadear uma (desejável) verdadeira transformação qualitativa dos nossos modos de existência.

O argumento de Marcuse encontra seu ponto de inflexão na demonstração do esvaziamento do próprio *sentido* de democracia, fixado ideologicamente como uma crença, com fins práticos explicitamente antagônicos aos originais (petrificados enquanto fantasia). A “força libertadora da democracia”, em tese, deveria estar na viabilização – nas mais variadas instâncias e escalas – do dissenso efetivo, do confronto justo entre propostas *qualitativamente diferentes* para a existência humana (e não-humana); portanto, a justificativa da democracia deveria vir da garantia de um sistema progressivamente livre para empreender as transformações que materializem melhores condições de vida *para todos*, que proporcionem paz e alegria, que acabem com a privação de necessidades básicas (como casa, alimentação, saúde, educação), e, assim, talvez inaugurem uma *outra sociedade*, finalmente livre. É exatamente isto que é impedido e exterminado pela



coordenação geral contemporânea, de poderes político-econômicos concentrados e “integração dos opostos”.

Marcuse identifica o problema já na própria mobilização da linguagem administrada, repetidamente distorcida pela amputação semântica resultante do bloqueio do *dissenso efetivo* e da supressão de tudo aquilo que não confirma nem valida o *establishment* (excessiva e intensificadamente repressivo). “O sentido das palavras é rigidamente estabilizado. [...] As portas estão fechadas para o sentido das palavras e das ideias diferentes daquele estabelecido pela publicidade dos poderes vigentes, e verificado em suas práticas.”<sup>685</sup> Ao examinar o problema no nível da linguagem, Marcuse observa que toda enunciação é absorvida pela direção apriorística determinada pela racionalidade tecnológica e seus referentes processos de pensamento autovalidados. É o fechamento do universo do discurso promovido pela *linguagem orwelliana*, de “sentidos estabilizados”, rígidos, desprovidos de potencial crítico ou transformador, isto é, o confinamento da reflexão a um circuito no qual toda conclusão, necessariamente, ratifica os pressupostos de onde partiu, impedindo tanto a liberdade quanto a transformação *qualitativa*, que tem como condição de possibilidade a *negação do presente*, forçando um movimento de síntese e a subsequente continuação do processo em direção a “maiores unidades de vida”. Em *O homem unidimensional*, Marcuse elabora a diferença entre o *pensamento crítico*, dialético, exemplificado pela teoria marxiana, e o *pensamento operacional*, não-histórico, positivista, analítico-reducionista, incorporado como lógica total da sociedade administrada. O condicionamento instalado pelo *discurso funcional*, na compreensão do filósofo, serve como *veículo de coordenação e submissão* que “bloqueia o desenvolvimento conceitual”, assim como a abstração e a mediação, e “repele o reconhecimento dos fatores por trás dos fatos, e de seus conteúdos históricos”<sup>686</sup>.

Portanto, o processo de reflexão acaba onde começou: nas condições e relações já dadas. Autovalidante, o argumento da discussão repele a contradição porque a antítese é redefinida nos

<sup>685</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 96.

<sup>686</sup> “A mediação do passado com o presente descobre os fatores que fizeram os fatos, que determinaram o modo da vida, que estabeleceram os senhores e os servos; ela projeta os limites e as alternativas. Quando essa consciência crítica fala, ela fala “le langage de la connaissance” (Roland Barthes) que abre um universo fechado do discurso e sua estrutura petrificada.” (MARCUSE. “The Closing of the Universe of Discourse”, in *One-Dimensional Man*, p. 100.)

termos da tese. Por exemplo, tese: trabalhamos pela paz; antítese: preparamo-nos para a guerra (ou até: entramos em guerra); unificação dos opostos: preparamo-nos para a guerra *é* trabalhar pela paz.<sup>687</sup>

A citação acima é uma descrição clara e concisa do funcionamento da *linguagem orwelliana*. Marcuse expõe a ideologia da sociedade unidimensional ao mostrar como, por trás das democracias (neo)liberais, e sustentando-as, estão dogmas irracionais protegidos de qualquer negação ou problematização efetivas, pois são postos *a priori*, são impostos como condição de possibilidade do espaço “livre e democrático”, da “liberdade de expressão”, dos povos “prósperos” e seu Estado de Direito. Entretanto, essa pretensa liberdade e sua respectiva tolerância geral – compondo um cenário de paz (e ordem) – são indissociáveis do investimento e da mobilização para a guerra, e de sua manutenção – contra alvos internos e externos. Internamente, a democracia (neo)liberal é uma configuração de poder, um modo de produzir riqueza, mobilizadora da guerra nas formas de repressão policial, encarceramento, e extermínio de grupos marginalizados. Externamente, os países atestam e mensuram poder por sua capacidade bélica<sup>688</sup>, que serve tanto como mecanismo intimidatório, quanto como arsenal para invasões, desestabilizações e suprimimento de grupos alinhados com os interesses do império global (neo)liberal; interferindo na ‘soberania nacional’ de outros países e, conseqüentemente, na liberdade de seus cidadãos. Nas duas modalidades dessa guerra, a paz e a vida de muitos são suprimidas sob a justificativa da manutenção da lógica geral capitalista e da ordem do mundo na forma mercadoria, onde as trocas são supostamente racionais e “não-violentas” e, segundo tal raciocínio, “pacíficas”. Esse constructo da necessidade permanente da guerra, com alvos externos e internos, faz parte do ideário básico dos regimes nazifascistas, como, por exemplo, na teoria política de Carl Schmitt, organizada sob a distinção amigo-inimigo<sup>689</sup>. Marcuse classifica as

<sup>687</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 96.

<sup>688</sup> Vide o Conselho de Segurança da ONU, seu único órgão com dentes, fundado em 1946, formado pelos cinco países tidos como *vencedores da Segunda Guerra* (e detentores de armamento atômico): Estados Unidos, Rússia, China, Reino Unido e França, com poder de veto, e mais dez países rotativos (decisoriamente irrelevantes). É curioso notar que o texto da *Carta das Nações Unidas*, capítulo 5, artigo 23, 1º parágrafo, define como atribuição do CS a “manutenção da paz e da segurança internacionais”; mesmo que às custas do franqueamento da guerra.

<sup>689</sup> “Temos aqui, entretanto, uma reivindicação mais profunda, uma reivindicação de que o político define o que é ser humano no mundo moderno, e aquele que diminísse o político, diminuiria a humanidade. Schmitt expressa essa ideia com a distinção amigo-inimigo. O importante nessa distinção não é tanto a qualidade de “quem está do meu lado”, mas a afirmação de que apenas dentro

democracias liberais dos países afluentes, especialmente os Estados Unidos, como *neofascistas* desde logo após a Segunda Guerra (em manuscrito<sup>690</sup> intitulado “33 Teses”, datado de 1947, no qual já antecipa ideias desenvolvidas em *O homem unidimensional*, como a estabilização do capitalismo e a burocratização do socialismo soviético, a integração do proletariado, a dizimação da esquerda revolucionária); tais regimes, apesar de se declararem fundados na liberdade, seriam a versão atualizada e aprimorada da tecnocracia fascista. No manuscrito, ele afirma que o capital criou um aparato terrorista superpotente, de alcance global, que destruiu a viabilidade e a efetividade da luta tradicional do proletariado, tornado manso e impotente.

Evidentemente, Marcuse considera a imparcialidade e a equidade imprescindíveis para o processo democrático; o que sua análise revela é a impropriedade com a qual essas noções (imparcialidade, equidade, democracia) são evocadas para validar o capitalismo avançado. As “democracias” contemporâneas estão submetidas à organização totalitária e, neste caso, a noção de objetividade exerce a função de “encorajar uma atitude mental que tende a obliterar a diferença entre verdadeiro e falso, informação e doutrinação, certo e errado”<sup>691</sup>. Definidos conforme a sintaxe orwelliana, semanticamente engessada, os debates entre opostos já estão decididos de antemão; não por algum grupo, Estado ou ditador, com interesses espúrios que maculam a ordem racional, mas sim pelo “curso normal dos acontecimentos”, isto é, “o curso dos acontecimentos *administrados*”, e pela mentalidade geral talhada neste e para este “normal”. Os opostos são *neutralizados* de acordo com a estrutura existente, ou seja, são tornados irrelevantes e inócuos para o sistema estabelecido, que reconfigura a própria noção de neutralidade sob os ditames de seu *viés de confirmação* encaixado perfeitamente à mentalidade geral (agressiva e submissa) do indivíduo *adequado* à sociedade *doente*.

---

dessa distinção levanta-se a questão da vontade de assumir a responsabilidade por *nossas próprias* vidas.” “O aspecto importante para a tese de Schmitt é que nós (um ‘nós’) apenas teremos clareza sobre o que “nós” somos, e o que é ‘racional’ para ‘nós’ fazermos, enfrentando a distinção amigo-inimigo.” STRONG, Tracy B. “Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt”, in SCHMITT, C. *The Concept of the Political*, The University of Chicago Press, 2007, pp. xv e xxi.

<sup>690</sup> O manuscrito em questão foi encontrado no arquivo Max Horkheimer. Ainda em forma de esboço, marcado como a primeira parte de um estudo maior, consta de 33 teses sobre a situação do mundo contemporâneo.

<sup>691</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 97.

A tolerância expressa em tal imparcialidade serve para minimizar ou até absolver a intolerância e a supressão prevalentes. Se a objetividade tem alguma relação com a verdade, e se a verdade é mais do que questão de lógica e ciência, então esse tipo de objetividade é falso, e esse tipo de tolerância é desumano. E, se é necessário quebrar o universo do sentido estabelecido (e a prática incluída neste universo) para possibilitar ao homem a descoberta daquilo que é verdadeiro ou falso, essa imparcialidade enganadora teria de ser abandonada.<sup>692</sup>

O raciocínio de Marcuse é claro: se a imparcialidade e a tolerância são definidas a partir dos critérios de um sistema intolerante e supressor, deformam-se necessariamente no seu contrário (sintaxe orwelliana). As pessoas não são tábulas rasas, “são doutrinadas pelas condições sob as quais vivem e pensam e às quais não transcendem”; deste modo, a autonomia e a habilidade de distinguir o verdadeiro e o falso dependem da ruptura com a doutrinação generalizada (e, portanto, não mais compreendida como doutrinação), o que apenas seria possível em oposição à tendência hegemônica, abrindo novamente o espaço para a crítica e a transformação qualitativa. Marcuse desloca-se da discussão entre autoritarismo e democracia tomados como conceitos abstratos, pois lhe parece óbvio que ditaduras são piores e não configuram alternativa considerável; contudo, recusa-se a aceitar o ‘menos pior’ como limite do possível. Materialmente, “a democracia é uma forma de governo na qual cabem diversos tipo de sociedade”<sup>693</sup>, inclusive sociedades que promovem repressão, violência e morte, dentro e fora de suas fronteiras. Tal custo – devastador desde o psiquismo individual até dimensões ecológicas planetárias – é normalizado como sacrifício necessário e, para tanto, a expressão de propostas radicalmente opostas é estrangulada e invisibilizada. “Certamente, não se espera que nenhum governo incentive a sua própria subversão”, este tipo de poder, em uma democracia, está no povo (sob tal governo), mais especificamente, na manifestação da *maioria* do povo. Aqui, chegamos ao cerne da inflexão na compreensão da tolerância promovida por Marcuse: quando o desenvolvimento de uma maioria subversiva é impedido pela repressão organizada e pela doutrinação, medidas *aparentemente* antidemocráticas (para a mentalidade geral condicionada) tornam-se necessárias, e incluiriam a intolerância para com a promoção da agressão, de armamentos, sexismo, racismo, discriminação religiosa, assim como para com o

<sup>692</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 98.

<sup>693</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 99.

impedimento da ampliação de direitos e serviços públicos (como saúde e educação); práticas essas ampla e intensificadamente normalizadas pela doutrina capitalista globalizada (sob seu nome atual: neoliberalismo) e absorvidas como razoáveis e racionais pela maioria adequada (à sociedade doente).

Além disso, a restauração da liberdade de pensamento pode necessitar de novas e rígidas restrições aos ensinamentos e práticas nas instituições educacionais, as quais, por seus próprios métodos e conceitos, servem para restringir a mente ao universo estabelecido do discurso e do comportamento – deste modo, impedindo a priori uma avaliação racional das alternativas. E, na medida em que a liberdade de pensamento envolve a luta contra a desumanidade, a restauração de tal liberdade implicaria também a intolerância para com a pesquisa científica interessada em “impedimentos” mortais, em resistência humana anormal sob condições desumanas, etc.<sup>694</sup>

Demonstrada a imprescindibilidade da interrupção de práticas e ensinamentos perpetuadores da subjogação humana, Marcuse discute o critério para decidir o que é libertador e o que é repressivo, o que é humano e o que é desumano; já adiantando que não é uma decisão sobre valores preferenciais, mas sim de um critério verdadeiramente racional (de acordo com a noção<sup>695</sup> de que “a função da razão é promover a arte da vida”).

Em tese, as alterações necessárias às práticas e aos conteúdos educacionais<sup>696</sup> poderiam ser realizadas pelos próprios professores e estudantes, todavia, para concretizarem-se, há duas pré-condições básicas: primeiro, existir, dentre eles, uma maioria ativa e efetiva já consciente e oposta tanto à dominação naturalizada, quanto aos falsos pressupostos de sua lógica hegemônica; segundo, seria também preciso que professores e estudantes não sofressem pressões externas, majoritariamente de ordem econômico-financeira (desemprego, exclusão, retirada de financiamentos, etc), contrárias ao processo de libertação, ou seja, instituições de ensino (na figura das pessoas que as compõem) precisariam ser *realmente*

<sup>694</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, pp. 100-101.

<sup>695</sup> Trabalhada no capítulo 1.

<sup>696</sup> “[...] a esquerda não tem a seu dispor os vastos fundos, instalações e ‘conexões’ necessários para poder competir livremente. Uma situação similar existe no *establishment* educacional. A noção de que as faculdades e universidades são dominadas pela esquerda e que ‘o outro lado’ não é ouvido adequadamente é propaganda viciosa: o contrário é verdade.” (MARCUSE. “The True Nature of Tolerance”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse – volume 6*, p. 220.)

autônomas em suas práticas e seus conteúdos. Entretanto, as duas pré-condições são inexistentes e são fortemente dificultadas por dois círculos viciosos concêntricos: o maior é aquele da própria sociedade unidimensional, no qual os indivíduos são ideologicamente condicionados a perceber os mecanismos de ‘oferta e demanda’ repressivos como bons e desejáveis, agindo, de modo *aparentemente* voluntário e livre, conforme a eles e produzindo o reforço daquilo que efetivamente os aprisiona; o círculo de dentro é aquele da educação, no qual *os estudantes são educados por professores coniventes e subservientes ao estado vigente de opressão e espoliação* (por razões de ordens diversas, sendo a primeira delas a conformação à sociedade doente), logo, formam-se enquanto coniventes e subservientes e serão a próxima geração de professores que formarão novos estudantes, e assim continuamente. Este é um dos grandes impasses na equação entre educação e transformação social, a saber, a pergunta sobre quem educa os educadores; um problema tratado tanto por Marcuse, quanto por Adorno (por exemplo, no já mencionado ensaio “Educação após Auschwitz”).

Em *Contrarrevolução e revolta* (1972), Marcuse afirma:

Porquanto seja verdade que as pessoas precisam libertar a si mesmas de sua servidão, também é verdade que precisam primeiro libertar-se daquilo que delas foi feito na sociedade em que vivem. Esta libertação primária não pode ser “espontânea” porque tal espontaneidade apenas expressaria os valores e fins derivados do sistema estabelecido. Autolibertação é autoeducação, mas, enquanto tal, pressupõe educação por outros.<sup>697</sup>

A condição de possibilidade da libertação individual é a educação (ainda que não seja garantia), sempre inicialmente conduzida por outrem. O primeiro traço de obscuridade nessa ideia é a questão sobre como, dentro de uma sociedade totalitária, sob a pandifusão da heteronomia introjetada (como “autonomia”), alguém toma consciência da real situação para encampar a oposição radical contra a fantasia repressiva da democracia liberal, e, assim, colocar em movimento um processo educativo orientado para a liberdade, a solidariedade e a vida boa *para todos*. Podemos dizer que o mecanismo exato, causalmente explicado e destrinchado, desencadeador da tomada de consciência e, conseqüentemente, da

<sup>697</sup> MARCUSE. *Counterrevolution and Revolt*, pp. 46-47.

transformação interna de uma subjetividade (inicialmente construída para a submissão) é desconhecido; o salto qualitativo advindo de um processo progressivo não é programável nem planificável. Marcuse não tenta desvendar tal mecanismo, provavelmente porque este não existe em modo universal e resulta de fatores singulares (das mais diversas ordens) em cada pessoa; ele parte da ideia de que “aqueles que são educados têm o dever de usar o seu conhecimento para ajudar homens e mulheres a realizar e fruir suas capacidades verdadeiramente humanas”<sup>698</sup>. O educador nunca poder ser “neutro”, “imparcial”, “objetivo”, pois, quando assim se pretende, está colaborando ativamente para a manutenção do sistema tecnocapitalista (classificando como neutra a forma da dominação e da espoliação estabelecida), além de revelar involuntariamente sua condição de pseudoeducador, considerando-se que alguém dominado pela falsa consciência não foi realmente educado, foi adestrado, e promove a perpetuação do adestramento de pessoas. Toda educação, enquanto formação, tem efeitos e consequências políticos; mesmo quando imbuída de “neutralidade”, pois o adestramento de indivíduos conformados e submissos à sociedade doente é um dos mecanismos de dominação e controle. A verdadeira educação<sup>699</sup> seria *educação política para a transformação social qualitativa*; uma educação que ensine os estudantes a pensar e a compreender a realidade fora do condicionamento hegemônico; que neles desperte o desejo pela liberdade, pela pacificação da existência, pela construção de uma sociedade mais justa e menos agressiva; e que estimule as potencialidades de cada um para engajar-se na tarefa da oposição radical. O educador deve “traduzir o protesto espontâneo

---

<sup>698</sup> MARCUSE. *Counterrevolution and Revolt*, p. 47.

<sup>699</sup> Em “On the University”, Edward Saïd reflete sobre liberdade acadêmica e discute o tipo de universidade que temos, sua relação com a sociedade e a necessária separação do funcionamento e do escrutínio daquela por esta, na medida em que deve abrigar não apenas pluralidade de vozes, mas diferentes compreensões de mundo, para realizar plenamente seu sentido na mesma sociedade (que equaliza e restringe). A universidade é lugar de “mútuo reconhecimento” e “interação criativa”. “Minha constatação, como disse, é que um preço muito alto tem sido pago onde paixões políticas ou religiosas, e uma ideologia da conformidade, têm permissão para dominar, e talvez até engolir, as instituições civis, como a universidade.” “Fazer isso com dedicação e amor, assim como uma compreensão realista do terreno, é, acredito, a mais alta liberdade acadêmica, na medida em que uma das suas características principais é a possibilidade de deixar a autoridade e o dogma para o sultão. Liberdade acadêmica é risco e perigo. Significa permitir-se alguns anos nos quais as convenções da sociedade são suspensas, para que a busca pelo conhecimento possa mover-se pelo próprio amor ao conhecimento. Ser um membro vitalício do mundo acadêmico, como vocês recém-formados e seus professores são, é, portanto, entrar em uma busca incessante por princípios e conhecimento, libertação, e, finalmente, justiça.” (in *Exilium - Revista de estudos da contemporaneidade*, No. 1, 2020, pp. 23-33.)

em ação organizada, a qual tem a chance de desenvolver e transcender necessidades e aspirações imediatas para a transformação radical da sociedade”, isto é, transformar a espontaneidade imediata em espontaneidade organizada<sup>700</sup>.

A retração sistemática da tolerância a opiniões e movimentos regressivos e repressivos apenas pode ser vislumbrada como resultado de uma pressão em larga escala, a qual equivaleria a um levante. Em outras palavras, pressuporia aquilo ainda a ser realizado: a reversão da tendência.<sup>701</sup>

No ensaio sobre a tolerância repressiva, Marcuse mantém a compreensão elaborada em *O homem unidimensional* segundo a qual o mundo contemporâneo não apenas aprofunda as tendências destrutivas de seu funcionamento, como também introjeta nos indivíduos a fantasia de que são ‘o melhor possível’ a ser feito. Se, a partir da consideração da tendência geral, buscarmos apenas uma contratendência de mesma escala como negação determinada, como *locus* da oposição radical, cairemos num vazio abissal; a realidade hegemônica impede a priori a sua existência, fato que está no núcleo da própria unidimensionalização. Marcuse encontra algum ‘fio de esperança’ (ou de vida), enquanto estágio de preparação do terreno, nos movimentos de resistência em ocasiões particulares, nos boicotes, na recusa em aderir ao funcionamento (destrutivo) em grupos locais e pequenos; contudo, são iniciativas que não chegam realmente a impactar os danos causados pelos negócios e pela publicidade (exigidos pelo real na forma mercadoria), tampouco chegam a enfraquecer a ideologia da falsa tolerância e do livre empreendimento. Segundo sua argumentação, práticas como a obsolescência programada, o conluio entre sindicatos e empresas (ou qualquer outra forma de acomodação entre vilipendiados e vilipendiadores), a propaganda enganosa, não são meramente impostas pelas instâncias detentoras do poder, são, na verdade, *toleradas* pelos indivíduos engolfados por sua função de *consumidor*, contentes (ou, ao menos, entretidos) com as compensações secundárias que este papel lhes traz.

<sup>700</sup> “A espontaneidade não contradiz a autoridade: na medida em que a prática revolucionária é a explosão de *necessidades vitais* (as quais, como vimos, não têm de ser necessidades para as necessidades materiais da vida), está enraizada na espontaneidade – mas essa espontaneidade pode ser *enganadora*: pode ser o resultado da introjeção de necessidades sociais requeridas pela ordem estabelecida e contra a libertação do ser humano. É o que acontece hoje em dia, numa extensão nunca vista. A doutrinação e o gerenciamento intensivos do povo exigem contraeducação e organização intensivas.” MARCUSE. *Counterrevolution and Revolt*, p. 47.

<sup>701</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 101.



Entretanto, seria ridículo falar de uma possível retirada da tolerância para com essas práticas e as ideologias por aquelas promovidas. Pois pertencem à base na qual a sociedade repressiva afluenta instala-se e reproduz a si mesma e às suas defesas vitais – removê-las seria a revolução total tão efetivamente repelida por esta sociedade.<sup>702</sup>

A situação que Marcuse descreve é a seguinte: as práticas nocivas, generalizadas e naturalizadas, perpetuadoras do sistema de supressão e espoliação, não assumem a forma da imposição crua, o que revelaria seu verdadeiro caráter e poderia dificultar a sua absorção ubíqua; não é assim que as sociedades afluentes operam, elas tornam as pessoas reféns da ideologia da tolerância geral e da pretensa liberdade por esta garantida. Isto quer dizer que tais práticas são toleradas, mas, dentro desta mesma sociedade (doente), não existe a alternativa de não as tolerar, pois, caso isso acontecesse em grande e efetiva escala, a lógica hegemônica tecnocapitalista ruiria. Portanto, “discutir a tolerância em tal sociedade significa reexaminar a questão da violência e a distinção tradicional entre ação violenta e não-violenta”<sup>703</sup>.

### 3.5. *Violência e oposição radical*

Discutir o problema da violência, para Marcuse, exige, antes de tudo, repensarmos as ações que, quase automaticamente, são classificadas como violentas; ou seja, exige o abandono da ideologia que confina o povo na mansidão e franqueia acriticamente as violências institucionalizadas em nome da defesa e da manutenção do modo de produção capitalista, com seu princípio de desempenho e a respectiva competitividade de todos contra todos. A realidade estabelecida pela sociedade doente, da agressividade e da administração total, é prevalentemente violenta, como se pode constatar nas práticas policiais, nos presídios e manicômios, na permissividade tácita com a inferiorização e a exclusão de pessoas pertencentes a grupos minoritários dissidentes e não-conformados à padronização eficiente, no ecocídio, na crueldade dos matadouros repletos de vidas animais coisificadas, nas relações predatórias com os países da chamada periferia do capitalismo (ou sul

<sup>702</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 102.

<sup>703</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 102.

global); todas essas violências promovem mais violência e deveriam ser combatidas, ao invés de justificadas. “Abster-se da violência para não causar uma violência vastamente superior é uma coisa, renunciar a priori a violência contra a violência, por razões éticas ou psicológicas (porque pode contrariar simpatizantes), é outra.”<sup>704</sup> Marcuse observa que a não-violência é exigida apenas dos oprimidos, vulneráveis e espoliados, daqueles que mais sofrem as violências institucionais normalizadas, para, assim, permanecerem impotentes frente à ordem estabelecida<sup>705</sup>. O pensamento de Robespierre, severa e constantemente condenado como aberrante (pela mesma sociedade que se refestela em abundância e desperdício às custas da miséria e da fome de muitos) por ter glorificado o *terror da liberdade* como imprescindível para a vitória do movimento revolucionário contra o *terror do despotismo*, é lembrado por Marcuse para mostrar os vieses consolidados pelo *status quo*, na medida em que se desconsidera que a violência defendida e perpetrada sob a liderança do francês, apesar de realmente sanguinária, livrou o povo de um regime ainda mais sanguinário e cruel.

Em termos de função histórica, há uma diferença entre as violências revolucionária e reacionária, entre a violência praticada pelo oprimido e aquela dos opressores. Em termos éticos, ambas as formas de violência são desumanas e más – mas desde quando a história é feita de acordo com padrões éticos? Começar a aplicá-los apenas quando os oprimidos rebelam-se contra os opressores, os que não têm nada contra os que têm tudo, serve à causa da violência real por enfraquecer o protesto contra ela.<sup>706</sup>

A ideia é que, no mundo real dos acontecimentos históricos, os princípios éticos dos ideais de não-violência não foram (e não são) observados nem seguidos pelos ‘vencedores’ detentores do poder, portanto, aplicá-los apenas àqueles em condição de desvantagem é um critério injusto e antiético. Bem ao modo daquilo que Adorno denominou de “cisão na consciência das pessoas”, em sua conferência “Aspectos do novo radicalismo de direita” (1967), onde descreve um dos resultados obtidos na sua pesquisa sobre a *personalidade autoritária*, no qual “as

<sup>704</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 102.

<sup>705</sup> Marcuse chega a se perguntar sobre o caso da Índia e considera que os protestos ocorridos naquele país, dada a escala massiva que atingiram, são um caso em que a quantidade transformou-se em qualidade.

<sup>706</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 103.

personalidades preconceituosas, [...] completamente autoritárias, repressivas e reacionárias no que concerne à política e à economia, reagem de modo totalmente diferente no momento em que se tratava de seus próprios interesses”<sup>707</sup>. A constatação da predominância histórica da violência também foi feita por Benjamin na tese sete *Sobre o conceito de História*, onde se lê: “Todos os que até hoje venceram participam do cortejo triunfal em que os dominadores de hoje espezinham os corpos dos que estão prostrados no chão.”<sup>708</sup> Na mesma tese, os bens culturais da civilização são reconhecidos como oriundos do horror, como fruto da pilhagem, donde sua célebre afirmação de que “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie”. Marcuse cita o prefácio, escrito por Sartre, de *Os condenados da Terra*, obra de Frantz Fanon publicada em 1961, ano em que foi assassinado por sua participação na Guerra de Independência da Argélia (1954-1962):

Compreendam, por fim, isto: se a violência começou nesta noite, se a espoliação e a opressão nunca existiram sobre a terra, talvez a não-violência alardeada possa apaziguar a querela. Mas, se o regime inteiro, inclusive seus pensamentos não-violentos, são condicionados por uma opressão milenar, sua passividade serve apenas para se acomodar ao lado dos opressores.<sup>709</sup>

Marcuse demanda um mínimo razoável de honestidade para que se possa estabelecer os critérios pelos quais se distingue certo e errado, pelos quais são impostas as limitações para a violência revolucionária e para aquela reacionária. Ele pergunta sob quais padrões, para além das convenções construídas já sob as regras da história (violenta) dos ‘vencedores’, as ações são validadas e justificadas, ou o contrário. De início, descarta que o argumento de que, diferentemente de regimes autoritários, as formas democráticas de governo teriam legitimidade em suas ações, conferida pela escolha e pela autorização da maioria do povo que o elegeu; trata-se de mais uma *idealização ideológica* absorvida como fato, porém

<sup>707</sup> ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 74.

Não que Adorno apoiasse a violência revolucionária, nem mesmo protestos mais vigorosos, como podemos atestar no episódio, em 1968, em que os estudantes invadiram sua sala na universidade e ele reagiu chamando a polícia e considerando vândalos os rebeldes, em posição diametralmente oposta à de Marcuse, que sempre se postou ao lado dos estudantes.

<sup>708</sup> BENJAMIN, W. “Sobre o conceito da História”, in *Obras escolhidas – Magia e técnica, arte e política*, p. 225.

<sup>709</sup> SARTRE. “Préface”, in FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris: Maspero, 1961, p. 22.

sem verificação na realidade, dado que as grandes decisões nos países democráticos (neo)liberais são tomadas por grupos e interesses alheios àqueles do povo. A verdadeira negação da ditadura, seu oposto radical, apenas seria possível quando as pessoas fossem educadas *politicamente* e vivessem em uma sociedade onde os indivíduos estivessem “livres dos requerimentos repressivos da luta pela existência sob o interesse da dominação”<sup>710</sup>, o que ainda não existe, nem existiu, em lugar algum. Ironicamente, chega-se a um nó recursivo do sistema atual: para que se realizem as transformações requeridas para a educação política do povo e a reorganização dos recursos para a satisfação das necessidades *reais* de todos, deve haver um governo que as ponha em prática; todavia, tal governo existiria apenas depois de tais educação e satisfação, quando o povo estaria apto e livre para elegê-lo. Deste modo, onde se romperia este círculo? Quem educaria os agentes políticos para o trabalho contra a violência institucionalizada e regressiva e para a construção de uma sociedade onde a tolerância seja, de fato, *libertadora*?

São perguntas que não têm uma resposta única e definitiva, pois a própria historicidade dos processos faz com que possibilidades concretas e seus horizontes mudem simultaneamente às mudanças, até que quantidade transforme-se em qualidade. “As possibilidades reais da liberdade humana estão relacionadas ao estágio atingido de civilização.”<sup>711</sup> A elaboração de Marcuse vale-se da compreensão de que, no estado civilizacional contemporâneo, existem os recursos materiais e intelectuais para que se concretize uma distribuição racional que satisfaça as *necessidades vitais*<sup>712</sup> de todos e minimize a labuta (como fardo e sofrimento) e a injustiça; ou seja, temos condições de definir quais direcionamentos políticos, institucionais e educacionais melhorariam as chances de pacificação e de “satisfação de necessidades que não se nutrem da pobreza, da opressão e da espoliação”; logo, também temos condições de definir aquilo que impede ou enfraquece as chances de que tal transformação aconteça. Sendo este o caso, a manutenção dos mecanismos regressivos é uma escolha, uma decisão, que deve ser

<sup>710</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 105.

<sup>711</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 105.

<sup>712</sup> É importante lembrar que, como tratado no capítulo 2, as necessidades vitais das quais fala Marcuse não são as necessidades biológicas para a mera sobrevivência de um indivíduo, e relacionam-se ao tempo livre, à pacificação, à alegria, à criatividade, à fruição da vida enquanto vida, não como encadeamento de tarefas funcionais.

interrompida para que as alternativas libertadoras, atualmente sufocadas e reprimidas, venham a se desenvolver e ampliar. Mencionamos anteriormente que a teoria liberal de Stuart Mill condiciona o franqueamento dos indivíduos aos debates públicos (à participação nas discussões e deliberações políticas) a um estado de “maturidade das faculdades”, identificado como racional e autônomo, supostamente capaz de reconhecer os caminhos mais promissores para o “progresso e a liberdade”. Quase dois séculos depois, constatamos que, ou não existem ainda indivíduos (políticos) na maturidade das faculdades, ou as decisões tomadas por aqueles tidos como maduros não cumpriram seus propósitos de liberdade; pois nos encontramos em um sistema de dominação e controle em proporções globais e progressivamente mais rígidas, fortalecido pela ideologia combinatória de dessublimação repressiva compulsiva e satisfações compensatórias imediatas. Portanto, a pergunta sobre quem educaria os agentes políticos, sobre quem, na sociedade doente hegemônica hodierna, teria a consciência suficientemente desperta para descolar-se da “tirania da opinião pública” e assumir a tarefa do *pensamento crítico*, raramente encontra resposta.

Marcuse compreende que “o cálculo histórico do progresso” é “o cálculo da redução prospectiva da crueldade, da miséria, da supressão”, do qual faria parte uma escolha entre duas formas de violência política: “aquela dos poderes legalmente constituídos [...] e aquela dos movimentos potencialmente subversivos”<sup>713</sup>; donde se poderia inferir a indissociabilidade entre violência e progresso. Contudo, essa relação não se dá de modo abstrato e descondicionado, não é a violência “em si mesma” que gera progresso, é apenas a *violência da rebelião das classes oprimidas* que força momentos de ruptura com o *continuum* histórico de injustiça, crueldade e silenciamento. Observando-se os acontecimentos do curso da história, a violência revolucionária, subversiva, abre situações reveladoras das contradições da civilização e, mesmo quando posteriormente tal sociedade supera seus episódios críticos de insurreição, a explosão de luta e insatisfação deixa as suas marcas e provoca alguma incorporação de suas reivindicações, movimentando o processo para “uma distribuição melhor e mais equânime da miséria e da opressão

---

<sup>713</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 107.

em um sistema social novo – em uma palavra: progresso na civilização”<sup>714</sup>. Marcuse cita as revoluções francesa, chinesa e cubana como exemplos que corroboram sua hipótese de que a violência vinda ‘de baixo’, emanada do povo, traz melhoras qualitativas para o todo da sociedade. Quando a mudança histórica efetiva de regime não veio da demanda dos oprimidos, como no colapso do Império Romano, operado pela classe dominante, foi responsável por séculos de regressão, até eclodirem as revoltas populares dos séculos XIII e XIV; outro exemplo, recente, é a ascensão do fascismo, “uma consequência da transição para uma sociedade industrial *sem* revolução”<sup>715</sup>.

De fato, dificilmente há violência “vinda de cima” que não mobilize nem ative o apoio das massas “de baixo”; a questão decisiva é: em benefício e pelo interesse de quais grupos e instituições tal violência é liberada?<sup>716</sup>

Em “Posfácio para a crítica da violência de Walter Benjamin”<sup>717</sup> (1965), Marcuse considera que os escritos de Benjamin contêm importantes ideias para a teoria da revolução, especialmente por seu foco nas rupturas históricas, contrastando com a visão progressista e linear da história, encampada pelo liberalismo ocidental, tributária do otimismo iluminista, como observam Douglas Kellner e Clayton Pierce. Benjamin interessa-se pela descontinuidade e pelas regressões presentes na história e vê que os avanços revolucionários vêm não só das esperanças de um novo futuro, mas também da reflexão sobre o passado opressivo. A palavra alemã usada por Benjamin para a violência é *Gewalt*, que significa tanto violência quanto dominação, sendo sua crítica direcionada para a violência institucionalizada, monopolizada e perpetrada pelos agentes da lei e por esta garantida. Em tese, segundo os preceitos do *status quo*, seria um tipo de violência apenas aparente em ocasiões excepcionais, entretanto, para a maioria oprimida e espoliada, a pretensa exceção constitui a realidade cotidiana. Para Marcuse, a questão de Benjamin, de acordo com as “Teses sobre a Filosofia da História”, é encontrar as “circunstâncias excepcionais genuínas” que romperiam

<sup>714</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 107.

<sup>715</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 108.

<sup>716</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 108.

<sup>717</sup> MARCUSE. “Afterword to Walter Benjamin’s Critique of Violence”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse – volume 6*, Routledge, 2014.

com o *continuum* da violência (como dominação), pois considerava a noção predominante de paz inseparável da guerra, na medida em que significaria apenas a sanção aos vencedores dos conflitos, mantendo a lógica da dominação. “Em totais oposição e contradição a esse tipo de paz está a paz (entendida no sentido da ‘paz perpétua’ kantiana) que conclui a pré-história da humanidade como seu passado”<sup>718</sup>; a verdadeira paz seria uma redenção pela não-violência e o advento da “pessoa justa”, donde a humanidade livre apenas pode ser concebida como a *negação radical* das circunstâncias existentes; na compreensão marcuseana, tal redenção seria o próprio conceito de revolução, apesar de reconhecer que Benjamin não se compromete realmente com ele. Benjamin foi um crítico do progressismo enquanto continuação e expansão da sociedade industrial, pois o verdadeiro progresso consistiria na superação, e não no aprimoramento do processo de trabalho, assim como na emancipação da natureza, e não na sua exploração; esses seriam *desafios revolucionários* que exigem um “salto de tigre”, uma ruptura com o sistema estabelecido, e não apenas a eliminação de seus aspectos corrompidos. Deste modo, o pensamento benjaminiano coloca-se contra uma noção de gradualismo reformista que prolonga as conformações estabelecidas em nome de um possível futuro melhor.

A tese de Benjamin sobre uma revolução desencadeada pelo passado rejeita a construção de uma nova sociedade pelas instrumentalidades da não-liberdade (*unfreedom*). Também rejeita as racionalizações da mente liberal no sentido de que a qualidade sagrada da vida (nunca respeitada pela ordem estabelecida) impede a violência da revolução.<sup>719</sup>

Benjamin discorda do argumento do “valor intrínseco da vida” quando a “vida” é reduzida ao mero estar vivo, à “vida nua”, à sobrevivência biológica desprovida de liberdade, felicidade e justiça; ou seja, a violência revolucionária seria justificada quando a violência repressiva priva as pessoas comuns da vida em vida. Esta seria a grande verdade da teoria crítica, a compreensão de que a luta revolucionária é, antes de tudo, a negação de toda a lógica da opressão, presente e passada, a interrupção radical do massacre da natureza e da humanidade pela própria humanidade para que, então, sejam possíveis a justiça e a liberdade.

<sup>718</sup> MARCUSE. “Afterword to Walter Benjamin’s Critique of Violence”, p. 124.

<sup>719</sup> MARCUSE. “Afterword to Walter Benjamin’s Critique of Violence”, p. 125.

Benjamin opõe-se à produtividade baseada na violação ilimitada na natureza, assim como no socialismo de Fourier, no qual a liberdade humana pressupõe a redenção e a emancipação da natureza. Em “Destino e caráter”, Benjamin mostra que a separação entre sujeito e objeto é a própria racionalidade da espoliação, na medida em que confere a uma ideia de sujeito o “direito” à dominação de um suposto polo objetual, esquecendo-se da imbricação dialética constitutiva da própria possibilidade da humanidade e, incontornavelmente, levando à dominação do homem pelo homem, à violência instituída dos vencedores, os quais tomam para si a posição de “sujeito racional da história” enquanto objetificam a maioria oprimida como instrumentos de produção de lucro e perpetuação da lógica repressiva.

Marcuse consistentemente apontou para um novo conceito de socialismo que faria da paz, da alegria, da felicidade, da liberdade e da unidade com a natureza um componente primário de uma sociedade alternativa. Produzir novas instituições, relações sociais e cultura tornaria possível, na sua visão libertadora, um tipo de trabalho não-alienado, relações eróticas e comunidade harmônica vislumbrada por Fourier e os socialistas utópicos. Portanto, é uma ecologia radical que implacavelmente criticou a destruição do meio ambiente, assim como a destruição dos seres humanos, e essa luta por uma sociedade sem violência, destruição e poluição fazia parte da imagem de libertação marcuseana.<sup>720</sup>

A argumentação de Marcuse – depois de demonstrar como a ideia geral de tolerância foi deformada em tolerância repressiva, como a democracia (neo)liberal materializa-se em fantasia neofascista, e como a violência das classes dominantes é regressiva (em oposição àquela dos oprimidos, desencadeadora de progresso real) – chega à conclusão já enunciada no primeiro parágrafo do ensaio: “A tolerância libertadora, então, significaria intolerância contra os movimentos de direita e tolerância com os movimentos de esquerda.”<sup>721</sup>

### 3.6. Educação política e o limite da tolerância

O rearranjo proposto por Marcuse não é um arsenal teórico de análise e crítica a ser mobilizado depois dos fatos ocorridos para compreendê-los; sua ideia

<sup>720</sup> KELLNER, D. “Marcuse, Liberation, and Radical Ecology” <<http://www.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/kellner.html>>

<sup>721</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 109.



consiste em identificar a fonte dos interesses em jogo *antes* mesmo que cheguem a se concretizar e *impedir que se concretizem*. Para tanto, o primeiro corte distintivo marca-se pela tolerância com os movimentos de esquerda e pela intolerância com aqueles de direita, uma equação baseada no entendimento do conceito de esquerda como as forças políticas empenhadas na transformação da sociedade com o propósito de eliminar a mais-repressão, distribuir de modo justo os recursos e tarefas, conferir autonomia aos indivíduos para gerir seu tempo de forma não-direcionada, e superar a fome, a miséria e o desamparo; contrariamente, o conceito de direita refere-se às forças políticas regressivas voltadas para a manutenção do sistema de supressão e espoliação, o aumento da concentração de poder, e o lucro econômico de uma pequena casta de privilegiados às custas da crueldade, do sofrimento, da precarização e do extermínio da massa trabalhadora, tratada como objeto funcional manipulável e descartável, como instrumento desprovido de dignidade. Essa primeira distinção é deveras evidente quando abandonamos os mecanismos ideológicos (introjetados psiquicamente) e atravessamos os constructos e as fantasias do liberalismo, do mercado, da democracia (neo)liberal, da tolerância abstrata, da sociedade doente disfarçada de eficiência, otimização, oportunidade e racionalidade. Distintos os fins e os valores dessas duas forças opostas, a proposta de Marcuse é clara: a tolerância com a esquerda e a intolerância com a direita devem englobar “o estágio da ação, assim como da propaganda, dos feitos, assim como das palavras”. “Se a tolerância democrática tivesse sido retirada quando os futuros líderes iniciaram suas campanhas, a humanidade teria tido a chance de evitar Auschwitz e uma guerra mundial.”<sup>722</sup> Marcuse caracteriza a sociedade pós-Segunda Guerra como em permanente risco de catástrofe, como uma situação perene de emergência incorporada na forma de normalidade cotidiana; de acordo com tal diagnóstico, considera necessária a retração da tolerância generalizada, a qual serve à causa da naturalização das opressões instituídas, neutraliza a oposição e imuniza a humanidade contra outras, novas e melhores formas de vida. O filósofo declara-se abertamente contra a existência e a expressão de opiniões e ideias – no espaço público – defensoras de projetos repressivos, intensificadores das patologias sociais (e psíquicas) e contrários aos interesses de liberdade, justiça e pacificação da existência *para todos*. Em contrapartida, as

---

<sup>722</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 109.

pequenas minorias radicais, que combatem a falsa consciência e os seus beneficiários, devem ser incentivadas, pois:

...a continuidade de sua existência é mais importante do que a preservação das liberdades e dos direitos abusivos que conferem poderes constitucionais àqueles que oprimem essas minorias. Já deveria ser evidente que o exercício dos direitos civis por aqueles que não os têm pressupõe a retração dos direitos civis daqueles que os impedem de exercê-los, e que a libertação dos Condenados da Terra pressupõe a supressão não apenas dos seus antigos, mas também dos seus novos dominadores.<sup>723</sup>

Trata-se de um juízo *histórico* elaborado a partir da conjuntura, das condições e configurações existentes e prevalentes na sociedade unidimensional, não é um juízo ideológico, nem de princípios abstratos descolados do tempo. Para que a tolerância geral volte a colaborar com a libertação das pessoas e a humanização da sociedade, será preciso construir uma nova realidade bem menos perigosa e catastrófica do que esta na qual nos encontramos. No estado atual, ela funciona como uma perversão pré-condicionante da mente, da consciência, das necessidades dos indivíduos, ensinando-os que servidão é liberdade e que destruição é progresso. O condicionamento perverso atual deveria, então, ser proibido e censurado<sup>724</sup>, em suas imagens, ideias, palavras e ações, para que, assim, todos possam ver e compreender o que as tecno-democracias realmente são, e para que a oposição radical ganhe o corpo e o volume requeridos para a sua empreitada revolucionária. Dada a prevalência da falsa consciência, em nível social e individual, a sua expressão enquanto prática é quase imediata, pois a distância entre ideologia e realidade, palavras e atos destrutivos, encontra-se perigosamente diminuída. A necessidade desse tipo de proibição (na esfera pública) vem do

<sup>723</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 110.

Marcuse refere-se à imprescindibilidade de proibição e interdição, além da apologia do nazifascismo na forma já experienciada, também de suas novas e atualizadas formas de expressão.

<sup>724</sup> “Continuo a insistir (e, acredito, alinhado com a grande tradição liberal do ocidente) que a liberdade de expressão tem limites objetivos, e não deveria mais ser franqueada à defesa da escravidão, do genocídio e do racismo, disfarçada de necessidades patrióticas.” (MARCUSE. “The True Nature of Tolerance”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse – volume 6*, p. 219.) Esse texto é uma carta publicada no Los Angeles Times, em 1970, em resposta às acusações que recebeu por ter protestado contra as falas proferidas, na Universidade da Califórnia, por Fred Schwarz, um representante da Cruzada Cristã Anticomunista. Marcuse esclarece que não estava criticando o direito de fala de Schwarz, mas sim questionando suas qualificações para palestrar em um curso sobre conservadorismo contemporâneo, por fazer apologia da repressão e não expressar nenhuma dimensão crítica à questão, o que é inaceitável dentro de um ambiente universitário, onde as aulas não devem servir para propaganda acrítica.

próprio desenvolvimento das democracias (neo)liberais, as quais transformaram a tolerância em um mecanismo antidemocrático que deve ser negado para a reabilitação dos movimentos opositores, realizada em composição com práticas de *educação política*, livres do esvaziamento prévio das mentes imposto pela lógica hegemônica da imparcialidade e da objetividade viciadas: “a não ser que o estudante aprenda a pensar na direção oposta, ele será inclinado a acomodar os fatos dentro dos valores predominantes”. Marcuse acrescenta ainda que, no capitalismo tardio, as forças emancipatórias de consciência desperta não podem ser facilmente identificadas com nenhuma classe social apenas pelas suas condições materiais existentes; pelo contrário, elas estão dispersas pela sociedade, frequentemente como minorias sufocadas inclusive por suas próprias lideranças e pares. “O espaço mental para a negação e a reflexão precisa, primeiro, ser recriado”, na medida em que a sociedade administrada, em sua concretude totalizada, repele os esforços por emancipação como abstratos; “o progresso na liberdade demanda o progresso na *consciência* da liberdade”, o que implica a compreensão de que os aspectos formais do aprender e ensinar, tidos como neutros, são eminentemente *políticos*.

Horkheimer escreve que a nossa sociedade doente cria líderes carismáticos que dão face a um objeto de identificação e fazem “uso malicioso do impulso mimético” para “incitar a natureza a juntar-se às forças da repressão, pelas quais a própria natureza deve ser esmagada”. Entretanto, isto não significa a valorização do princípio civilizatório pelas massas oprimidas, o que se confirma em momentos de crise, “quando a cultura pode contar com poucos dos seus autoproclamados devotos para a defesa de seus ideais”; tal incapacidade para distinguir verdade e realidade – a unidimensionalidade, em termos marcuseanos – revela a tendência à regressão aos “impulsos miméticos ou atávicos”. De fato, para a maioria de nós, a civilização ainda hoje materializa-se como miséria e precariedade e os “efeitos mutilantes” do “triunfo tecnocrático” têm dimensão perversa; isto quer dizer também que, como a *dignidade interna* que deveria ter sido formada e cultivada nos indivíduos inexistente, qualquer apelo a ela contra a prevalência da barbárie contida na civilização é recebido com desconfiança, “já que essas palavras tornaram-se meras expressões por meio das quais se espera sua subserviência”. Seria uma espécie de ceticismo conjugado com a tendência de projetar e replicar a mesma dominação sofrida: “o poder é algo que eles realmente respeitam e, portando, buscam emular”; não há

argumentação racional possível, por incompatibilidade de natureza, contra a manipulação do inconsciente pela promessa de um poder que libertaria seus conteúdos reprimidos. Assim como a forma verdadeiramente democrática não pode emular os métodos da propaganda totalitária, sob a pena de autoaniquilação estimulando forças destrutivas inconscientes. “Uma vez que sua fúria não supera seu conflito interno, e já que há sempre muitos outros sobre os quais ela pode ser praticada, essa rotina de repressão é repetida várias vezes. Logo, ela tende à destruição total.”<sup>725</sup>

Aí se encontra o papel fundamental da *educação política*<sup>726</sup> para a libertação dos indivíduos e a construção de uma sociedade efetivamente livre. Posta em prática seria possível – talvez – despertar consciências da narcolepsia padronizada, as quais poderiam ter clareza dos mecanismos viciados que as dominam, assim como de seu caráter histórico, passível de negação e transformação. “Em um mundo no qual as faculdades e necessidades humanas são capturadas ou pervertidas, o pensamento autônomo leva a um ‘mundo pervertido’”<sup>727</sup>; ou seja, o pensamento livre é a negação do *establishment* e de suas práticas normalizadas, sendo, dialeticamente, o seu desenvolvimento lógico, o que é impedido pela sociedade repressiva e o “realismo capitalista” que a acompanha; deste modo, o trabalho acadêmico é também privado de suas liberdade e potencialidades históricas antes mesmo de nele se operar alguma restrição específica. Tem-se, portanto, uma imparcialidade e uma objetividade condicionadas pelo esvaziamento prévio das mentes, do qual decorre a tendência de os estudantes enquadrarem-se nos referidos termos, como se a liberdade já estivesse dada e não houvesse mais nada a ser radicalmente

<sup>725</sup> HORKHEIMER. *Eclipse da razão*, pp. 132-135.

<sup>726</sup> “A administração capitalista monopolística da população, a economia inflacionada, a política de ‘defesa’ de matar e massacrar, o adestramento para o genocídio, a normalização de crimes de guerra, o tratamento brutal da vasta população presidiária, acumularam uma alarmante reserva de violência na vida cotidiana. [...] Todo esse complexo de agressão e de alvos indica um potencial protofascista por excelência. A única força capaz de opor-se-lhe é o desenvolvimento de uma Esquerda radical efetivamente organizada, assumindo a imensa tarefa de *educação política*, dissipando a falsa e mutilada consciência das pessoas, para que elas próprias compreendam a sua condição e a necessidade vital de abolição desta. E para que se apercebam dos processos e meios conducentes à sua libertação. É evidente que o fascismo não salvará o capitalismo: ele é, intrinsecamente, a organização terrorista das contradições capitalistas. Mas, uma vez o fascismo instalado, será muito capaz de destruir, por um prazo indefinido, qualquer potencial revolucionário.” (MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 36.)

<sup>727</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 112.

transformado, caso não sejam ensinados a pensar de modo opositivo e a compreender o verdadeiro espectro de possibilidades fora do universo fechado dominante e de seus valores subservientes ao mundo confinado à forma mercadoria. Marcuse considera a aquisição e a comunicação de conhecimento incompatível com a esterilização a-histórica hegemônica dos fatos, a qual os separa da “verdade completa” abafando e suprimindo o reconhecimento de que a história celebrada e repassada como factual foi “o desenvolvimento da opressão”. Portanto:

Tratar as grandes cruzadas *contra* a humanidade com a mesma imparcialidade das lutas desesperadas *pela* humanidade significa neutralizar sua função histórica opositiva, reconciliar os executores com suas vítimas, distorcendo os registros. Tal neutralidade espúria serve para reproduzir a aceitação da dominação dos vitoriosos na consciência do homem. Aqui, também, na educação daqueles que ainda não estão maduramente integrados, na mente dos jovens, a base para a tolerância libertadora ainda está para ser criada.<sup>728</sup>

A tolerância abstrata (repressiva) invisibiliza a reflexão a respeito daquilo que, realmente, deve ser reprimido antes que alguém possa se tornar alguém, isto é, eterniza um princípio de realidade obsoleto como se estivesse numa instância fora de qualquer problematização possível e da consequente oposição aos seus preceitos. Sem dúvida, há um potencial negativo nocivo em todo indivíduo (crueldade, ignorância, agressão, ressentimento), mas há também a capacidade de discernir o que deve ser negado para o real progresso da sociedade em direção à liberdade e à pacificação da existência. Isto quer dizer que não é a repressão em si mesma que constitui a realidade, mas que os conteúdos reprimidos devem ser compreendidos historicamente, o que não acontece na sociedade unidimensional e sua ideologia da autorrealização via *dessublimação repressiva*, imediatista e descompromissada com a dissolução das correntes que nos impedem de alcançar um estado mais livre de satisfação das necessidades condizentes com a ampliação da liberdade *para todos*, enquanto entes e enquanto espécie, saindo de uma base competitiva para uma base comum de cooperação e solidariedade, o que demanda a negação histórica da negação da consciência livre e filogênica, ou seja, restrição e sublimação para uma transformação consciente. Dito de outra forma, há uma repressão libertadora progressista e outra destrutiva e regressiva, e, se a ideologia da autorrealização

<sup>728</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 113.

suprime-as abstratamente, impele as pessoas àquilo que Hegel chamou de “imediaticidade má” (*schlechte Unmittelbarkeit*); é o apagamento da existência individual *política* e a consolidação de uma permissividade que não apenas mantém intacta a *mais-repressão*, como também a fortalece, substituindo o espaço da rebelião e da oposição efetiva supraindividual por uma transgressão misogênica, antissocial<sup>729</sup>. A questão é que a “livre troca de opiniões” nunca é realmente livre nesta nossa sociedade da coordenação total, tampouco a “liberdade de expressão” é efetiva para todos, dadas as desigualdades e os múltiplos mecanismos de coerção, invalidação e vilipêndio justamente daqueles que mais deveriam ser ouvidos e assistidos. “A pressão geral para a conformidade monopolizou a formação da opinião pública”, infiltrando uma camada de violência subliminar (com efeitos materiais devastadores) em toda a lógica (aparentemente) democrática atual e seu incentivo (apenas formal e abstrato) da livre discussão para o fortalecimento da soberania do povo. Na verdade, o capitalismo, em quaisquer de suas formas, onde se abrigam, fundam e mantêm as “democracias” contemporâneas, *define-se* pela desigualdade e pela concentração progressiva do poder e dos recursos nas mãos de poucos e as respectivas *mais-repressão*, *espoliação* e *supressão* do povo.

Eu nego a alegação de que esta sociedade é livre e questiono a veracidade dos seus defensores, que apresentam as condições existentes como aquelas de uma livre troca de ideias. Justamente como, na economia, o “livre mercado” há muito foi submetido à arregimentação monopolística efetiva, também o foi o mercado de ideias. Sua restauração, ou antes, realização, ainda está por ser completada. O direito, de todos, de pensar livre e criticamente ainda está por ser conquistado.<sup>730</sup>

A *educação política* teria o propósito de trazer à consciência<sup>731</sup>, para elaboração e compreensão, os conteúdos *traumáticos* inconscientes que alimentam

<sup>729</sup> Cf. a compreensão da *dessublimação repressiva* apresentada no capítulo 2.

“A dessublimação envolvida nesse tipo de autorrealização é ela mesma repressiva na medida em que enfraquece a necessidade e o poder do intelecto, a força catalisadora daquela consciência infeliz que não se deleita na liberação pessoal arquetípica da frustração – ressurgimento desesperançado do Id que, mais cedo ou mais tarde, sucumbe à racionalidade onipresente do mundo administrado – mas sim reconhece o horror do todo na mais privada frustração e atualiza a si mesma nesse reconhecimento.” (MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 115.)

<sup>730</sup> MARCUSE. “The True Nature of Tolerance”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse – volume 6*, p. 220.

<sup>731</sup> Conforme o “sistema percepção-consciência” explicado por Freud em *Além do princípio de prazer* e detalhado na nota 271, capítulo 2.

e perpetuam a violência, a dominação e o controle generalizados; deste modo, seriam criadas as condições para o pensamento livre e crítico e a sociedade transformada que tem o potencial de erigir. Marcuse reconhece as múltiplas incertezas de nossa época e a dificuldade, para todos nós nela inseridos, de decidir e concretizar caminhos voltados para a transformação radical (e não para a compensação secundária); isto é intrínseco à própria dialética da existência, ao movimento dialético da história, incompatível com qualquer pretensão de “monopólio da verdade”, ou de sua coagulação em uma forma eterna. O ensaio sobre a tolerância põe questões a serem discutidas honesta e abertamente, sem subterfúgios motivados pelo desejo de manutenção de privilégios, pela competitividade, pela lógica repressiva da escassez, o que tem se mostrado cada vez mais raro e difícil, dado o *narcisismo regressivo* endêmico, em suas diversas formas, a começar por aquele “das pequenas diferenças”, que deforma diálogos e debates em combates entre lados, onde o objetivo é subjugar o outro, e não compreender e criar conjuntamente alternativas para a libertação de todos, reproduzindo a política como oposição amigo-inimigo. “Estou plenamente ciente do perigo envolvido no meu posicionamento; acredito que é infinitamente menor do que o risco que corremos se continuarmos a tolerar as forças que progressivamente afundam este país na guerra, no desperdício e na violência.”<sup>732</sup> O critério e a decisão a respeito daquilo que comparece ou não como força regressiva não é uma verdade oculta guardada por algum ditador intelectual, essas forças exibem-se por si mesmas, por suas finalidades e consequências, a “qualquer um capaz de refletir sobre o que vê, ouve e lê”.

Quero trabalhar pela criação das condições nas quais a tolerância pode se tornar real e aplicável a todos, nas quais pode ser o que deveria ser, nomeadamente, uma arma na luta pela humanidade. Humanidade não significa apenas a população dentro dos limites territoriais dos Estados Unidos. Acredito ser ridículo vangloriar-se da liberdade e da tolerância em casa enquanto se queima, bombardeia e envenena países inteiros, enquanto se restringe a troca livre de ideias ao universo fechado da linguagem

<sup>732</sup> MARCUSE. “The True Nature of Tolerance”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse – volume 6*, p. 221.

Vemos agora quão atual e necessária é a discussão proposta por Marcuse, por exemplo, no Brasil do século XXI, onde já estamos no estágio de ter propaganda do ideário nazista feita por membros dos poderes executivo e legislativo, assim como por canais de comunicação de massa.

orwelliana. *Acuso a intolerância do establishment, sua tolerância da desumanidade do homem contra o homem.*<sup>733</sup>

A compreensão do problema da tolerância repressiva evidencia a deformação da função libertadora da tolerância, concomitante àquela da noção de liberalismo político; isto significa que seu conteúdo inicial, que guardava o potencial de reconhecimento e valorização das singularidades inerentes a cada indivíduo, sem atualização histórica, fixado nas formas e meios do século XIX, tornou-se seu contrário. “O resultado é uma contradição objetiva entre a estrutura econômica e política, de um lado, e a teoria e a prática da tolerância, de outro.”<sup>734</sup> Materialmente, essa tolerância enfraquece a oposição radical (de esquerda) e fortalece as positivamente conservadoras e reacionárias. Marcuse considera a tolerância genérica espúria porque, na sociedade da coordenação total, fechada contra a transformação qualitativa e em movimento acelerado para a petrificação desse fechamento, com seus mecanismos de compensação e seus sistemas de planejamento e padronização, funciona como mais uma barreira de contenção de alternativas revolucionárias que rompem com a nossa versão histórica do princípio de realidade – o princípio de desempenho – e sua racionalidade tecnológica. Constatamos que as “forças de dissenso” são mantidas sob controle quando permanecem restritas a nichos isolados, frequentemente atacando-se uns aos outros, sob o limite do *tolerado* e permitido pelo *establishment*. Concomitantemente, mantém-se uma contenção análoga sobre a crítica da própria tolerância, rotulada (a crítica) como abstrata e acadêmica, como “especulação irrealista”, impedindo até mesmo a proposição e a consideração da recalibragem radical dos limites aplicados à direita e à esquerda para que a tolerância volte a ser libertadora. Marcuse admite que, dentro de uma democracia (ainda que seja de um tipo como as que conhecemos atualmente, repressivas e coaguladas contra a transformação), não pode haver um “direito à resistência” que vá contra um governo sustentado pela maioria da população. Não obstante, nosso filósofo afirma acreditar que “há um ‘direito natural’ à resistência, para minorias oprimidas e subjugadas (*overpowered*), de usar

<sup>733</sup> MARCUSE. “The True Nature of Tolerance”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse – volume 6*, p. 221.

<sup>734</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 115.



meios extralegais se aqueles legais provaram ser inadequados”<sup>735</sup>, pois a lei e a ordem sempre protegem o *establishment* e sua respectiva hierarquia e, portando, não seria ético, seria desumano exigir conformação absoluta a tais leis por parte daqueles que são vilipendiados por elas, caso a luta e a transgressão sejam por condições dignas e justas (e, obviamente, não por vantagens pessoais e privilégios). Seria um recurso à violência para interromper a violência institucionalizada, não para iniciar um novo ciclo de violência; tendo a consciência dos riscos e de prováveis punições (enquanto a revolução não prosperar, e não há indício material nenhum de que isto acontecerá brevemente). Neste caso, Marcuse pensa que ninguém, “menos ainda educadores e intelectuais”, pode condenar de antemão o recurso a meios extremos; o que não significa que ele defenda irrestrita e aprioristicamente o uso da violência, mas sim que ele reconhece a validade desses recursos quando os condenados da terra não têm mais nenhuma outra alternativa.

### 3.7. Nova esquerda e nova direita

Adorno afirmou, na conferência *Aspectos do novo radicalismo de direita* (1967), que “os pressupostos sociais do fascismo ainda perduram”<sup>736</sup>. Com a intensificação da tendência de concentração de renda, há uma camada social, com consciência de classe subjetiva burguesa e investida na fixação de seus privilégios, permanentemente em risco de desclassificação, o que a faz projetar ódio em uma ideia fantasmagórica de socialismo, transferindo-lhe a culpa das ameaças que vive, das quais o verdadeiro responsável é o próprio sistema vigente. Junte-se a isso processos inflacionários, a tendência à pauperização (correlacionada ao enriquecimento de poucos), a ameaça subliminar de desemprego posta pelo desenvolvimento da automação (que faz as pessoas já se sentirem supérfluas), e aquilo nomeado como “nacionalismo pático”, uma espécie de “forção daquilo em que não se acredita totalmente”. Tais fatores espalham focos reacionários, normalmente relevados como “resíduo de incorrigíveis ou idiotas”, fato que, para

<sup>735</sup> MARCUSE. “Repressive Tolerance”, p. 116.

<sup>736</sup> ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, SP: Unesp, 2020, p. 45.

A tese expressa na citação foi trabalhada anteriormente por Adorno em “O que significa elaborar o passado” (1959).

Adorno, indica que os conteúdos sócio-econômicos inerentes a uma democracia real nunca foram realmente concretizados; ideia que vimos também estar presente na obra marcuseana. “Poderíamos caracterizar os movimentos fascistas como as feridas, as cicatrizes de uma democracia que até hoje ainda não faz justiça a seu próprio conceito”<sup>737</sup>; e essas feridas continuam abertas, engendrando e antecipando novas formas de terror social. Adorno cogita que a urgência e as antecipações do extremismo reacionário podem vir de uma distorção, nas consciências falsas e deformadas, da teoria marxiana do colapso<sup>738</sup>, segundo a qual existe uma tendência intrínseca ao capitalismo à instabilidade, a crises recorrentes e à diminuição progressiva da taxa de lucro de acordo com a diminuição do valor gasto com trabalho humano (montante que necessariamente diminui segundo o aumento daquele destinado aos meios de produção, máquinas e etc, para o aumento da produtividade). Esse “sentimento de catástrofe social” leva os indivíduos a considerarem suas crenças direitistas como a solução do problema, além de, concomitante e contrariamente, “quererem a catástrofe” e nutrirem-se “com fantasias do fim do mundo”, sob um “desejo inconsciente de desgraça”. Não obstante, as forças motivadoras desses grupos não são apenas psicológicas, mas também objetivas, “para quem não vê nada diante de si e para quem não quer a transformação da base social, não sobra absolutamente nada, [...] a partir de sua própria situação social, ele quer a destruição [...] não só a destruição de seu próprio grupo, [...] quer a destruição do todo”<sup>739</sup>.

Adorno mostra que, apesar do baixo nível intelectual e da ausência de teorias consistentes, esses movimentos são caracterizados por meios aprimorados de ampla propaganda, o que torna ainda mais grave o problema, na medida em que há completa “abstrusidade dos fins aí perseguidos”, formando uma “constelação de meios racionais e fins irracionais”; mais uma expressão do problema da racionalidade tecnológica totalizante, a qual inova e desenvolve intensamente o aparato técnico, porém “a finalidade geral da sociedade é ignorada”. Analogamente, o aparato propagandístico da extrema direita aplaina diferenças (entre realidade e

---

<sup>737</sup> ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 51.

<sup>738</sup> Argumento constante nos *Grundrisse* e desenvolvido no volume 3 de *O Capital*.

<sup>739</sup> ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 52.

irrealidade) e põe seus meios como fins, tornando a propaganda a própria substância da política; como a propaganda mexe exatamente com fantasias e conteúdos subconscientes (ou inconscientes), e dado “o fato de [...] tais estruturas possuírem uma curiosa constância”, está sempre posta a possibilidade de que esses movimentos ganhem dimensão de massa e, pelo próprio efeito de adesão que desencadeiam, podem ascender novamente à dominação da sociedade. Quando tal ascensão acontece, é provável que se tornem sistemas delirantes, pela relação profunda que os movimentos de massa fascistas têm com esse tipo de descolamento da realidade. No livro sobre a personalidade autoritária (de Adorno), há a caracterização do *tipo manipulador*<sup>740</sup>: homens frios, desconectados das relações humanas, e altamente inclinados à tecnologia; “essa curiosa unidade de sistema delirante e perfeição tecnológica parece estar em ascensão e parece desempenhar novamente um papel decisivo nesses movimentos em geral”<sup>741</sup>.

A *imagem comunista* assume uma espécie de caráter mítico, abstrato, “simplesmente tudo que de alguma forma não convém é subsumido a esse conceito elástico de comunismo e é rechaçado enquanto comunista”<sup>742</sup>, servindo como um poderoso catalisador e receptáculo do ódio dos movimentos de extrema direita. Dentro desta mesma lógica deformada, destaca-se o ódio aos “intelectuais de esquerda”, considerados pessoas que não colaboram para o fortalecimento da sociedade via trabalho concreto, não comprometidas com um pensamento determinado, que conservaram “a liberdade de espírito” e, portanto, são “uma espécie de patife” a ser eliminado. Para Adorno, o existencialismo germânico, facilmente conformável a um irracionalismo que recusa a argumentação racional e o pensamento discursivo, tem um papel importante na difusão do anti-intelectualismo, inclusive dentre os próprios intelectuais. Esse tipo de crença subliminar permanece e expande-se, apesar do impedimento legal existente contra a expressão plena da ideologia fascista, o qual é usado contra a própria democracia,

<sup>740</sup> Sobre o tipo manipulador, Adorno escreve em *Estudos sobre a personalidade autoritária* (Unesp, 2019, p. 561): “Essa síndrome, potencialmente a mais perigosa, é definida pela estereotipia extrema: noções rígidas tornam-se fins e não meios e o mundo inteiro é dividido em campos administrativos, vazios e esquemáticos. Há uma quase completa falta de investimento objetal e de laços afetivos.”

<sup>741</sup> ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 57.

<sup>742</sup> ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 60.

acusada de antidemocrática pelos próprios produtores de ideias não-democráticas, uma espécie de “abuso da verdade pela inverdade”. É uma ideologia de caráter essencialmente fragmentado, sem uma teoria de fato formada, um aglomerado de subentendidos a serviço de uma “práxis sem conceito” para a “dominação incondicional”.

Porquanto a propaganda é tornada a substância mesma da política, dada a pobreza do ideário que defende, serve principalmente como mecanismo para a produção e a manutenção do engajamento das massas, uma *técnica de psicologia de massas*, da qual faz parte um modelo de *personalidade fixada na autoridade*, um centro nevrálgico artificialmente mantido no inconsciente e mobilizado por símbolos que servem como agregadores de identificação (não-discursiva e irracional) dentre aqueles que os partilham. “O anti-intelectualismo, o medo de que o inconsciente torne-se consciente e o caráter autoritário formam aqui uma espécie de síndrome.”<sup>743</sup> São formas e conteúdos específicos que servem de truques padronizados permanentemente repetidos. Formalmente, há o apelo a um falso concretismo, o qual se utiliza de números e fatos fantasiosos, empunhados como conhecimento “científico”, impossíveis de serem verificados. Dentre variados truques, há o *idealismo vulgar*, que transforma o conceito de ideia no seu contrário, a saber, ela deixa de existir por ser objetivamente verdadeira e passa a existir para cumprir uma função pragmática; essas ideias vazias funcionam como comandos inquestionáveis também acionados pelos símbolos escolhidos que acessam sem mediação conteúdos inconscientes de ódio e destruição canalizados para o inimigo na forma de toda diferença, ao que Adorno nomeia de “complexo da punitividade”, isto é “a alegria de ver os outros sendo punidos”, explicitando o componente sádico do extremismo de direita. “A paranoia, o delírio persecutório, que persegue os outros sobre os quais projeta as suas próprias intenções, é contagioso.”<sup>744</sup> Adorno caracteriza essa coordenação de afetos negativos, destrutividade, paranoia, delírio e perversidade como uma “gigantesca técnica de enganação psicológica”, que, em sua avaliação, deve ser estudada e explicitada por aqueles que a combatem. O filósofo atesta ter consciência de que não se trata de um problema ‘apenas’

<sup>743</sup> ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 68.

<sup>744</sup> ADORNO. “O que significa elaborar o passado?”, in *Educação e emancipação*, SP: Paz e Terra, 2020, p. 45.

ideológico e psicológico, mas antes um problema real e político. Contudo, por sua imensa face propagandística, deve também ser combatido na esfera das ideias, “contrapor-se a eles com uma força decisiva da razão, com a verdade realmente não ideológica”<sup>745</sup>; para ele, nada está decidido de antemão e não devemos nos resignar como se fosse um fado decretado, devemos, sim, assumir nossa responsabilidade enquanto sujeitos políticos e fazer o que nos for possível para transformar as tendências existentes e retirá-las do direcionamento para a catástrofe.

Adorno analisou a nova direita naquilo que mantém e perpetua do legado fascista, enquanto Marcuse pensou a formação da nova esquerda em seus propósitos, seus aspectos estratégicos, seus métodos, sua organização, além das contradições com as quais têm de lidar na sociedade tecnocapitalista. Nos anos 1960, Marcuse foi considerado o guru da *nova esquerda* que surgia, afirmação que recusava dizendo que, além de nunca ter se considerado líder ideológico de nada, a esquerda não precisa de tais líderes, “a esquerda não precisa de um outro pai”; ele sempre se colocou como parte do movimento, colaborando com o pensamento e as reflexões para o fortalecimento da oposição radical e da luta contra as atrocidades normalizadas pela sociedade doente. Em “Sobre a nova esquerda”<sup>746</sup> (1968), encontramos uma boa articulação das ideias marcuseanas sobre a *práxis* da nova esquerda. Nosso filósofo ressalta que, apesar de os camaradas revolucionários sentirem e saberem que a sociedade continua acirrando a repressão e a destruição da humanidade e da natureza e terem a plena consciência de que a sua transformação é necessária e imprescindível, devem lidar com o fato de que suas convicções não alcançam a grande maioria da população, a qual não compartilha do mesmo juízo; esta contradição revelaria um primeiro problema estratégico. O segundo problema estratégico seria a dificuldade em responder satisfatoriamente às perguntas sobre quais são as alternativas concretas apresentadas para melhorar a vida *de todos*, pois Marcuse considera insuficiente a afirmação de que a prioridade é derrubar a configuração atual; para ele, os fins, os valores e a nova moralidade da nova esquerda devem estar explícitos nas suas ações.

<sup>745</sup> ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, p. 76.

<sup>746</sup> MARCUSE. “On the New Left”, in *The New Left and the 1960s – Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 3, NY: Routledge, 2005.

Trata-se da transcrição de uma fala apresentada em 4 de dezembro de 1968.

Os novos seres humanos que queremos ajudar a criar – precisamos já nos esforçar para ser esses seres humanos aqui e agora. É por isso que não podemos simplesmente descartar a questão. Precisamos ser capazes de mostrar, mesmo que de forma pequena, os modelos daquilo que, um dia, pode ser o ser humano. Mas a alternativa, precisamente nesses termos, ainda acredito que seja o socialismo. Mas o socialismo que não é nem o do tipo stalinista, nem o do tipo pós-stalinista, mas aquele socialismo libertário que sempre foi um conceito integral de socialismo, mas é facilmente reprimido e suprimido.<sup>747</sup>

Quanto à pergunta sempre posta (até hoje, no século XXI) aos revolucionários sobre ‘onde existe esse socialismo’, Marcuse cogitava, em 1968, o potencial para a construção de uma nova sociedade em Cuba e na China, países que tinham passado por revoluções recentes, respectivamente, em 1959 e em 1949, e que, atualmente, pelas peculiaridades em suas revoluções e pelas diferenças de localização (área de influência), extensão, população, cultura e planos de governo, estão em situação bastante díspares. Nosso filósofo comenta que o socialismo é sempre e unicamente igualado à experiência da antiga União Soviética e sua sanha expansionista, ou seja, “o socialismo, em outras palavras, é um crime”. Assim, os dois problemas levantados conjugam-se em um só: “Mudança radical sem uma massa de base parece ser inimaginável. Mas obter uma massa de base [...] parece ser igualmente inimaginável. O que vamos fazer com essa contradição?”<sup>748</sup>

Marcuse avalia que o caminho é persistir para encontrar apoio e formar uma base, pois, apesar de uma grande parte da classe trabalhadora estar profundamente integrada ao sistema capitalista, “nada é para sempre na história”. Não obstante, mesmo com o acirramento das contradições do capitalismo corporativo, não se pode esperar que o *establishment* desintegre-se sozinho; é fundamental que a oposição radical trabalhe para que a ruptura aconteça, uma tarefa que é ainda mais dificultada pelos imensos conglomerados controladores da mídia de massa. Este é um fato que se mantém atual no século XXI, mesmo com a internet e a capilarização do seu alcance (tanto para “receptores” quanto para “emissores”), na medida em que os conteúdos produzidos e emitidos estão sempre sujeitos a sanções, restrições e bloqueios das chamadas *big tech* (e de seus aliados e/ou subjugados), ou seja, em tese, virtualmente todos podem emitir opiniões e mensagens com as mais plurais

<sup>747</sup> MARCUSE. “On the New Left”, p. 123.

<sup>748</sup> MARCUSE. “On the New Left”, p. 123.

perspectivas, mas a distribuição e o alcance real são controlados pelo poder econômico, exercido ininterruptamente por algoritmos construídos e desenhados com o intuito de produzir vício e gerar lucro. É mais uma faceta da administração total da sociedade e sua respectiva *pseudodemocracia*, que condiciona ideologicamente “uma maioria que parece estar autoperpetuando, que parece estar reproduzindo a si mesma como uma maioria conservadora imune à mudança radical”. A falta material de liberdade democrática para a discussão aberta sobre as possibilidades de transformação da sociedade doente é acompanhada, encrudescendo-se mutuamente, da falência do modelo tradicional de partido revolucionário de massa centralizado; esse tipo de partido está inviabilizado, primeiro, “porque não há massas revolucionárias para serem centralizadas”, “também porque o aparato da supressão é infinitamente mais efetivo e poderoso do que jamais fora”, e, talvez principalmente, “porque a centralização hoje não parece ser o caminho adequado para trabalhar pela mudança e obter mudança”. A tarefa da esquerda seria, na compreensão de Marcuse, a educação, o desenvolvimento de uma consciência política.

Sobre um eventual momento de virada revolucionária – a tomada do poder –, Marcuse afirma que o modelo antigo, de uma liderança central que ocupe, com massas concentradas, as sedes do governo e militar, já não faz mais sentido na configuração atual da sociedade doente tecnocapitalista (o exemplo no texto são os Estados Unidos). Para ele, a esquerda revolucionária deve provocar uma “desintegração difusa e dispersa” dos fatores estruturantes da opressão e da supressão (de diferenças e diferentes) por meio de ações locais, simultâneas, espalhadas por todas as regiões, com foco nas especificidades, necessidades e potencialidades de cada área. Nesta nova forma de preparar e iniciar os processos revolucionários, a *nova classe trabalhadora* – compreendida de modo mais amplo conforme as condições existentes no mundo tecnocientífico –, da qual participam, cada vez mais decisivamente, trabalhadores qualificados formalmente, especialistas em funções intelectuais e técnicos (todos, geralmente, com salários bastante acima da média dos trabalhadores “operários” e, portanto, devendo ter um outro tipo de motivação para encampar a luta revolucionária, na medida em que não se encontram em situações críticas de precarização ou inexistência das condições básicas até mesmo para a sobrevivência), seria a expansão do potencial da massa de base e da

“raiva dos espoliados” (*rage of the exploited*<sup>749</sup>). Caso se assuma essa compreensão atualizada da classe trabalhadora, a “massa de base” configura-se e apresenta-se diferentemente: “maior, mas muito difusa e dispersa”; isto modifica a própria dinâmica da práxis política, conseqüentemente, também, a relação entre lideranças (das minorias e minoritárias), militantes de esquerda e a massa expandida; segundo as urgências e carências específicas e espalhadas, cujas demandas não podem ser atendidas, orientadas e tratadas por um único polo decisor centralizado. Marcuse observava, na época, as manifestações descoordenadas, as rebeliões dos guetos e eventos afins, como focos nos quais a nova esquerda deve estar presente e atuante, com o propósito de manter e aprofundar o debate e político e as consciências políticas. Tal necessidade ainda existe agora, no século XXI, provavelmente em níveis mais graves e urgentes. Seria incorreto imaginar que, no mundo da rede global, da internet total, todos os grupos revoltosos e/ou revolucionários – de esquerda – pudessem recorrer, se não só a uma fonte, mas a um só meio, para fortalecer suas lutas e desenvolver consciências; principalmente porque a aparente “democracia digital”, além de ser controlada e configurada por algoritmos reprodutores da lógica hegemônica (operando sistemas de exclusão e de vigilância), concretamente esbarra em mais restrições econômicas, geográficas, logísticas e sócio-políticas, assim como apaga o registro vivo e a experiência material da luta coletiva de corpos e mentes singulares em comunidade com o propósito de transformarem-se transformando a sociedade para uma *vida boa e cada vez melhor para todos*.

Dentro do contexto das *pseudodemocracias*, existente em 1968, quando Marcuse escreveu o texto em questão, e vigente até os dias de hoje, no qual os meios de comunicação de massa, e suas ramificações coordenadas, reproduzem a lógica da dominação e produzem uma maioria de indivíduos adequados, ideologicamente esterilizados contra o desejo de transformação radical, a *educação política* não pode se limitar às formas tradicionais. “A atividade política e a educação política precisam ir além da discussão e da escrita.” Claramente, Marcuse não se propõe a formular e indicar uma “nova fórmula” para a ação política revolucionária, pois, pela própria natureza diversa e dispersa dos movimentos de esquerda, essa

<sup>749</sup> MARCUSE. “On the New Left”, p. 125.



possibilidade não se coloca; deve-se, então, experimentar em busca de “meios adequados para romper o universo, conformista e corrompido, da linguagem política e do comportamento político”.

Nos termos do *establishment* e de sua racionalidade, tal comportamento apareceria, e deveria aparecer, como bobo (*foolish*), infantil e irracional, mas esse pode ser muito bem o sinal de que este é o caminho, pelo menos temporariamente, promissor para ultrapassar, sair do universo repressivo do comportamento político estabelecido.<sup>750</sup>

É curioso notar que, há mais de cinquenta anos e há até pouco tempo, nos círculos amplos em que, digamos, preza-se a tolerância abstrata liberal e a “pluralidade” do diálogo, a esquerda revolucionária e o pensamento radical, costumeiramente eram tratados como ingênuos, idealistas e infantis; contudo, podemos notar alguma mudança a partir da década de 2010, concomitante ao recente processo de ascensão da extrema direita, quando o discurso dominante sofre uma inflexão e passa a abertamente atacar de forma mais violenta e intimidatória, tanto o ideário anticapitalista quanto as suas pautas, em consonância e reverberação com os avanços na manipulação generalizada das pessoas via tecnologias convergentes (digitais). Desta observação, podemos inferir como o meio único da internet total, diferentemente daquilo que acontece com a nova esquerda, funciona perfeitamente como potencializador da extrema direita e colonizador de subjetividades, porquanto operam dentro da mesma lógica da dominação e do controle contra as transformações possíveis e suprimidas. Em um nível menos propagandeado<sup>751</sup> nos períodos de pretensa “democrática civilizada”, mas presente em todo o arco tecnocientífico da humanidade, os focos de pensamento e ação revolucionários sempre foram brutalmente reprimidos. Para estes, os condenados da Terra, nunca existiu democracia, nem mesmo superficial ou aparentemente.

Assim como a militância e a educação política, a organização da nova esquerda não seria viável dentro do modelo antigo centralizado, seja em algum partido institucionalizado, seja em uma única liderança revolucionária; pois a *negação determinada* da sociedade total e doente, por ser precisamente a negação

<sup>750</sup> MARCUSE. “On the New Left”, p. 125.

<sup>751</sup> Marcuse cita, em *Contrarrevolução e revolta* (p. 33), uma frase de Leo Guiliani publicada no *Le Monde* em 1971: “Democracia liberal é a face das classes proprietárias quando não estão com medo; fascismo, quando estão com medo.”

da homogeneização e da coordenação pelo pensamento único, necessariamente se dá em múltiplos e simultâneos focos, com autonomia e propriedade de ação para descobrir as brechas em suas situações específicas e infiltrar-se, *enquanto negação determinada*, por toda a sociedade. Seria um tipo de “organização aberta, difusa, concentrada em pequenos grupos e em torno de atividades locais, pequenos grupos altamente flexíveis e autônomos”<sup>752</sup>; sem “estratégica primitiva unificada”. Marcuse comenta que a esquerda é sempre dividida<sup>753</sup>, cheia de dissensos e divergências, porque é o que ela é na e para a sociedade unidimensional, logo, não faria sentido que, internamente, aderisse ao funcionamento padronizado ao qual existe para combater. “Apenas a direita não tem ideias para brigar, é unida!” Contrariamente, a nova esquerda teria a sua maior força naquilo chamado por Marcuse de *espontaneidade organizada*, ou seja, pequenos e diferentes grupos experimentando suas próprias formas de luta, localmente, “antecipando o que pode, provavelmente, ser a organização básica do socialismo libertário, nomeadamente, conselhos de trabalhadores manuais e intelectuais”.

Deixem-me dizer algumas palavras, que penso deverem ser discutidas na nova esquerda, sobre aliança. Não sugiro uma aliança até com o diabo, como Lênin disse, porque o diabo, hoje, tornou-se excessivamente forte. Ele vai nos engolir. Nenhuma aliança com liberais, os quais assumiram a função do Comitê Antiamericano<sup>754</sup>[...] de denunciar a esquerda, fazendo o trabalho que o comitê ainda não fez. [...] Em vez disso, aliança com todos aqueles, burgueses ou não, que sabem que o inimigo está na direita, e já demonstraram esse conhecimento.<sup>755</sup>

Alianças *ilimitadas*, ditas estratégicas, são rejeitadas por Marcuse porque, de fato, ele não considera que sejam realmente possíveis *como alianças*, as quais suporiam a existência de partes diferentes e autônomas, em uma conjugação pontual, para o fortalecimento mútuo na luta por alguma pauta compartilhada, ainda que superficial e provisoriamente. Alianças ilimitadas já não mais seriam possíveis

<sup>752</sup> MARCUSE. “On the New Left”, p. 126.

<sup>753</sup> “A esquerda sempre esteve dividida; isto é natural, visto que, enquanto o interesse predominante na propriedade privada e na preservação das instituições une facilmente os defensores do *status quo*. Ela age sob um céu aberto de numerosas alternativas e metas, estratégias e táticas.” (MARCUSE. *Contrarrevolução e revolta*, p. 43.

<sup>754</sup> O Comitê de Atividades Antiamericanas foi criado em 1938, nos Estados Unidos, para escrutinar possíveis atividades subversivas e ideias comunistas de cidadãos, agentes públicos e organizações.

<sup>755</sup> MARCUSE. “On the New Left”, p. 126.

no mundo que absorveu a tecnologia como sua própria natureza, no qual a direita, enquanto conservação – recursiva e intensificadora – do *status quo* na sua forma atual totalizante do desempenho quantificado, otimizado, desumanizado, à revelia dos *irreparáveis custos ecológicos e humanos*, é a perpetuação da heteronomia introjetada e da lógica da supressão; não existe nenhum ponto de convergência ou conveniência entre a esquerda, entendida como *luta pela transformação radical da sociedade*, e a direita, pois são opostos incompatíveis. Dito de outra forma, a direita, por ser a expressão da força totalizante supressora de diferenças, e a esquerda, por ser a expressão das diferenças (ameaçadas e) suprimidas, não podem se aliar, pois resultaria necessariamente no aniquilamento da esquerda enquanto tal; ou seja, não seria uma aliança, mas sim a absorção e o esvaziamento de uma parte pela outra. A nova esquerda deve, sim, criar alianças com todos aqueles verdadeiramente investidos na dissolução do complexo capitalista, tendo isto demonstrado *em práticas e ações*, para a criação de uma comunidade mais justa, livre e democrática *para todos*. “Acredito que a nova esquerda hoje seja a única esperança que temos.”<sup>756</sup>

\*\*\*

Os impasses da questão da tolerância levantados por Marcuse mostram-se ainda bastante atuais no século XXI, quando testemunhamos mais uma onda de extrema direita em escala mundial e a correspondente proliferação de discursos e atos explícitos de ódio contra minorias, um movimento que tem sido denominado de *alt-right*, “direita alternativa”, ultradireita, o qual, nos Estados Unidos<sup>757</sup>, incorpora o corolário da extrema direita em questões como deportação de imigrantes, políticas comerciais protecionistas, incentivo ao armamento da população, e também o ataque ao feminismo, à diversidade, ao “globalismo”, e aos direitos civis; porém, não se limita à retomada da defesa efusiva das pautas tradicionais de extrema direita. Thomas Main, em seu *A ascensão da ultradireita*, afirma que o movimento é muito mais perigoso do que o extremismo das décadas

<sup>756</sup> MARCUSE. “On the New Left”, p. 126.

<sup>757</sup> Usamos, para esta breve caracterização da nova extrema direita, o livro: MAIN, T. J. *The Rise of the Alt-Right*, NW: Brookings, 2018.

passadas pela ideologia que suporta; o autor destaca algumas declarações de seus expoentes, por exemplo:

O que é a ultradireita? É um amplo movimento dissidente que rejeita as ortodoxias igualitárias. Essas ortodoxias requerem acreditarmos que os sexos são equivalentes, que a raça não é importante, que todas as culturas e religiões têm o mesmo valor, e que qualquer orientação ou identificação erótica é saudável. Negamos tudo isso. A ultradireita também é cética quanto à democracia de massas. É contra ajuda e intervenção estrangeira – especialmente para “construir nações”.<sup>758</sup>

Charles Reitz, em “A relevância de Marcuse hoje: violência, racismo, e a crítica da tolerância pura”, escreve que a ultradireita vale-se do suposto preceito democrático da tolerância abstrata para sustentar discursos abusivos, como se fossem um dissenso legítimo, e para silenciar grupos oprimidos e marginalizados, invertendo a acusação como se estes fossem os detratores da democracia quando exigem respeito e/ou reparação. Ele localiza na tese marcuseana da tolerância repressiva aquilo que atualmente é chamado de *falácia da livre expressão*<sup>759</sup>: “Se todos temos o direito *de jure* de expressar qualquer opinião em público, as condições *de facto* são que as opiniões de esquerda são usualmente marginalizadas e frequentemente suprimidas, enquanto as de direita, beneficiando a classe dominante, são completamente livres”<sup>760</sup>; ou seja, é preciso explicitar a falsa

<sup>758</sup> MAIN. *The Rise of the Alt-Right*, p. 4.

Dentre as definições presentes no livro, estão também os preceitos básicos do movimento listados por Andrew Anglin, editor do Daily Stormer, site da ultradireita com aproximadamente um milhão de visitas mensais: “Anti-semitismo ... Judeus são fundamentalmente opostos à raça branca e à civilização ocidental e, portanto, devem ser confrontados e removidos das sociedades brancas completamente. Países brancos para pessoas brancas ... O objetivo final do movimento é estabelecer Estados puramente brancos em todos os países anteriormente brancos ... Acreditamos na deportação em massa de todos os imigrantes não-brancos ... Isto incluiria, na América, a repatriação africana dos descendentes de escravos (ou a alocação de um território autônomo para eles dentro das nossas fronteiras atuais). Racismo científico ... A ultradireita não aceita as alegações pseudocientíficas de que “todas as raças são iguais” ... Oposição ao feminismo e à “igualdade de gênero”. Apoio às famílias tradicionais ... A alegação de que “homens e mulheres são iguais” é considerada completamente ridícula pela ultradireita. Endorso da história branca ... Consideramos os brancos os criadores e mantenedores da civilização ocidental. Normalização cultural ... A ultradireita procura medidas autoritárias para lidar com drogas viciantes, pornografia, crime e outras doenças sociais degeneradas ... A luta branca como batalha global. A ultradireita vê a luta pela continuação da existência da raça branca como uma batalha global entre brancos e judeus.” (pp. 5-6)

<sup>759</sup> Cf. STANLEY. “The Free Speech Fallacy” in *The Chronicle Review*, março 2018.

<sup>760</sup> REITZ, C. “Marcuse’s Relevance Today: Violence, Racism, and the Critique of Pure Tolerance - How Marcuse might help us combat violent US culture”, agosto de 2019. Disponível em: <https://www.rpamag.org/2019/08/marcuses-relevance-today-violence-racism-and-the-critique-of-pure-tolerance>

equivalência entre ideias reacionárias e emancipatórias e entre violências fascista e antifascista. Reitz utiliza também o trabalho de vários autores que, nas últimas décadas, vêm elaborando a ideia de que a liberdade de expressão não é absoluta e deve ser ajuizada em relação às consequências reais que pode produzir na sociedade. Os avanços do neoliberalismo (sempre predatório daqueles que não detém o poder econômico) e das correntes neoconservadoras<sup>761</sup>, intensificados desde o colapso econômico de 2008, são entendidos por Reitz como a concretização das tendências observadas por Marcuse e denominadas contrarrevolução preventiva; um ataque econômico, político e ideológico contra qualquer direcionamento para a mudança da sociedade com fins de libertação progressiva das pessoas.

Marcuse entendeu o estado capitalista como uma expressão das desigualdades materiais, nunca neutro, tendo sido capturado pelas forças de opressão de classe, raça e gênero. Dentro das formas não-livres atuais ainda chamadas de democracias, crimes reais da ultradireita [...] são tolerados e até promovidos e conduzidos pelo Estado – como brutalidade policial sistemática, privação de milhões de americanos de um sistema de saúde completo, tratamento dos asilados políticos como criminosos, implementação da pena de morte de modo racialmente enviesado, [...] e outros abusos dos direitos humanos.<sup>762</sup>

Assim como Marcuse, Angela Davis, e a filosofia radical já tinham compreendido o caráter constitutivo das opressões de minorias para o sistema capitalista, hoje, tais opressões são caracterizadas como estruturais da nossa sociedade doente. “Marcuse entendeu os limites da democracia liberal, e como a noção de ‘sociedade afluyente’ realmente escondia uma forma de dominação gravemente desigual, patriarcal e monocultural.”<sup>763</sup> Reitz vê algum progresso operado pelos movimentos de minorias na tarefa de educação política, para além dos limites tradicionais, na conscientização a respeito do funcionamento capitalista que amplia privilégios para um por cento<sup>764</sup> da população global às custas do

<sup>761</sup> Vide o movimento NRx, citado na nota 210 do capítulo 1.

<sup>762</sup> REITZ. “Marcuse’s Relevance Today: Violence, Racism, and the Critique of Pure Tolerance - How Marcuse might help us combat violent US culture”, s/n.

<sup>763</sup> REITZ. “Marcuse’s Relevance Today: Violence, Racism, and the Critique of Pure Tolerance - How Marcuse might help us combat violent US culture”, s/n.

<sup>764</sup> Lembramos de *Feminism for the 99% – A Manifesto* (2019), de Nancy Fraser, Cinzia Arruzza e Tithi Bhattacharya.

massacre do resto de nós, como nomeia Jodi Dean. No próximo capítulo, vamos investigar, na obra marcuseana, a compreensão de libertação e revolução para completar o caminho desta tese em busca daquilo que nos resta a fazer e construir para sairmos do abismo genocida, empurrando-nos para o fascismo ‘digitalizado’ e perverso, em que nos encontramos.

## Capítulo 4 – Revolução e libertação

“O pensamento, permitindo-se ser lembrado de suas origens inconscientes pela estrutura administrativa da análise, esquece de ser pensamento. De verdadeiro juízo, passa a ser coisa neutra. [...] Então, a especulação é definitivamente esmagada, tornando-se um fato a ser incluído em um dos departamentos de classificação como prova de que nada muda.”

Adorno, *Minima Moralia*

“Era de manhã bem cedo, as ruas limpas e vazias, eu ia para a estação ferroviária. Quando confrontei um relógio de torre com o meu relógio, vi que já era muito mais tarde do que havia acreditado, precisava me apressar bastante; o susto dessa descoberta fez-me ficar inseguro no caminho, eu ainda não conhecia bem aquela cidade, felizmente havia um guarda por perto, corri até ele e perguntei-lhe sem fôlego pelo caminho. Ele sorriu e disse:

– De mim você quer saber o caminho?

– Sim – eu disse –, uma vez que eu mesmo não posso encontrá-lo.

– Desista, desista – disse ele e virou-se com um grande ímpeto, como as pessoas que querem estar a sós com seu riso.”

Kafka, *Desista!*

Em *Um ensaio sobre a libertação*<sup>765</sup>, Marcuse propõe-se, às vésperas de 68, a elaborar o sentido do socialismo no mundo tecnocapitalista e suas pré-condições e, para tanto, retoma ideias de *Eros e civilização* (obra que consideramos dar o tom geral do ensaio), *O homem unidimensional*, e “Tolerância repressiva”. No início do texto, ele volta a problematizar, como fez em *O homem unidimensional*, enquanto questão metodológica, os limites da teoria crítica da sociedade, a qual, “por medo de perder seu caráter científico”, restringe-se a analisar a realidade material existente, evidenciar as tendências para o seu desenvolvimento, e elaborar as mudanças institucionais necessárias para a transformação efetiva, para a eclosão processual de um estágio supostamente “mais alto”, “um uso mais racional e equânime dos recursos, minimização de conflitos destrutivos, e aumento do reino da liberdade”<sup>766</sup>. Marcuse faz a crítica da crítica e defende a revisão dos limites incorporados aos seus fundamentos que excluem a utopia (reduzida a especulação irreal), pois compreende que a ‘utopia’ de *uma vida boa e cada vez melhor para todos* – com drástica redução da labuta, minimização da angústia, e tempo livre para estabelecer laços existenciais eróticos – além de desejável, seria já materialmente possível, caso o compromisso com a vida e com os limites físicos do planeta seja um valor inegociável. A própria petrificação do juízo de que *é impossível*

<sup>765</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston, 1969.

<sup>766</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, p. 3.

concretizar uma sociedade definida pela vida boa, livre e amorosa *para todos* é uma poderosa ideologia sem, contudo, e exatamente por isto, ter nenhuma justificativa racional incontestável. Em outras palavras, essa ‘utopia’ identificada com impossibilidade seria, na verdade, “aquilo que é impedido de eclodir pelo poder das sociedades estabelecidas”.

O que está em jogo agora são as próprias necessidades. Neste estágio, a questão não é mais: como o indivíduo pode satisfazer as suas próprias necessidades sem prejudicar os outros, mas antes: como ele pode satisfazer as suas necessidades sem prejudicar a si mesmo, sem reproduzir, por suas aspirações e satisfações, sua dependência a um aparato espoliativo, o qual, satisfazendo suas necessidades, perpetua a sua servidão?<sup>767</sup>

Com a interrogação sobre o próprio caráter daquilo que é comumente chamado de *necessidade* na sociedade unidimensional, Marcuse tenta avançar na elaboração de uma das faces do paradoxo apresentado em *O homem unidimensional*, a saber, a constatação de que a dominação e a repressão excessivas e progressivas são desejadas e incorporadas como liberdade. As satisfações características e fundamentais da sociedade tecnocapitalista são eminentemente *destrutivas*, possuidoras de uma destrutibilidade de alcance global, extintora de diversidades e esgotadora dos processos vitais do planeta; mas não só, é também uma destrutibilidade de alcance instintual e libidinal, redutora de processos sublimatórios, da imaginação e da criação livres, redutora de enlances humanos não mediados tecnologicamente. A possibilidade de saída deste ciclo retroalimentado estaria no desenvolvimento de *novas necessidades*, libidinais e sociais, isto é, “a nova direção, as novas instituições e relações de produção, precisam expressar a ascensão de necessidades e satisfações muito diferentes e até antagônicas àquelas prevalentes nas sociedades espoliativas”<sup>768</sup>. As *novas necessidades* formariam a base instintual transformada e transformadora de um organismo que se realizaria enquanto livre em solidariedade com a natureza e com os outros; as *novas necessidades* tornariam irracional o princípio de desempenho e suas exigências de eficiência e competição<sup>769</sup>, esvaziando seu apelo de satisfação instantânea de

<sup>767</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, p. 4.

<sup>768</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, p. 4.

<sup>769</sup> “No caso de Marcuse, a autoridade de um universal racional desloca-se cada vez mais, nos seus escritos tardios, para a esfera de uma prática estética, que aparece como o meio de integração social



demandas compulsivas. “A rebelião estaria, então, enraizada na própria natureza, na ‘biologia’ do indivíduo; e, nessas novas bases, os rebeldes redefiniriam os objetivos e a estratégia da luta política, onde os fins concretos da libertação podem ser determinados.”<sup>770</sup>

De acordo com a sua concepção histórica de natureza e, consequentemente, de natureza humana, Marcuse considera não somente abstrata e formalmente possível a mudança radical da natureza humana, e do modo de convivência que esta estabelece com os outros entes humanos e não-humanos, como também avalia existirem as condições materiais para tal: “o progresso técnico chegou a um estágio no qual a realidade não precisa mais ser definida pela competição debilitante por sobrevivência e avanço social”. Marcuse compreende que o movimento contraditório do capitalismo, no qual a otimização de seus mecanismos levaria à dissolução de suas condições de existência (já descrito na própria teoria marxiana), já teria chegado a uma fase na qual existem os meios materiais necessários para a superação da realidade definida pela escassez; não obstante, sob as condições históricas postas no pós-Segunda Guerra, progressivamente narcogênicas, esses meios são hegemonicamente direcionados para medidas compensatórias de autoperpetuação. As novas necessidades dos humanos *rebeldes*, decididamente orientados pelo *imperativo revolucionário*, seriam a expressão da insustentabilidade da administração total e sua estrutura de classes, opressão, espoliação e destruição; seriam a expressão da ruptura com a servidão ‘voluntária’ por meio de uma “prática política que alcança as raízes da contenção e do contentamento na infraestrutura do homem, uma prática política de desengajamento e recusa metódicos do *establishment*, visando a uma transvaloração radical dos valores”<sup>771</sup>. Esta transvaloração radical dos valores seria o abandono das formas familiares, reproduzidas automaticamente, de fazer, pensar e sentir o mundo, para possibilitar a criação de novas formas de mundo “não-agressivas” e “não-espoliativas”. Marcuse coloca a *recusa radical*, a Grande Recusa, como ponto de

---

no qual sujeitos podem satisfazer suas necessidades sociais em cooperação não-coercitiva.” (HONNETH, A. *Pathologies of Reason*, NY: Columbia University Press, 2009, p. 24)

<sup>770</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, p. 5.

<sup>771</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, p. 6.

partida para a oposição radical (de esquerda) e para a materialização de uma sociedade transformada e transvalorada.

A nova sensibilidade, a qual expressa a ascensão dos instintos de vida sobre a agressividade e a culpa, acolheria, em escala social, as necessidades vitais para a abolição da injustiça e da miséria e conformaria a evolução posterior do “padrão de vida”. Os instintos de vida encontrariam expressão racional (sublimação) planejando a distribuição do tempo de trabalho socialmente necessário dentro e dentre os vários ramos de produção, portanto, definindo prioridades de fins e escolhas: não apenas o que produzir, mas também a “forma” do produto.<sup>772</sup>

Como já mostrado<sup>773</sup>, Marcuse está sempre atento à conjunção entre libertação instintual e construção de uma sociedade livre em mútua implicação, ou seja, a possibilidade de transformação radical do indivíduo *e* da comunidade implica um processo de rearranjo libidinal *e* planejamento e criação de novas e múltiplas formas sociais de viabilização e proteção da vida. Portanto, a *nova sensibilidade* está sempre relacionada *também* aos processos sociais: “a nova sensibilidade tornou-se um fator político”. Os instintos de vida, em uma sociedade em processo de libertação, não mais sob a imposição de uma realidade competitiva e cruel, de todos contra quase todos, seriam expressos via *sublimação*<sup>774</sup>, por uma consciência livre da *mais-repressão* em uma nova realidade, na qual a ciência e a tecnologia se desenvolveriam sob novos valores orientados para novos fins de proteção e gratificação da vida. “A técnica tenderia, então, a tornar-se arte, e a arte tenderia à formação da realidade”; sem oposição entre imaginação e razão, seria possível um novo princípio de realidade segundo o qual a sensibilidade e a inteligência científica criariam um *ethos estético* (na dupla conotação do termo *estética*, como *locus* dos sentidos corporais *e* da arte<sup>775</sup>), um “processo produtivo-criativo” no qual a técnica, também reassumindo seu duplo sentido grego original (*tékhnē* como habilidade de fazer e como arte), finalmente realizado de modo pleno, “traduziria a sensibilidade subjetiva em forma objetiva, em realidade”. A materialização dessa forma livre e ampliada de compreender a racionalidade,

<sup>772</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, pp. 23-24.

<sup>773</sup> Cf. capítulo 2.

<sup>774</sup> Cf. o conceito de sublimação não-repressiva trabalhado no capítulo 2.

<sup>775</sup> Cf. explicado no capítulo 2.

incluindo seus elementos éticos e estéticos, seria um ponto de virada irreversível em direção a uma sociedade livre, à eliminação das causas políticas e econômicas que moldaram os instintos e as necessidades humanas para a competição e a escassez e “fizeram da história da humanidade a história da dominação e da servidão”. Em sua especulação crítica de um mundo livre, Marcuse compreende que mudanças políticas e econômicas privadas da dimensão ético-sensível nunca serão suficientes para interromper o *continuum* da civilização do desempenho e da quantificação; a verdadeira transformação da sociedade seria, necessariamente, também transformação fisiológica e psicológica dos indivíduos, para que, assim, sejam “capazes de experimentar as coisas, e uns aos outros, fora do contexto da violência e da espoliação”.

Esta sociedade é obscena ao produzir e expor indecentemente uma abundância sufocante de mercadorias (*wares*) enquanto priva suas vítimas estrangeiras das necessidades da vida; obscena ao entulhar a si mesma e suas latas de lixo enquanto envenenam e queimam as matérias-primas escassas nos locais que agridem; obscena nas palavras e nos sorrisos dos seus políticos e *entertainers*; nas suas preces, na sua ignorância, e na sabedoria dos intelectuais que lhes são caros. Obscenidade é um conceito moral no arsenal verbal do *Establishment*, que abusa do termo aplicando-o, não em expressões de sua própria moralidade, mas nas de outros.<sup>776</sup>

A recusa em aderir acriticamente à sociedade unidimensional enquanto ‘o melhor possível’ (hoje e eternamente) é motivada e justificada pelo seu *caráter obsceno*, explícito na devastação catastrófica produzida pelo desperdício insaciável das classes dominantes e na crueldade das racionalizações “moderadas e bem-informadas” da escravidão, da supressão e do extermínio. Em *Eros e civilização*, Marcuse imaginou, em contraposição ao princípio de desempenho, regulador da racionalidade tecnológica, um novo princípio de realidade *não-repressivo*, o qual fundaria uma sociedade livre e reconciliada com a natureza; para fundamentar a sua especulação a respeito da superação do princípio de realidade repressivo na contemporaneidade, isto é, depois do arco civilizacional e seus respectivos avanços técnicos, nosso filósofo mobiliza o conceito de *fantasia* enquanto pertencente ao domínio do inconsciente, fora das restrições da realidade e a esta oposta, segundo a teoria freudiana, no domínio profundo e arcaico do prazer não-modificado. Em

<sup>776</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*. pp. 7-8.

“Dois princípios do funcionamento mental”, Freud pensa a fantasia como uma atividade mental subordinada exclusivamente ao princípio de prazer e livre das restrições do princípio de realidade; a fantasia estaria ligada às pulsões sexuais, à criação de vida, ao prazer lúdico, tendo em si os conteúdos latentes primevos impedidos de expressarem-se. No livro de 1955, Marcuse usa *fantasia* e *imaginação* como sinônimos (“um processo de pensamento com as suas próprias leis e valores de verdade”) e reconstitui a sua gênese: o ego do prazer, antes da castração, compreende e experimenta o mundo orientado puramente pelo princípio de prazer, depois, quando a repressão do princípio de realidade instaura-se, o ego é cindido, gerando uma parte adequada às exigências civilizacionais, reconhecidas inter e supraindividualmente como corretas e racionais, demandante da maior parte da energia mental disponível no organismo e detentora do “monopólio da interpretação, manipulação e alteração da realidade – do governo da rememoração e do esquecimento, até da definição do que é a realidade e como deve ser usada e alterada”<sup>777</sup>; nesta constituição do ego da realidade, forma-se também a *fantasia*, o refugio da totalidade primeva do organismo, a sobra daquilo que foi enquadrado nas normas repressivas, ainda prazerosa, porém considerada “inútil, inverídica – um mero jogo, devaneio”. A fantasia mantém-se na linguagem do princípio de prazer, livre da repressão, e é relegada a um domínio individual apartado e desajustado quanto às possibilidades reais de constituição de um mundo e uma sociedade materiais e efetivos; nela encontram-se as tendências existentes antes da castração, ou seja, a memória de um “passado sub-histórico” real, “a imagem da unidade imediata entre o universal e o particular sob o domínio do princípio do prazer”. Da quebra dessa unidade original, inicia-se a história da sociedade e do indivíduo, cria-se um gênero (humano) que faz parte de uma série de gerações necessariamente imersas no conflito dos indivíduos entre si e com o mundo. “Dentro e contra o mundo do *principium individuationis* antagonístico, a imaginação sustém o clamor do indivíduo inteiro, em união com o gênero e com o passado ‘arcaico’.”<sup>778</sup>

<sup>777</sup> MARCUSE. “Phantasy and Utopia”, p. 141.

<sup>778</sup> MARCUSE. “Phantasy and Utopia”, p. 143.

*Um ensaio sobre a libertação*<sup>779</sup> retoma os temas de *Eros e civilização*, já à luz da iminência de Maio de 68, e expressa algum distanciamento do pessimismo revolucionário prevalente no pensamento marcuseano da década de 1960 (emblemático por *O homem unidimensional*); no ensaio, Marcuse retoma um registro de esperança ao identificar um *novo potencial revolucionário* – para o desenvolvimento e a criação de uma *nova sensibilidade* sob um *novo princípio de realidade* – nos movimentos dos estudantes<sup>780</sup>, das mulheres e antirracista, constituídos por consciências despertas para a negação determinada do *status quo* e a recusa radical dos ditames da racionalidade científica; ou seja, movimentos conscientes de que a *nova sensibilidade* realiza-se como *praxis*<sup>781</sup> de *novos modos de vida* enquanto “negação do *establishment* inteiro, sua moralidade, sua cultura” – por meio do desenvolvimento de necessidades reais livres do direcionamento ideológico para o consumo e o excesso (retroalimentados por frustração), pela incorporação de uma racionalidade qualitativamente diferente, transformadora da “repressão progressiva” em “supressão regressiva”.

Um universo de relações humanas não mais mediadas pelo mercado, não mais baseado na espoliação competitiva nem no terror, demanda uma sensibilidade livre das satisfações repressivas das sociedades não-livres (*unfree*); uma sensibilidade receptiva às formas e aos modos da realidade que, até agora, foram projetadas apenas pela imaginação estética. Porque as necessidades estéticas têm seu próprio conteúdo social: elas são o clamor do organismo humano, mente e corpo, por uma dimensão de realização que apenas pode ser criada na luta contra as instituições que, por seu funcionamento mesmo, denegam e violam esse clamor.<sup>782</sup>

<sup>779</sup> O livro foi publicado em 1969, mas escrito em 1967. Marcuse adicionou um prefácio quando da publicação referindo-se aos acontecimentos de 1968.

<sup>780</sup> Ao contrário de Adorno (que chegou a chamar a polícia para tirar os estudantes de seu escritório na universidade), como mostram as últimas cartas (afetuosas) trocadas pelos dois, em 1969, ano da morte de Adorno. Cf. *A Grande Recusa hoje*.

<sup>781</sup> “Para começar, sempre pensar no amor como uma ação, em vez de um sentimento, é um modo pelo qual qualquer um, utilizando a palavra desta maneira, assume automaticamente compromisso e responsabilidade. Somos frequentemente ensinados que não temos controle sobre nossos “sentimentos”. E a maioria de nós aceita que escolhemos nossas ações, que intenção e vontade informam o que fazemos. Também aceitamos que nossas ações têm consequências. Pensar em ações formando sentimentos é uma forma de nos livrarmos de pressuposições convencionalmente aceitas.” (HOOKS, bell. “Clarity: Give Love Words”, in *All About Love*, NY: William Morrow, 2018, p. 13.)

<sup>782</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, p. 27.

Marcuse condiciona a revolução, o *socialismo feminista*<sup>783</sup>, à incorporação, biológica e estética, de necessidades emancipatórias, as quais, quando assimiladas e praticadas, teriam o poder de expandirem-se e de mudar a ação coletiva em larga escala, pois despertariam as pessoas para os “ruídos” e obstáculos desnecessários e degradantes que compõem a normalidade da sociedade doente, assim como para a demanda de uma conformação urbana menos agressiva, excludente e desigual, do fim da mercantilização da natureza e da devastação ecológica. Seria a ascensão de uma *moralidade estética*, oposta ao puritanismo que sustenta hierarquias irracionais e comportamentos infelizes e padronizados, enquanto simultaneamente promove negócios espúrios, tortura sistemática, violência policial, poluição, envenenamento, e muito mais; a moralidade estética teria a liberdade como uma necessidade biológica, e seria “fisicamente incapaz de tolerar qualquer repressão além daquela requerida para a proteção e a melhora da vida”.

A sociedade de classes moldou a razão e a sensibilidade humanas para potencializar a eficiência de seus sistemas integrados de cálculos, previsões e padronizações, isto é, normalizou uma razão desumanizada e uma sensibilidade mutilada, as quais limitam previamente a imaginação (confinando-nos a um mundo unidimensional); esta prisão superimposta às nossas potencialidades físicas e metafísicas, gera indivíduos conformados reprodutores da tecnociência destrutiva, reduzidos a força de trabalho e suprimento da lógica consumista, ambos quantificáveis, incapacitados para sonhos e experiências inéditos e livres. Marcuse observa que, em todas as grandes revoluções da história, a imaginação teve papel fundamental, mesmo que depois, quando o novo tornou-se norma, tenha voltado a ser majoritariamente intimidada; contudo, nunca como na sociedade industrial avançada, que empreende a perseguição e o extermínio total da diferença e dos horizontes possíveis para uma vida boa e cada vez melhor *para todos* (enquanto indivíduos livres e singulares, compartilhando uma existência digna e sem a exploração de ninguém). Por isso, nosso filósofo recepciona com esperança<sup>784</sup> e alegria aquilo que chama de “formas surrealistas de protesto e recusa”, formas de ação política que acessam a dimensão estética, comumente relegada à futilidade e

---

<sup>783</sup> Cf. capítulo 2.

<sup>784</sup> Lembrando que esperança não é sinônimo de otimismo e, por sua natureza, inclui também o medo da não realização.

à distração, ao apolítico; protestos orgânicos ativadores da sensibilidade rebelando-se “contra os ditames da razão repressiva”, explicitando o caráter regressivo da razão instrumental totalizada, “racional apenas na sua eficiência em conter a libertação”.

A reconstrução da sociedade contaria também com o conhecimento científico acumulado durante o arco civilizacional da humanidade, porém, orientado para novos fins, não mais a serviço da destruição das plenas possibilidades de vida (humana e não-humana), e conjugado com a imaginação livre para alcançar novas e melhores formas de proteção e acolhimento das pessoas e dos existentes do nosso planeta em suas singularidades; uma transformação verdadeiramente racional, livre da amputação dos aspectos sensíveis da subjetividade<sup>785</sup>. Seria uma revolução também na própria percepção, que acompanharia “a reconstrução material e intelectual da sociedade, criando o novo ambiente estético”.

#### 4.1. *Imperativo condicional e histórico*

A emergência de um reino da liberdade exigiria “a libertação também das liberdades da ordem espoliativa – uma libertação que precisa preceder a construção de uma sociedade livre, a qual necessita de uma ruptura histórica com o passado e o presente”<sup>786</sup>. Marcuse identificava um mesmo “impulso subversivo” no Vietnã, na China, em Cuba (países que passaram por revoluções comunistas bem sucedidas no pós-Segunda Guerra), nas guerrilhas latino-americanas, nas populações dos guetos, na oposição estudantil, e, naquele momento, manifestava a esperança de que as ofensivas contrarrevolucionárias dos governos estabelecidos sob a lógica do tecnocapitalismo, de violência extrema justificada como ‘defesa da democracia liberal’ (neofascista), talvez não fossem suficientes para reverter a tendência à

<sup>785</sup> Marcuse, em *Um ensaio sobre a libertação*, pensa essa nova realidade a ser criada como *Forma* expressando novos fins, essencialmente estética, mas presente no processo social de produção, “a arte teria mudado seu *locus* e sua função tradicionais na sociedade: teria se tornado uma força nas transformações material e cultural. [...] Isso significaria a *Aufhebung* da arte: o fim da segregação da estética no real, mas também o fim da unificação comercial de negócios e beleza, espoliação e prazer.” (p. 32)

<sup>786</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, p. viii.

rebelião. Contudo, de antemão advertia que “seria irresponsável superestimar as chances presentes dessas forças [subversivas]”, e que havia “obstáculos e adiantamentos” a serem analisados, “mas os fatos estão aí, fatos que não são apenas símbolos, mas também incorporações da esperança”.

Os jovens militantes sabem ou sentem que aquilo que está em jogo é simplesmente sua vida, a vida de seres humanos tornadas um brinquedo nas mãos de políticos e gerentes e generais. Os rebeldes querem tirá-la dessas mãos e fazê-la digna de se viver; eles perceberam que isso ainda é possível hoje, e que o alcance desse objetivo necessita de uma luta que não pode mais ser contida pelas regras e regulamentos de uma pseudodemocracia em um mundo livre orwelliano.<sup>787</sup>

Em “Liberdade e o imperativo histórico” (1969), Marcuse discute e problematiza as noções e as relações entre progresso e liberdade e a existência de leis históricas para o desenvolvimento civilizacional. “Imperativos ocorrem na história primeiro como necessidades individuais, pessoais, de ação, derivadas da aceitação de objetivos, fins específicos”<sup>788</sup>; a partir desta afirmação, Marcuse faz objeção a Kant, pois, se imperativos dependem de aceitação, não podem ser categóricos, apenas *condicionais*, ou seja, *se* o sujeito quiser realizar determinado fim, *deve* consumir tais ações. Há também “um imperativo muito diferente, que contém o objetivo individual e o ‘deve’ condicional enquanto os transcende em direção a um ‘objetivo’ supraindividual a ser alcançado por ação supraindividual: *praxis*”. No exemplo clássico concreto de Marcuse: “*se* César queria derrotar Pompeia, era imperativo para ele atravessar o Rubicão”, um imperativo *condicional*; para além deste objetivo específico individual, possibilitando-o e exigindo-o, as instituições romanas já não mais atendiam à sociedade, desencadeando um imperativo supraindividual que traduzia “em realidade as possibilidades de crescimento abertas por essa sociedade”. Marcuse identifica, então, a partir de Hegel e de seu conceito de “astúcia da razão”, a autopreservação e o crescimento como forças motrizes imperativas para a transformação em um “nível ‘superior’ de desenvolvimento histórico, isto é, liberdade”; o Sujeito, por ser livre, “torna-se o Objeto da necessidade histórica”. Marcuse pergunta-se se a teoria

<sup>787</sup> MARCUSE. *An Essay on Liberation*, p. x.

<sup>788</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, in *From Luther to Popper*, London: Verso, 1983, p. 211.



hegeliana “deve ser rejeitada porque é baseada em um mero ‘juízo de valor’ de que o progresso na liberdade (quantitativa e qualitativamente) é uma necessidade histórica”; para o nosso filósofo, este processo não precisaria incluir a corroboração da Razão como motor histórico, pois este movimento poderia ser impulsionado por algum tipo de ‘instinto pela liberdade’ inerente ao humano, sendo a Razão “superimposta” pelo princípio de realidade.

Para justificar o conceito de imperativos históricos objetivos, temos de reconhecer apenas um fato (ou ‘valor’) como *datum* histórico, nomeadamente, que a dinâmica da existência humana é autopreservação e crescimento, isto é, não apenas satisfação das necessidades biológicas, mas também desenvolvimento das próprias necessidades de acordo com as possibilidades que emergem na luta constante com a natureza (e com o homem).<sup>789</sup>

A própria satisfação das necessidades biológicas desencadeia, no tempo, a mudança das necessidades, configuradas a partir de contextos históricos diferentes e das características situacionais de dada sociedade, postas também pelas conquistas obtidas na luta contra a escassez; deste modo, Marcuse depreende a existência de duas forças históricas (“sem nenhuma conotação teleológica ou moral, não importando se este tipo de progresso é bom ou mau, nem se implica progresso na liberdade”): *autopreservação e crescimento*. São imperativos históricos, e não categóricos, porque dependem de mudanças naturais e sociais, supraindividuais, as quais apenas se realizam quando o sujeito liberta-se da obsolescência do *é* pela prática do *deve* neste contido; ou seja, as modificações históricas da sociedade e da natureza, dialeticamente, têm em si em cada etapa do processo civilizacional já as condições para a sua transformação, aquilo que *deveria ser, mas ainda não é*; cabe ao sujeito a ‘decisão’ prática de transformar em realidade as esperanças nesta contidas, sintonizando-se com o imperativo *histórico*, nunca categórico, supraindividual, de mudança contínua. O problema articulado por Marcuse, quando retira a liberdade da primeira equação, ao afirmar que progresso não pressupõe nem implica liberdade, tampouco tem necessariamente algum conteúdo moral, na verdade, incita a pergunta sobre o próprio caráter da liberdade e as distinções que o conceito engloba. Certamente, há um nível de liberdade imprescindível para que exista agência e mudança fora da repetição cega da mesmidade do mesmo, a qual

<sup>789</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 212.

somente traz em si a mudança enquanto degradação (morte) e estaria em desacordo com os princípios de *autopreservação e crescimento*. Não obstante, este ‘modo’ de liberdade condizente com a lógica hegemônica de intensificação do aparato, compreendido como progresso, viabiliza-se dentro de uma estrutura de *opressão* e, também, na sua forma capitalista, de *espoliação* crescentes.

Há um fato bruto que precisa guiar qualquer discussão não-ideológica da liberdade: desde os primórdios da história registrada, e até hoje, a liberdade de alguns sempre esteve baseada na servidão de outros, e o único conceito de liberdade que correspondia aos fatos era o conceito de liberdade ‘interior’, inalienável e praticável até na prisão e na condenação (*at the stake*).<sup>790</sup>

Marcuse pondera que a liberdade enquanto característica universal do ser humano não corresponde à realidade histórica, porquanto todo o empreendimento civilizacional fundou-se no seviciamento do outro (representado por muitos); deste modo, para que a *ideologia* da liberdade universal se sustentasse, criou-se a ideia de “liberdade interior” como “liberdade humana essencial”, abstratamente atribuída a todos os seres humanos e dispensando o corpo e a materialidade para uma esfera de ‘inessencialidade’. Marcuse observa que uma suposta liberdade de pensamento apenas seria real se fosse “traduzível em expressão”, possibilidade interdita para a grande maioria das pessoas ao longo da história, pela censura direta ou pela inviabilização de meios materiais e intelectuais. “Se a liberdade é a habilidade do homem de determinar sua própria vida sem privar os outros desta habilidade, então, a liberdade nunca foi uma realidade histórica – até os dias de hoje.”<sup>791</sup> Então, o imperativo histórico nunca admitiria uma liberdade plena, ou a humanidade ainda não amadureceu a ponto de compor *autopreservação e crescimento* com *autodeterminação para todos*? Os três fatores tradicionalmente ligados à restrição da liberdade são: “a persistência da escassez, as exigências da luta com a natureza, e o caráter associal da natureza humana”; em Marx, esses três fatores compõem a história da luta de classes, na qual a existência dessas necessidades define os imperativos históricos de cada época para a preservação e o crescimento de determinada sociedade de classe e contra a liberdade.

<sup>790</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 212.

<sup>791</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 213.

A questão aqui é, para Marcuse, primeiramente, mostrar que história e liberdade (real) não se entrelaçaram mutuamente, pelo contrário, aquela excluiu esta, ancorada em justificativas “racionais” de viabilização da sociedade. Contudo, no atual estágio do mundo industrial avançado, se realmente já existem as condições materiais para a libertação de toda a sociedade da labuta excessiva e da precarização da vida, seria possível a reconciliação de necessidade e liberdade – se e somente se fosse rompido o funcionamento atual baseado na padronização e na espoliação e empreendesse-se coletivamente uma transformação radical (da sociedade e dos indivíduos). Como se operaria essa ruptura com o sistema hegemônico de destruição e repressão tecnocapitalista? Para Marx, a ruptura somente viria da *praxis* de uma classe interessada em materializá-la, ou seja, em abolir a sociedade existente. “A liberdade aparece antes como *negação*; a definição ‘positiva’ de liberdade permanece um x, uma variável aberta – apenas: autodeterminação.”<sup>792</sup> Marcuse destaca que a liberdade, neste caso, não seria um imperativo histórico colocado pelas condições de existência prevalentes, as quais, como já vimos em sua análise da sociedade unidimensional, são *ambivalentes* e trazem em si tanto as condições para a libertação quanto para a continuação e a intensificação recursiva de si mesma<sup>793</sup>. O próprio progresso é ambivalente em suas dicotomias entre quantidade e qualidade, tecnicidade e autodeterminação, racionalidade e sensibilidade.

#### 4.2. Transvaloração e transformação

É importante notar que, para Marcuse, a ideia de progresso como expansão e intensificação daquilo já existente e hegemônico – característica do modo tecnocapitalista de constituição da realidade – é ideologicamente produzida e introjetada como indispensável para uma sociedade universalmente emancipada, quando, na verdade, é antagônica ao processo de *libertação*. “O progresso *qualitativo* pode implicar não apenas o redirecionamento, mas também a *redução* do desenvolvimento das forças produtivas onde promovem o desperdício e a

<sup>792</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 214. (grifo meu)

<sup>793</sup> Como a *Gehäuse der Hörigkeit* de Weber.

agressão e demandam a sujeição do homem à máquina.”<sup>794</sup> A possibilidade de libertação pressupõe a ruptura com o próprio princípio de realidade de toda essa sociedade, o qual se materializa como princípio de desempenho orientador da racionalidade tecnocientífica; um processo autorreferido gerador de um circuito fechado que, por assim o ser, obstrui de antemão o efeito que pretende gerar, neste caso, ‘emancipação’. É o paradoxo já demonstrado em *O homem unidimensional*: o mundo tecnocientífico irracionalmente produz um sistema aderido por seu pretenso potencial emancipatório e, para tanto, exige que os indivíduos sejam eterna e irrevogavelmente escravos. Para Marcuse, “a transição da servidão para a liberdade requer uma transvaloração total dos valores, mas não requer aquele progresso quantitativo autopropulsor do qual o capitalismo depende para sobreviver”.

Sem essa completa, total transformação de valores, sem essa insistência na mudança qualitativa, o próximo estágio do desenvolvimento *não* será a transição para o socialismo, mas algum tipo de capitalismo de estado ou socialismo cruel. O estado como a encarnação do capital e como o representante do povo – os capitalistas individuais tornando-se empregados assalariados, a população dependente paga (e pagando!) por seus trabalhos supérfluos.<sup>795</sup>

As tendências que continuam concretizando-se e intensificando-se no início da terceira década do século XXI já estavam claras para Marcuse. É preciso compreender que não era e continua não sendo possível libertar-se replicando os métodos do opressor; isto significa descartar qualquer determinismo dialético histórico no qual, mais cedo ou mais tarde, o próprio capitalismo se autodestrói em socialismo; pelo contrário, a tendência é passarmos para sistemas progressivamente mais cruéis e desumanizados e, por assim o serem, progressivamente mais eficientes na restrição das possibilidades libertadoras. Tal funcionamento de exploração intensificada, sem nenhuma abertura possível do universo político, porquanto o Estado coincidiria com o capital e sua razão autônoma de desempenhos arrazoados desumanizados, para Marcuse, não deveria funcionar por um longo prazo, pelo menos “enquanto os seres humanos forem seres de pensamento e sentimento, enquanto as fontes naturais não estiverem exauridas”;

<sup>794</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 214. (grifo meu)

<sup>795</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 56.

a ameaça que não se pode excluir do horizonte é exatamente a rarefação e a extinção desses condicionantes, acorrentando-nos aquém de qualquer possibilidade de transformação. Diante dessas ameaças reais, Marcuse ainda via “sinais de uma transvaloração”, “a emergência de uma contraconsciência consciente”, o reconhecimento de que, a despeito de toda a ideologia dominante e sua superprodução de justificativas afirmativas calculadas, a transformação *é possível*.

Passadas as décadas que nos separam de Marcuse, continuamos aderidos à mesma via única da racionalidade tecnológica, acelerando a aceleração rumo ao esgotamento do planeta e à inviabilização das condições adequadas para vida humana livre; exibindo ostensivamente o ponto cego da razão dessituada. Não faltam evidências de que o sistema produtivista de coordenação global em que nos encontramos é suicida em todas as suas instâncias, contudo, assim como n’*O anjo exterminador*<sup>796</sup>, estamos submersos em abulia e parecemos incapazes de agir para mudar – justamente quando a transformação radical, a revolução total, da sociedade, dos indivíduos, dos valores, das necessidades, consolida-se como a única chance de não acabarmos com tudo e todos que conhecemos como mundo e existência. Marcuse já entendia a revolução como urgente e incontornável, pelos mesmos motivos fundamentais de hoje – certamente, ela virá, porém, caso a esquerda não se mobilize para realizá-la primeiramente sob os propósitos da vida, é, não apenas possível, mas altamente provável que a “revolução” nos seja imposta como a amputação definitiva de qualquer meio ou habilidade para a proteção e o fortalecimento da vida livre em suas múltiplas expressões. Isto não significa que a esquerda deva abandonar todas as propostas de *reforma*, pois algumas delas podem até auxiliar na preparação de um estágio pré-revolucionário; mas a esquerda não pode mais se permitir ter como fim e propósito uma suposta resolução de problemas concretos de injustiça, desigualdades, e destrutibilidade social, na medida em que a condição precípua para a solução efetiva desses problemas – o fim do capitalismo – é rejeitada de antemão. Marcuse identificava *algum* potencial radical em *algumas* reformas em uma época de concessões estreitas e escassas, assim como em *algumas* estratégias de protesto características das novas formas da nova esquerda, com “demandas que transcendem a tradição prevalente da estratégia e da ideologia

---

<sup>796</sup> Filme de Luís Buñuel, de 1962.

socialistas” e “militam contra manter a mudança social dentro do continuum de uma produção sempre mais eficiente e de um consumo cada vez maior”, um *continuum* também de “dominação, poluição, destruição e desumanização”.

Dois exemplos de estratégias que começariam como reformas e ainda preservariam “o potencial, a dinâmica, de transcender o limite reformista” seriam: *autodeterminação e autogestão*, iniciativas comunitárias de produção e distribuição e novos modelos para a reversão da hierarquia industrial; e *ecologia*, porquanto a militância radical pelo meio ambiente contrapõe-se à lógica lucrativa disseminada. Ele adiciona ainda a *luta pela educação*, pelas qualidade e integridade das escolas e universidades, *contra* a sua degradação em escolas técnicas e profissionalizantes, submissas e adequadas à sociedade doente, “uma luta contra o esforço coordenado de controlar e restringir pensamentos que não devem ser pensados”, assim como o é o *movimento de libertação das mulheres*. Para Marcuse, a nova esquerda difundiu a consciência (*awareness*) de que há algo errado, de que os cálculos não fecham, de que a racionalidade tecnocientífica fundamenta-se na irracionalidade, ou seja, de que toda a estrutura da sociedade “é ultrapassada, capenga (*crooked*), humilhante” – desnecessariamente –, pois seria possível “viver diferentemente sem performances estúpidas e improdutivas, viver sem medo, viver sem a ética puritana do trabalho (que não é mais uma ética do trabalho, mas a ética da submissão); viver sem a moralidade hipócrita e sem a beleza plástica (e real feiura) do capitalismo”<sup>797</sup>. A mudança não seria a “troca de um sistema de dominação por outro”, seria “o ‘salto’ para um estágio qualitativamente diferente da história, da civilização, *onde seres humanos, em solidariedade, desenvolvem suas próprias necessidades e faculdades*”.

Marcuse procura diversas formas de recolocar o problema da dominação em busca de brechas e estranhezas onde possa germinar a oposição radical; uma luta que, para florescer, deve compor tensionamentos desde as instâncias mais profundas do psiquismo ao sistema globalizado na forma mercadoria. Deste processo, faz parte a exposição do conteúdo ideológico de algumas “verdades” e “necessidades” tidas como incontestáveis, como, por exemplo, a *abundância*. “A libertação não depende da prevalência da abundância” na forma como é

<sup>797</sup> MARCUSE. “The Radical Transformation of Norms, Needs, and Values”, p. 59.

compreendida na sociedade unidimensional, ou seja, como estágio propício à compulsão infinita, pois “a fórmula ‘a cada um de acordo com as suas necessidades’ não implica a insaciabilidade da natureza humana”<sup>798</sup>; a ideia da abundância conjugada à de insaciabilidade é um poderoso instrumento de dominação para a perpetuação da submissão “voluntária”. A transvaloração dos valores para uma sociedade radicalmente transformada e livre pressupõe a desideologização das próprias necessidades vitais, para que seja possível o estabelecimento de prioridades para o bem comum e o nascimento de satisfações não-destrutivas e não-repressivas.

#### 4.3. *Liberdade e sujeito revolucionário*

Depois de mostrar que não há relação de necessidade entre história e liberdade, Marcuse coloca o conceito de sujeito histórico, enquanto agente da marcha civilizatória, em oposição dialética ao *sujeito revolucionário*. De acordo com a concepção marcuseana de libertação como um processo, e *não* como conversão mágica, formado por múltiplos fatores e forças, e *não* pela vontade única de um sujeito autônomo, o sujeito revolucionário é um “sujeito *coletivo* e, neste sentido, uma abstração, mas a abstração toma vida nos indivíduos agindo em *solidariedade* por um interesse comum”. Até aqui, portanto, temos os seguintes elementos: imperativos para a ação são sempre *condicionais*, nunca categóricos; o imperativo histórico que orientou o arco civilizacional do ocidente justificou-se sobre a ideia de liberdade suprimindo-a materialmente; e, dentro da hegemonia do imperativo histórico comprometido com um princípio de realidade dependente do aprimoramento do método único para a matematização da existência produtivista, a liberdade é precipuamente *negação* (do *status quo*). Marcuse experimenta colocar o ‘sujeito’ sob análise para dele extrair seus fatores decisórios na determinação do imperativo histórico (como se fora único), “pois, as condições objetivas que definem esses imperativos nunca são ‘unilaterais’, não-ambíguas: elas sempre oferecem, não uma, mas muitas alternativas”.

---

<sup>798</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 215.

A *escolha* histórica: socialismo ou barbarismo, cada um em formas diferentes. O Sujeito é livre para escolher: nesta escolha de uma práxis histórica possível que transcenda a práxis estabelecida está a essência da liberdade humana. E esta liberdade não é um ‘fato’, nem um fato transcendental, nem histórico – é a faculdade (e a atividade) dos homens ‘sintetizando’ (organizando) os dados da experiência para que revelem sua própria negatividade (objetiva), nomeadamente, em que nível são dados da dominação.<sup>799</sup>

Em evocação tácita a Rosa Luxemburgo, Marcuse aloca as alternativas atuais em dois grandes caminhos: intensificação da dominação total (barbárie) ou ruptura qualitativa pela construção de uma sociedade livre (socialismo); apenas este último é uma expressão da liberdade enquanto recusa dos protocolos calculados da repressão recursiva. O sujeito *livre* sintetiza os dados da experiência de modo a compreendê-los como o que realmente são (e seus mecanismos repressivos), e não como o limite da realidade possível a ser replicada; “esta síntese radicalmente crítica da experiência ocorre à luz da possibilidade real de ‘um mundo melhor para se viver’, à luz da redução possível da dor, da crueldade, da injustiça, da estupidez”<sup>800</sup>. Em oposição à síntese sedimentadora da experiência já constituída, a “síntese radicalmente crítica” geraria um *imperativo revolucionário*, “não apenas um imperativo político, mas também (e talvez primariamente) intelectual e moral”; pois a inteligência e a moralidade ainda precisariam ser liberadas da função que exercem no aparato repressivo para, assim, tornarem-se forças revolucionárias. A compreensão do mundo com o propósito de transformá-lo é o imperativo revolucionário para a abolição do sofrimento excessivo e desnecessário exigido, não pela própria luta pela existência, mas pelo modo adotado para tal. “Como não há nenhuma lógica científica de acordo com a qual esse imperativo possa ser validado, é, de fato, um imperativo *moral*.”<sup>801</sup>

Se o *imperativo revolucionário* é um imperativo moral, divergente da continuação do modo hegemônico opressor ideologicamente absorvido como ‘imperativo’, Marcuse distingue duas morais<sup>802</sup> na história: a do status quo e aquela

<sup>799</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 216.

<sup>800</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 216.

<sup>801</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 216.

<sup>802</sup> Essa distinção é diferente da “dupla moralidade burguesa”, tratada por Marcuse e também Adorno, a qual diz respeito a uma perversão da moralidade, aplicada aos outros e invalidada para si.



que a subverte, “afirmação e negação – não pela própria negação, mas para ‘preservar’ valores humanos invalidados pela afirmação”. Por serem radicalmente opostos, o estado de coisas estabelecido depende da repressão da *moralidade revolucionária*, uma repressão promovida por compensações secundárias, na forma de bens materiais ou da promessa de um dia alcançá-los, às custas da desconsideração do sofrimento, da injustiça, da devastação e da morte, em que se fundam e nutrem. A afirmação da racionalidade tecnológica unidimensional adensa-se e fortalece-se pela introjeção da ideia de que não há nada de melhor para além dela, de que alcançamos um estágio superior no qual a sociedade manifesta a própria Razão, em seu estado pleno e livre, objetivo e científico, restando-nos apenas a submissão ao seu poder e à sua lógica e a colaboração com o seu aprimoramento e a sua intensificação, sob a crença de que é a melhor e única forma de resolver todos os problemas passíveis de resolução. Com a maioria da população investida nas limitações do imperativo conservador, Marcuse constata que a subversão vem dos condenados da Terra, quando já não mais suportam o sofrimento excessivo sob o qual vivem e morrem.

A estrutura e o conteúdo da liberdade reivindicada pelo imperativo revolucionário, a “essência da liberdade humana”, estariam na “síntese teórica e prática que constitui e reconstitui o universo da experiência”, donde a liberdade se realizaria no metabolismo com a natureza constituindo sociedade e indivíduo, em dialética permanente *para potencializar a vida*. Claramente, não é esta a experiência do tecnocapitalismo, o qual funciona fagocitando as possibilidades e tentativas de reconstituí-la (a liberdade) de modo livre, padronizando-as e restringindo-as à inocuidade ou à fantasia. Marcuse enfatiza que a liberdade enquanto síntese prático-teórica não é um ato individual, “mas o trabalho de uma subjetividade supraindividual histórica *no* indivíduo” (como, em Kant, o ego transcendental sintetiza categorias *no ego empírico*), ou seja, recorre à epistemologia kantiana e não à sua filosofia moral (já tendo refutado a ideia de imperativo *categórico*):

...a liberdade origina-se, de fato, na mente do homem, na sua habilidade (ou antes, em sua necessidade e seu desejo) de compreender seu mundo, e esta compreensão é *práxis* na medida

em que estabelece uma ordem específica dos fatos, uma organização específica dos dados da experiência.<sup>803</sup>

A liberdade configura-se pela experiência e pela compreensão do mundo, na materialização de necessidades e restrições e no modo de elaboração das suas contradições; o primeiro ato possibilitador de todos os atos é aquele que organiza os dados sensíveis dentro do tempo e do espaço. Na teoria kantiana, esse ato organizador é universal porque está alocado na própria estrutura da subjetividade e, deste modo, o sujeito sabe-se transcendental; Marcuse tenta mostrar que o modelo kantiano da construção *transcendental* da experiência também pode servir para a construção *histórica* da experiência, compreendendo-se o tempo como *tempo político* e o espaço como *espaço político*; analogamente à categorização dos entes a partir desta síntese primeira, a experiência *histórica* sintetizaria os entes em categorias *políticas*, “seu *Stellenwert* é determinado pela estrutura de poder prevalente na sociedade”.

A síntese dos dados sob categorias políticas é uma síntese empírica, sua universalidade é relativa, histórica, mas válida para a sociedade inteira em todos os seus ramos, na sua cultura material e intelectual. Ela transforma a consciência diária e o senso comum em consciência política e sentido político.<sup>804</sup>

A *síntese política empírica* tem como solo as condições materiais e teóricas de cada momento histórico, postas (universalmente) para toda a sociedade e seus sujeitos (mesmo em situações díspares). Marcuse vê na transformação política da consciência e do sentido a origem do *imperativo histórico da liberdade*, o qual não se orienta por motivos egóicos voltados para a participação no sistema de espoliação alheia para benefícios privados – *liberdade não é participar da classe opressora* –, mas sim pela transformação radical de todo o sistema, da lógica repressiva, pela dissolução da estrutura escravizante e pela criação de uma nova realidade de acolhimento comunitário e responsabilidade (com a vida), ou seja, uma realidade predominantemente *erótica*. Marcuse experimenta deslocar sutilmente o pensamento sobre a possibilidade da liberdade radical (em relação ao elaborado em *Eros e civilização* e *O homem unidimensional*) e cogita ter sempre sido uma alternativa possível, e não uma novidade aberta pelo capitalismo avançado, donde,

<sup>803</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 217.

<sup>804</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 218.

neste grande arco civilizacional, o imperativo da liberdade foi o imperativo reprimido da história, tendo atingido níveis e intensidade totalizantes na época presente, colocando em dúvida e risco a própria possibilidade histórica da liberdade. Esta – a *liberdade* – progressivamente aparece como uma ideia abstrata encapsulada em um ‘deveria ser’ desacreditado e desesperançado e, mais além, *introjetada como oposta às necessidades, inclinações e interesses pessoais*, “a libertação facilmente aparece como disrupção, até destruição, de um bem-estar material (e cultural) em que mesmo as condições de trabalho desumanas prevalentes podem parecer o mal menor (e redutível) em comparação com as aterrorizantes incertezas e horrores da revolução”<sup>805</sup>. A ideologia da sociedade *unidimensional*, por assim o ser, tem um poder inédito de integração generalizada para a eficiência e o desempenho automáticos, em favor da continuação infinita e irrestrita de seus métodos e critérios repressivos, opressivos, espoliativos e supressores (de diferenças). Apesar de ser um catalizador das contradições sociais (e existenciais), a lógica tecnocientífica, padronizadora da existência e das formas de viabilização da vida, ao colonizar os desejos e impor fantasias compensatórias pré-formatadas, parece não encontrar nada que se lhe oponha radicalmente e interrompa seu movimento de dominação. Marcuse preocupa-se com a destruição do tecido social e da dimensão sublimatória, indispensáveis para a abertura e a materialização de experiências libertadoras, pois, mesmo quando, num futuro indizível, o tecnocapitalismo implodir a si mesmo, dadas as condições atuais e suas perspectivas, estaremos em um “barbarismo perfeito onde liberdade e automatismo coincidem”.

Conflito entre liberdade e libertação: a última, isto é, autodeterminação, de fato reduziria, e talvez até revogaria, aquelas liberdades de escolha e expressão que reproduzem, nos indivíduos que as desfrutam, o sistema estabelecido. Pois autodeterminação pressupõe libertação deste próprio sistema.<sup>806</sup>

Não há libertação possível sintonizada com a lógica opressora, com a racionalidade tecnológica, com o capitalismo em quaisquer de suas faces, fato que, quando confrontado com as compensações anestésicas da ‘realidade’ unidimensional, é imediatamente classificado como utopia ingênua de sonhadores

<sup>805</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 219.

<sup>806</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 219.

inconsequentes. O positivismo triunfa quando apaga do horizonte a possibilidade e a elaboração de sua superação.

A culpa não é do ‘materialismo’ das pessoas, nem do alto nível de bem-estar, mas este é exatamente o tipo de bem-estar requerido para reproduzir e proteger a estrutura de poder existente: as satisfações são agressivas e submissas, administradas e espontâneas, padronizadas e individuais. Esta unidade de opostos permeia a estrutura inteira: encontra sua expressão suprema no fato de que as pessoas livremente elegem os governantes que perpetuam a não-liberdade (*unfreedom*).<sup>807</sup>

O problema mais complexo na atual sociedade da dessublimação repressiva é a aceitação pandifundida de que o sistema atual é um dado, transformado em “segunda natureza artificial”, superimposta e introjetada como estrutura inquestionável, a absorção irrefletida daquilo que é ideologicamente construído como bem-estar. A “liberdade de escolha” dentro do capitalismo, da pseudodemocracia liberal (neofascista), e suas incontáveis versões do mesmo, é a perpetuação de uma heteronomia desumanizante, é o esquecimento ativo da dimensão do pensamento livre, da imaginação, e da política enquanto *locus* da dialética social por uma vida boa e cada vez melhor *para todos*; as forças contrarrevolucionárias continuam e ampliam a sua dominação por meio da manutenção dessa *liberdade repressiva*. Marcuse pergunta: “Em nome de quem e de qual autoridade o imperativo revolucionário pode ser imposto sobre milhões e gerações de homens que levaram uma vida razoável, boa e confortável?”<sup>808</sup> Ele arrisca dizer que uma das respostas estaria no reconhecimento das vítimas desse sistema de “bem-estar”, na compreensão de que há muito mais pessoas que pagam um preço alto pelo conforto de poucos e são excluídas de qualquer benefício, “os objetos da colonização externa e interna”. As vítimas globais nos países periféricos do capitalismo teriam o desafio de promover a revolução em seus países pela derrubada do sistema que mimetiza a dominação geral nos seus limites internos; contudo, sem que os países ricos simultaneamente se transformem, sem a ruptura com a identificação automática e única de *valor* com *valor de troca* no próprio imaginário supraindividual, pouco conseguirão avançar os insurgentes reprimidos e espoliados pelo tecnocapitalismo global. Esta é uma das contradições

<sup>807</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 220.

<sup>808</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 220.

fundamentais enfrentadas pelas esquerdas anticapitalistas: as revoluções devem ser construídas a partir das realidades locais, de um povo para si mesmo, a partir das suas condições, peculiaridades e desejos, *e ao mesmo tempo em todo o mundo*; ou seja, revoluções territoriais imanentes dos saberes e potencialidades de cada comunidade *simultânea e globalmente*. Como promover e sincronizar múltiplos processos revolucionários locais em nível mundial sem os padronizar, sem partir novamente de uma unificação repressiva? Como promover e sincronizar múltiplos processos revolucionários locais em nível mundial se a “liberdade” daqueles de posse dos meios materiais concretiza-se como incompatível com a dos outros? Certamente, a ignição de um movimento radicalmente transformador da ordem mundial não se concretizará partindo apenas da chamada ‘periferia do capitalismo’, do sul global, dada a ubiquidade do controle e da dominação promovidos pelo “mercado financeiro” e seus monopólios transnacionais. Para Marcuse, essa força deveria ser reduzida por dentro das grandes potências econômicas mundiais:

Nos setores mais avançados da órbita capitalista, o imperativo da libertação aparece como aquele da *contestação*. Isto é antes de tudo um sinal de fraqueza: ausência de uma situação revolucionária. *Uma classe revolucionária não contesta, ela luta pela interrupção do poder.*<sup>809</sup>

#### 4.4. A Grande Recusa

Logo após os acontecimentos de 1968, estando no centro do capitalismo, Marcuse faz uma crítica à oposição que se limita à contestação sem o objetivo concreto de interromper o arranjo de poder estabelecido para tomá-lo; isto indicaria a “ausência de uma situação revolucionária” exatamente pelo grau de contentamento com os mecanismos opressores, pela subserviência generalizada às demandas do desempenho eficiente competitivo. Por outro lado, haveria um aspecto raro nesses protestos: “o caráter total de suas reivindicações”, ou seja, são protestos que “recusam reconhecer a cultura estabelecida em seu todo”, que “rejeitam a participação na sua política, suas atividades intelectuais”, que “recusam o reconhecimento das formas e dos padrões de comportamento e moralidade

<sup>809</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, pp. 220-221.

prevalentes”<sup>810</sup>. No entanto, o caráter total desses movimentos radicais, a despeito de seus esforços, dificultava a aderência das massas às suas causas, pois, em uma sociedade de indivíduos atomizados decodificados quantitativamente, não existe mais confiança mútua e todos são concorrentes entre si; para a recusa radical da própria lógica estruturante desta sociedade e da subjetividade que lhe corresponde, seria imprescindível o compromisso e a responsabilidade consigo, com os outros, com a comunidade que partilha o mesmo *imperativo histórico revolucionário*, e com a natureza; uma composição de confiança mútua que parece sempre de antemão impedida de se expandir sob a ideologia tecnocapitalista, na qual tudo o que é aparece já na forma mercadoria, quantificado e objetivado para o lucro financeiro imediato e suas respectivas satisfações pulsionais.

O caráter total e abstrato do protesto reflete a condição real de uma integração cuja concretude estende-se a todas as classes da população. A Grande Recusa visa cortar a ligação fatal que amarra a satisfação autopropulsora das necessidades à reprodução do sistema capitalista. Esta ligação está atrelada aos próprios indivíduos; as necessidades de uma sociedade repressiva tornaram-se suas próprias; a compulsão social aparece como a liberdade do indivíduo.<sup>811</sup>

A *Grande Recusa* é um conceito que aparece em *Eros e civilização* e permanece no pensamento marcuseano até a maturidade. No livro de 1955, Marcuse parte da apropriação da psicanálise feita pelos surrealistas quando reivindicaram a aplicação do sonho para a resolução dos problemas fundamentais da vida, especulando sobre a possibilidade de realização do conteúdo onírico sem comprometê-lo; isto revelaria uma compreensão mais ampla da realidade, na qual a imaginação tem valor de verdade mesmo que, por sua própria natureza, seja uma inverdade em relação aos fatos objetivos. O termo Grande Recusa é retirado de uma citação de *Ciência e o mundo moderno*, de Whitehead: “A verdade de que uma proposição a respeito de uma situação real é não-verdadeira (*untrue*) pode expressar a verdade vital da realização estética. Expressa a ‘grande recusa’ que é a sua característica primordial.”<sup>812</sup> Marcuse compreende essa Grande Recusa como “o protesto contra a repressão desnecessária, a luta pela forma suprema de liberdade –

<sup>810</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 221.

<sup>811</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 221.

<sup>812</sup> WHITEHEAD *apud* MARCUSE. “Phantasy and Utopia”, in *Eros and civilization*, p. 149.

‘viver sem angústia’”, ideia que somente era admitida na esfera das artes, enquanto a teoria política e a filosofia rejeitavam-na como utopia, em juízo conforme e conformado à ideologia do princípio do desempenho, da racionalidade teconocientífica, recursiva e reprodutora de si mesma. De modo oposto à orientação pulsional destrutiva para um mítico “retorno ao inorgânico” do “passado sub-histórico”, repressivamente repetidor de padrões em busca daquilo que já passou sem nunca ter sido, constituindo a vida, segundo a definição freudiana, como “um longo desvio para a morte”, um desenvolvimento instintual não-repressivo deveria ser impulsionado para a proteção e valorização da vida em vista da sua maturidade<sup>813</sup>, como prolongamento e possibilidade de um processo, em constante melhoramento, de criação livre para uma existência pacificada, um arranjo pulsional que dissolveria a identificação da ideia de utopia como irrealidade, na medida em que o horizonte balizador do desejo se encontraria no presente e no futuro a ser construído.

A Grande Recusa, enquanto negação determinada da racionalidade tecnológica do desempenho, apresenta-se como alternativa dialética surgida do próprio progresso da razão consciente e do aprofundamento das contradições entre a captura libidinal por seu inconsciente arcaico repressivo e as potencialidades concretas para a fundação de uma nova realidade livre. A imaginação seria a forma de cognição preservadora da verdade da Grande Recusa, protegendo-a da razão instrumental, repressora e reprimida, a qual suprime de antemão as “aspirações de realização integral do homem e da natureza”<sup>814</sup>; pela imaginação, seria possível recusar a perpetuação da realidade definida como sofrimento, violência e pulsão de morte, seria possível almejar “um Eros mais pleno (*a fuller Eros*)”. Em *Eros e civilização*, Marcuse defende uma filosofia insubmissa à realidade repressiva, que ousa contrapor-se ao “fato da morte” pela Grande Recusa, a recusa órfica libertadora, com o potencial de tornar a morte “um símbolo da libertação final”.

Os homens podem morrer sem angústia se souberem que aquilo que amam está protegido da miséria e do esquecimento. Depois de uma vida realizada, podem assumir a responsabilidade da morte – no momento de sua escolha. Mas nem o advento supremo da liberdade pode redimir aqueles que morreram em dor. É a sua

<sup>813</sup> Cf. capítulo 2.

<sup>814</sup> MARCUSE. “The Images of Orpheus and Narcissus”, in *Eros and civilization*, p. 160.

rememoração, e a culpa acumulada da humanidade contra as suas vítimas, que obscurece o prospecto de uma civilização sem repressão.<sup>815</sup>

Angela Davis, em “Abolição e recusa”<sup>816</sup>, observa que a elaboração do conceito de Grande Recusa, feita por Marcuse nos últimos vinte e cinco anos de sua obra, foi acompanhada e modalizada por uma vida de engajamento radical, desde o seu interesse, na juventude, pela teoria revolucionária de Rosa Luxemburgo, a quem conheceu no conselho dos soldados alemães (participante do levante de 1919), passando pelo desenvolvimento, em 1933, de uma “inédita dimensão do marxismo humanista radical”, a partir dos *Manuscritos econômico-filosóficos*, continuando no seu pensamento já como membro da Escola de Frankfurt, quando juntou Freud e Marx de modo a ressaltar as questões relacionadas à consciência e à subjetividade radical.

Nos anos 1950, 1960 e 1970, ele foi um teórico indispensável para aqueles que, por todo o mundo, buscavam a libertação e confrontaram a dominação da sociedade unidimensional. As questões levantadas por ele, a teoria crítica radical que desenvolveu e sua *praxis* de engajamento intelectual permanecem relevantes para o nosso tempo<sup>817</sup> e merecem a nossa consideração crítica. O que é claro para mim é a conexão profunda entre a Grande Recusa e os movimentos abolicionistas, que foram e continuam sendo tão importantes para a luta pela liberdade nas Américas e em outros lugares.<sup>818</sup>

Angela Davis considera a *tradição negra radical* (termo que relaciona o trabalho acadêmico e ativista atual com a análise anticapitalista e as pautas radicais do chamado *Long Black Freedom Movement* para caracterizar uma tradição de teorias e práticas pela libertação dos negros) uma “proeminente manifestação histórica da Grande Recusa”, na medida em que o conceito expressa a oposição determinada à injustiça e à opressão; uma tradição que ultrapassa os afrodescendentes e abriga aqueles que lutam pela libertação *de todos* contra as estruturas opressivas. Na avaliação da filósofa, o pensamento marcuseano discute

<sup>815</sup> MARCUSE. “Eros and Thanatos”, in *Eros e Civilization*, pp. 236-237.

<sup>816</sup> DAVIS, Angela. “Abolition and Refusal”, in *The Great Refusal – Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*, org. LAMAS, WOLFSON, FUNKE, Philadelphia: Temple University Press, 2017.

<sup>817</sup> O texto de Angela Davis citado foi escrito em 2016.

<sup>818</sup> DAVIS, Angela. “Abolition and Refusal”, in *The Great Refusal – Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*, p. viii.



o marxismo de forma a contemplar “as lutas por libertação de todos aqueles marginalizados pela opressão”; ela comenta a centralidade conferida por Marcuse ao movimento de libertação das mulheres<sup>819</sup>, tanto para a oposição revolucionária quanto para a elaboração e a prática da Grande Recusa, e tece paralelos com o trabalho de Robin Kelley em *Freedom Dreams: The Black Radical Imagination* (2002), no qual o historiador destaca a importância, frequentemente subestimada, do feminismo negro para a construção da tradição radical negra<sup>820</sup>. Marcuse via a *arte negra* (especialmente a música e a poesia) como revolucionária, o que pode ser constatado em *Contrarrevolução e revolta* (1972), onde escreveu que ela: “dá voz a uma rebelião total que encontra sua expressão na forma estética”<sup>821</sup>, assim como Kelley considera a arte negra “simultaneamente produto e produtora da imaginação radical negra”. Para além de “compreender as coisas em suas raízes”, Angela Davis caracteriza a radicalidade política, a partir de Ida B. Wells, como “oposição ao racismo”; a partir de Claudia Jones e Paul Robeson, como “anticapitalismo”; a partir de Osceola, como “resistência ao colonialismo”; a partir de Lucy Gonzalez Parsons, Henry Winston e Hosea Hudson, como “dedicação às lutas da classe trabalhadora”; a partir de Max Roach e Nina Simone, como “união entre arte e luta”; a partir do Combahee River Collective e de Audre Lorde, como “uma análise integrativa”; e, a partir de CeCe McDonald, ainda adiciona a defesa da pauta contemporânea das pessoas trans, assim como o reconhecimento das pessoas com

<sup>819</sup> Como já tratamos no capítulo 2, Marcuse afirmou, em “Marxismo e feminismo” (1974): “Acredito que o movimento de libertação das mulheres hoje é, talvez, o mais importante e potencialmente o mais radical movimento político que temos, mesmo que a consciência deste fato ainda não tenha penetrado o movimento como um todo.”

<sup>820</sup> Sobre a *tradição radical negra*, Angela Davis ressalta a importância do Haiti por ter sido a “primeira democracia não-racial do mundo”, ou seja, a primeira democracia real, na medida em que, diferentemente da França e dos Estados Unidos, onde a “democracia” sempre foi uma democracia das elites, um oxímoro, dada a “oposição irreconciliável entre elite e democracia”, desde a sua Constituição de 1805, preconizava que: “Os haitianos serão, daqui em diante, reconhecidos apenas pela nomeação genérica negros.”; ou seja, todos os cidadãos haitianos, independentemente de sua ascendência racial, são considerados negros. “Isto quer dizer que as pessoas negras, as mais rebaixadas dentre as rebaixadas, as pessoas negras que não tiveram sua liberdade concedida e tiveram de lutar pela liberdade, as pessoas negras deveriam ser a medida da cidadania. As pessoas negras deveriam ser a medida da humanidade.” Angela Davis pergunta: “o que aconteceria se imaginássemos as mulheres negras como a medida da humanidade?” (DAVIS, Angela. “Abolition and Refusal”, in *The Great Refusal – Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*, pp. ix-x.)

<sup>821</sup> MARCUSE. *Counterrevolution and Revolt*, Boston: Beacon Press, 1972, p. 127. Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse não utiliza o termo Grande Recusa, não obstante, a tematização da *recusa* comparece por todo o argumento do livro.

deficiência, o combate ao heteropatriarcado, e a promoção da diversidade fora da binaridade de gênero. A filósofa destaca a importância do pensamento de Marcuse (“o filósofo da recusa e da libertação”) e do seu conceito de Grande Recusa para o nosso tempo e para a potencialização da luta política por libertação.

Kellner, Pierce e Lewis, em “Herbert Marcuse, filosofia, psicanálise e emancipação”<sup>822</sup>, investigam o problema da *recusa revolucionária*, da proposta marcuseana de uma Grande Recusa à toda adequação ao princípio de realidade repressivo do desempenho e, por conseguinte, aos valores e normas sociais que o sustentam; conceito que tem sido atacado há décadas – pela esquerda e pela direita – com a ascensão do pós-modernismo<sup>823</sup> e do “discurso do poder”, quando “ficou na moda substituir revolução pelo termo resistência – ou até mesmo por micro-resistência”. Esse conceito, silenciador da exposição e da compreensão da necessidade da militância radical com *propósito revolucionário real*, definiria um tipo de resistência por dentro, interna ao poder e produzida por este, ou seja, “pré-configurada dentro dos sistemas e aparatos de poder”. Os autores entendem que, em uma época na qual se considera ser ‘mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo’ (Jameson), seria exatamente a militância radical ‘utópica’<sup>824</sup> defendida por Marcuse, enquanto negação total do *status quo*, a nossa melhor chance de renovar e reacender o pensamento político hoje, a despeito das críticas contemporâneas que rejeitam o conceito de Grande Recusa como uma “romântica causa perdida”<sup>825</sup>. Eles observam que a negação total emblemizada na Grande

<sup>822</sup> KELLNER, D.; PIERCE, C.; LEWIS, T. “Herbert Marcuse, Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation”, in *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse*, Volume 5, Routledge, 2011, pp. 1-75.

<sup>823</sup> Kellner, Pierce e Lewis citam e detém-se em diversos autores, dentre eles, Foucault, Judith Butler, Žižek, Jameson, Agamben.

<sup>824</sup> Lembrando-se que Marcuse trabalha com o conceito de *utopia concreta*, de Ernst Bloch, e, ao longo dos anos, reconsiderou, reelaborou e redefiniu as ideias apresentadas em *Eros e civilização*, em um admirável exercício vitalício de honestidade intelectual.

<sup>825</sup> Uma crítica que, na verdade, é bem antiga, à qual Marcuse respondeu em diversas ocasiões. Em 1967, durante uma série de debates com Marcuse, organizada pelo comitê dos estudantes da Universidade de Berlim, o filósofo declarou: “Não tenho a menor intenção de indagar se isso que estamos discutindo é romantismo ou metafísica porque os rótulos não me interessam. Se é romantismo ou metafísica, então devo dizer que sou favorável ao romantismo e à metafísica. Gostaria, ao contrário, de dizer algo a respeito de uma frase que ouvi ser repetida várias vezes. Foi dito e repetido que o radicalismo coloca em perigo a realização das reformas possíveis. Em vez disso, acredito que hoje cabe perguntar se a verdade não é exatamente o contrário, ou seja, se as reformas objetivas que finalmente se consegue introduzir e impor ao sistema não deveriam ser atribuídas, em grande parte, ao desenvolvimento de um grande movimento radical. Parece-me que

Recusa “não é complacente com meros ‘ajustes’ no sistema de poder”, os quais, na maioria absoluta das vezes, servem primordialmente para acomodar tanto privilégios quanto privilegiados, revelando-os (os ‘ajustes’) não apenas como inúteis, mas eminentemente contrários a uma real e efetiva transformação radical da sociedade e dos indivíduos, sendo perpetuadores do vilipêndio dos “condenados da Terra”.

Marcuse, diferentemente de Heidegger<sup>826</sup>, que escolheu limitar-se a uma suposta “autenticidade” avessa à ação pública, encontrou na teoria psicanalítica um

---

a história demonstra precisamente isso.” (MARCUSE. “Moral e política na sociedade opulenta”, in *O fim da utopia*, RJ: Paz e Terra, 1969, pp. 109-110.

<sup>826</sup> Em entrevista (“Heidegger’s Politics: An Interview”, in *Heideggerian Marxism*) concedida a Frederick A. Olafson, em 1977, sobre ‘a política de Heidegger’, Marcuse resume a relação que tiveram: “Os fatos básicos são: li *Ser e Tempo* quando foi lançado, em 1927, e, depois dessa leitura, decidi voltar para Freiburg (onde recebi meu PhD em 1922) para trabalhar com Heidegger. Fiquei em Freiburg e trabalhei com Heidegger até dezembro de 1932, quando saí da Alemanha alguns dias antes de Hitler ascender ao poder, e isto acabou nossa relação pessoal. Vi Heidegger novamente depois da guerra, penso que em 1946-47, na Floresta Negra, onde ele tinha sua pequena casa. Tivemos uma conversa que não foi exatamente muito amigável ou muito positiva, houve uma troca de cartas, e, desde então, não houve mais nenhuma comunicação entre nós.”

Marcuse explica que, assim como parte dos estudantes alemães do pós-primeira guerra, viu em Heidegger algo que tinham visto primeiramente em Husserl, “um novo começo, uma primeira tentativa radical de colocar a filosofia em fundamentos realmente concretos – filosofia preocupada com a existência humana, a condição humana, e não apenas ideias e princípios abstratos”. A decepção com a filosofia heideggeriana começou no início dos anos 1930, no entanto, Marcuse só pôde reavaliá-la propriamente depois da publicização do envolvimento de Heidegger com o nazismo. “Eu certamente estava interessado e, primeiramente, como todos os outros, acreditei que poderia haver alguma combinação entre existencialismo e marxismo, precisamente por causa da insistência em análises concretas da existência humana real, dos seres humanos e de seu mundo. Mas logo percebi que a concretude de Heidegger era largamente falsa, uma falsa concretude, e que, de fato, sua filosofia era tão abstrata e tão apartada da realidade, até mesmo evitando a realidade, quanto as filosofias que tinham dominado as universidades alemãs daquela época, a saber, um tipo seco de neo-kantismo, neo-hegelianismo, neo-idealismo, mas também o positivismo.”

O tom (e o conteúdo) das respostas de Marcuse na entrevista deixa evidente sua total desaprovação de Heidegger, mesmo de seu trabalho anterior ao nazismo, onde Marcuse identifica, retrospectivamente, a preparação de fundamentos que justificam a opressão e a dominação totalitárias. “Se você olhar para a sua [de Heidegger] visão da existência humana, de ser-no-mundo, encontrará uma interpretação altamente repressiva, altamente opressiva. Hoje retornei ao índice de *Ser e Tempo*, olhei as principais categorias em que ele vê as características essenciais da existência ou *Dasein*. Posso lê-las para você e verá o que quero dizer: ‘falatório, curiosidade, ambiguidade, decadência e estar-lançado, cuidado, ser-para-a-morte, angústia, temor, tédio’, e por aí vai. Isto cria um quadro que combina bem com os medos e frustrações de homens e mulheres em uma sociedade repressiva – uma existência sem alegria: obscurecida por morte e angústia; material humano para a personalidade autoritária. É, por exemplo, altamente revelador que o amor esteja ausente de *Ser e Tempo* – o único lugar em que aparece é em uma nota de rodapé num contexto teológico junto com fé, pecado e remorso. Vejo agora nessa filosofia, em retrocesso, uma desvalorização muito poderosa da vida, uma depreciação da alegria, da sensualidade, da realização.”

Quando Olafson pergunta se seria possível que pessoalmente Heidegger fosse um ingênuo político, Marcuse rejeita taxativamente a hipótese: “Para preparar a minha resposta, deixe-me primeiro ler a afirmação que ele fez, cito literalmente: ‘Não deixem princípios e ideias governarem seu ser. Hoje, e no futuro, apenas o próprio Führer é a realidade alemã e sua lei’. Essas foram as

caminho para unir a revolução sócio-econômica com a transformação profunda do indivíduo, ainda que tenha mantido as críticas, elaboradas desde *Eros e civilização* e retomadas, por exemplo, em “Agressividade nas sociedades industriais avançadas”<sup>827</sup> (1968), nas quais Marcuse argumenta que, quando a terapia orienta-se para a modificação do indivíduo com vistas a um melhor funcionamento dentro da sociedade estabelecida, ela mesma doente, torna-se um instrumento contrarrevolucionário promotor da resignação. Contudo, ele identificava na metapsicologia freudiana fortes elementos para a crítica social: “no reino da teoria, a psicanálise sugere que o único modo de realizar a felicidade ou a saúde é precisamente rebelar-se contra o *status quo*, o qual denega tais potenciais realizando-os de forma distorcida via indústria cultural e sociedade do consumo”<sup>828</sup>; já às práticas psicoterapêuticas difundidas nos Estados Unidos, incluindo o revisionismo freudiano de Eric Fromm, Marcuse opunha-se abertamente, por promoverem o conformismo e não comportarem nenhuma “transcendência negativa”, por serem formas de alienação. O protesto radical enquanto Grande

---

palavras de Heidegger em novembro de 1933. Esse é um homem que professava ser o herdeiro da grande tradição da filosofia ocidental, de Kant, Hegel e demais – tudo isso foi descartado, normas, princípios, ideias são obsoletos quando o Führer põe a lei e define a realidade – a realidade alemã. Falei com ele sobre isso várias vezes e ele admitiu que foi um ‘erro’; que ele avaliou mal Hitler e o nazismo – ao que gostaria de acrescentar duas coisas: primeiro, este é um dos erros que um filósofo não pode cometer. Ele certamente pode e comete muitos, muitos enganos, mas este não é um erro nem um engano, é, na verdade, a traição da filosofia enquanto tal e de tudo o que a filosofia representa. Segundo, ele admitiu, como eu disse, que foi um engano – e parou por aí. [...] Na minha visão, é irrelevante quando ou por que ele retirou seu apoio entusiasmado ao regime nazista – decisivo e relevante é o fato bruto de que ele afirmou o que citei acima, que ele idolatrava Hitler, e que ele exortou seus estudantes a fazerem o mesmo.”

Finalmente, sobre a questão da tecnologia trabalhada por Heidegger a partir de 1949, nas conferências de Bremen e em textos que se seguiram, Marcuse distancia-se tanto da forma e da construção do pensamento do filósofo da Floresta Negra e sua *História do Ser*, quanto do conteúdo desencarnado e fatalista. “Eu veria em seu conceito de historicidade a mesma falsa ou irreal concretude, pois, de fato, nenhuma das condições concretas, materiais e culturais, sociais e políticas, que fazem a história têm lugar em *Ser e Tempo*. A História também é submetida à neutralização. Ele a transforma em uma categoria existencial imune contra as condições materiais e mentais que criam o curso da história. Talvez haja uma exceção: o interesse tardio de Heidegger (alguém pode dizer preocupação) pela tecnologia e a técnica. A *Frage nach dem Sein* retrai-se ante a *Frage nach der Technik*. Admito que não entendo muitos desses escritos. Mais do que antes, soa como se nosso mundo apenas pudesse ser compreendido em alemão (um estranho e tortuoso alemão). Tenho a impressão de que os conceitos de tecnologia e técnica em Heidegger são os últimos de uma longa série de neutralizações: são tratadas como “forças em si mesmas”, removidas do contexto das relações de poder em que são constituídas e que determinam seu uso e sua função. Elas são reificadas, hipostasiadas como Destino.”

<sup>827</sup> Cf. capítulo 3.

<sup>828</sup> KELLNER, D.; PIERCE, C.; LEWIS, T. “Herbert Marcuse, Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation”, p. 64.

Recusa pode parecer abstrato porque se opõe inteiramente à uma sociedade embotada, fossilizada e cimentada numa massa espessa compacta e quase sem brechas, incapaz de transcender e sublimar, opõe-se à aceitação passiva de uma subjetividade pré-formatada, adestrada para satisfações intensificadoras da frustração, desprovida de sentido comunitário e libidinalmente atraída às suas próprias correntes. Neste mundo homogeneizado, o imperativo revolucionário é precipuamente negação: “rejeitar as necessidades e os valores que aumentam a riqueza social enquanto fortalecem a ‘servidão voluntária’ dentre a população privilegiada das metrópoles”<sup>829</sup>, pois essas necessidades e valores impõem sofrimento e degradação a uma imensa parte do mundo e abastecem-se da destruição da diversidade e da vida na Terra.

*Depois da morte de Deus, a morte do Homem:* a conquista do espaço, a competição e a agressão planetárias estão sendo executadas por robôs em máquinas – ainda programadas e dirigidas por homens, mas por homens cujos fins são circunscritos pelo poder real e potencial de suas máquinas. E esse poder é, por sua vez, projetado e usado de acordo com os requerimentos da competição lucrativa em escala global. A competição está se tornando o trabalho das máquinas: máquinas técnicas, políticas, e as mentes que dirigem as máquinas lidam com homens como objetos, e esta reificação transforma suas mentes em máquina.<sup>830</sup>

Paradoxalmente, o desencantamento do mundo, cujo propósito era a emancipação do sujeito pela afirmação de sua razão livre, resultou em uma subjugação ainda mais eficiente e rígida, invadindo a conformação mental das pessoas, as quais se medem e valoram-se de acordo com sua adequação aos critérios da máquina<sup>831</sup>. Marcuse já explicitava o potencial destrutivo da tecnização do mundo e das relações pessoais para que não chegássemos ao abismo em que nos encontramos hoje no século XXI, totalmente dependentes dos critérios postos por algoritmos para decidir o que pode e o que não pode ser feito, tanto nas grandes ações político-econômicas quanto nos enlances particulares com os próximos e os outros. Uma pretensa otimização do possível e do impossível, a qual, ideológica e narcoticamente, coloca-se como plenipotencialização do alcance da racionalidade,

<sup>829</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 221.

<sup>830</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 222.

<sup>831</sup> Conforme já explicado detalhadamente no capítulo 1.

e, no entanto, é um movimento progressivo de instalação global de limites maquínicos, gerador de humanos aderidos à lógica da quantificação e do lucro, do sentido da vida expresso em números bancários. Para Marcuse, a libertação de dentro da realidade unidimensional “inclui a libertação *da máquina, da técnica e da ciência* do seu uso aterrorizante (*ghastly use*) – libertação dos homens que hoje determinam seu uso”, ou seja, para alcançar uma vida livre, seria necessário também mudar o caráter *unidirecional* da *praxis tecnocientífica*, para que suas pesquisas e seus avanços tenham as múltiplas direções e dimensões demandadas pela diversidade da vida em cada momento histórico, para que seus propósitos não se coagulem em um critério único de rendimento, definido matematicamente e orientado para o controle e a dominação retroalimentados, cada vez mais fortes e totais, da geopolítica ao arranjo pulsional mais profundo.

“Com base no modo de produção capitalista, a *desumanização é irreversível*. O progresso quantitativo em competição agressiva é o imperativo histórico ditado por e ditando a *autopreservação e o crescimento do sistema*.”<sup>832</sup> A crítica marcuseana da sociedade demonstra o unidirecionamento da civilização tecnocientífica para a desumanização: a razão é transferida para algoritmos, o princípio de autopreservação e crescimento é transferido para o sistema, o horizonte é transferido para o cálculo acumulador; transferências que conformam e densificam o caráter unidimensional das perspectivas existenciais. “O progresso quantitativo se tornaria progresso qualitativo na medida em que o próprio potencial destrutivo fosse destruído”, o impulso destrutivo latente somente participaria da transformação social e pulsional se orientado para destruir a destrutibilidade geral que caracteriza o tecnocapitalismo; este movimento significaria usar a ciência e a técnica para a reconstrução da realidade guiada por outros valores, de respeito e responsabilidade mútuos, de proteção da vida e cultivo do tempo livre, com a extinção da pobreza e da espoliação como prioridades. Uma nova realidade *erótica e livre* depende da superação do capitalismo para se concretizar; as condições tecnomateriais para tanto já existem, contudo, o modo de sua utilização somente

---

<sup>832</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 222. (grifo meu)

mudará com “a emergência de uma nova subjetividade: uma consciência e uma sensibilidade avessas à reprodução do *status quo* – a recusa em cooperar”<sup>833</sup>.

Marcuse desloca o potencial revolucionário tradicionalmente imputado à classe trabalhadora (porquanto esta foi massificada, atomizada, e esvaziada do sentido de comunidade e interesse comum) para outros grupos potencialmente herdeiros da negatividade transformadora (caso consigam agir simultaneamente e reverberar a nova consciência para aqueles mais adaptados e conformados). Em “Liberdade e o imperativo histórico”, como seu argumento parte de uma relação entre epistemologia, moral e política, ele entende que a nova subjetividade precisa emergir, também, dentre aqueles que efetivamente produzem ciência e seus derivados técnicos; esta inflexão no próprio fazer científico, politizado e comprometido com os valores citados, despertaria a nova subjetividade na classe trabalhadora. Note-se que não apenas a classe trabalhadora como um grupo geral perde o protagonismo revolucionário, como também o fator subjetivo passa a ser condição de possibilidade; isto acontece porque a sociedade unidimensional cria uma situação histórica peculiar: a oposição revolucionária luta contra um arranjo estrutural e superestrutural que funciona despertando o desejo para si mesmo, e não para a humanidade. Esta situação, segundo Marcuse, modifica o próprio sentido de liberdade.

“Para os beneficiários da prosperidade capitalista-corporativa, liberdade é aquilo que já têm de qualquer forma”<sup>834</sup>: grande liberdade de escolha entre as inúmeras variáveis do mesmo e dinheiro para adquiri-las, conforto, satisfações imediatas repetidas compulsivamente, enfim, liberdade e incentivo para consumir insaciavelmente e promoção da denegação (e/ou forclusão) das consequências nefastas para grande parte da população do planeta e da biodiversidade existente. Uma liberdade desse tipo depende da manutenção eficiente da administração total da sociedade, a qual, por sua vez, depende da continuação dos mecanismos espoliativos e do trabalho alienado. “Portanto, as liberdades (*liberties*) ‘dadas’ militam contra a liberdade (*freedom*)”; a autodeterminação, a escolha consciente de um modo de vida, não mais participa daquilo que é chamado de “liberdade” no

<sup>833</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 222.

<sup>834</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 223.

autoproclamado “mundo livre” das pseudodemocracias liberais (neofascistas), é uma “liberdade” de compulsivamente se submete à reificação em troca de recompensas consumíveis num ciclo progressivamente intensificado de insaciedade, é uma “liberdade” para participar da condenação de povos e biomas inteiros, participar da *destruição da vida*. Marcuse considera possível a transformação desta realidade, caso emergja uma *consciência política radical*, a qual “demanda a síntese política da experiência como um ato constitutivo: reconhecer a política da espoliação nas bênçãos da dominação”<sup>835</sup>.

#### 4.5. *Prospectos para mudança radical*

Em “Protesto e futilidade”<sup>836</sup>, Marcuse parte de uma citação de Hegel<sup>837</sup>, em sua *História da Filosofia*, que afirma o poder negativo do pensamento crítico para a destruição daquilo que já não mais se sustenta, para a mudança histórica e “o progresso para um estágio mais alto na realização consciente da liberdade”. Nosso filósofo discorda veementemente<sup>838</sup> e afirma já sabermos que o próximo estágio da nossa sociedade degradada não será melhor e superior, pelo contrário, “o sistema de vida apodrecido pode mostrar um poder de resistência assustador, *de imunidade*, contra o pensamento e a ação crítica”, pode exterminar as forças negativas. Marcuse tampouco concorda com a atribuição, por Hegel, do protesto à filosofia, a qual teria uma função crítica radical de investigar a adequação da conjuntura com os parâmetros da Razão, em vista das possibilidades da razão e da liberdade contra o que já é real, pois, ao contrário do que Hegel pensava, na sociedade unidimensional, esse cotejamento revela “as promessas quebradas, as mentiras e enganações que *aparecem como Razão e Liberdade*”. Isto significa que, sob a lógica tecnocientífica

---

<sup>835</sup> MARCUSE. “Freedom and the Historical Imperative”, p. 223.

<sup>836</sup> MARCUSE. “Protest and Futility”, in *Transvaluation of Values and Radical Social Change*, International Herbert Marcuse Society, 2017. Aula proferida em Berkley, 16 de fevereiro de 1967.

<sup>837</sup> “Para que, quando uma forma de vida (do espírito) histórica particular não for mais adequada, a filosofia acure os olhos para reconhecer essa inadequação. Fazendo isso, a filosofia, por seu próprio *insight*, ajuda a aumentar e promover a destruição (*Verderben*). Mas a filosofia não deve ser culpada por isso. Porque a destruição é necessária; uma forma específica de vida histórica (do espírito) é negada apenas porque já perdeu seu fundamento, apodrecido no seu núcleo.” HEGEL *apud* MARCUSE, “Protest and Futility”, p. 17)

<sup>838</sup> “Now, we do not accept this optimistic ontology!” (MARCUSE. “Protest and Futility”, p. 17)



planificada, o movimento dialético da história estaria comprometido, fora da suposta harmonia entre sujeito e objeto articulada por Hegel (exemplificada com a simultaneidade entre Sócrates e a dissolução da cidade-estado, a ascensão da ciência moderna e o fim do feudalismo, o Iluminismo e a queda do absolutismo); a situação atual tem mostrado a fraqueza e a impotência do pensamento crítico radical (mote que deslancha *O homem unidimensional*), das ações e protestos, contra o *establishment* e seus infinitos tentáculos, o qual, apesar de irracional, degradante e destruidor da vida (e do planeta), mantém-se ideologicamente como a via única e irrevogável da história.

A partir da perspectiva do *status quo*, os protestos radicais e seu respectivo pensamento crítico, frente à imensa assimetria entre os oponentes, são considerados *fúteis*, inócuos, ou, para classificar dentro da lógica hegemônica, estatisticamente irrelevantes; mas não apenas isso, Marcuse os chama de *fúteis* porque, para além de serem desorganizados e pontuais, encampam uma luta diferente da de outros períodos por não terem como adversário um grande tirano, uma ‘encarnação do mal’, e, sim, tecnocratas, governantes e representantes do povo eleitos dentro de um sistema aceito majoritariamente como democrático (apesar de não o ser realmente<sup>839</sup>), propagandeado e percebido como eficiente e próspero (omitindo-se sempre quem se beneficia da prosperidade, a qual, quando em alta, chega a permitir algumas migalhas para o povo). A conjuntura que vemos neste século XXI é consideravelmente pior do que aquela do final da década de 1960, mesmo assim, a massa de base dos países não identifica o problema no modo de produção capitalista e em suas respectivas operação e aplicação de tecnologias (compulsivamente renovadas em formas aprimoradas do mesmo), afinal, nenhuma objeção consegue arranhar a ideia petrificada de que a (pseudo)democracia (neo)liberal garante o maior dos bens: a liberdade – concretamente fantasiosa e reduzida a liberdade (de poucos) para consumir, ou (para a maioria) sonhar em um dia poder consumir. Marcuse observa que os protestos contra a *racionalidade assustadora*, onipotente, diante da escala imensa daquilo que combatem, aparecem, no máximo, como um pequeno contratempo, facilmente exterminável, se necessário, por violência física ou econômica. “Raramente uma sociedade foi submetida a tanto criticismo radical,

---

<sup>839</sup> Cf. capítulo 3.

amplamente publicizado, com alto grau de liberdade e legitimidade, e nunca antes tal criticismo radical foi tão facilmente absorvido, abafado, comprado, vendido e desfrutado. Aqui também: *futilidade na liberdade!*”<sup>840</sup>

*As razões para essa futilidade estão enraizadas na própria estrutura da “sociedade afluyente” que opera não apenas por trás do véu tecnológico, mas também por trás de um denso véu material: o véu da sua própria afluência, que é real e ainda espúria, falsa, sufocante. Real o bastante para estender seus benefícios a uma parte cada vez maior da população, portanto, reprimindo a necessidade vital de mudança; real o bastante no poder onipresente da violência legítima.*<sup>841</sup>

As expressões da esquerda radical são fúteis, irrelevantes, não chegam a abalar nem ameaçar o poder constituído porque a maioria da população não apenas se submete como *deseja* se submeter (heteronomia introjetada). Marcuse considera o funcionamento da racionalidade tecnológica *espúrio* porque usa a sua absorção generalizada, e a fantasia do alcance de benefícios materiais, para financiar e organizar guerras, para sistematicamente desperdiçar e destruir recursos em meio à pobreza e à miséria, um “fetichismo da afluência e da mercadoria que abafa a consciência da população administrada”, a qual aceita pagar em dinheiro (resultado da captura total de seu tempo) aquilo que é pago em vidas humanas por outros em lugares distantes e convenientemente invisíveis. Atrocidades e crueldades são mantidas, justificadas e racionalizadas pela “mobilização metódica e ‘científica’ da mente e do corpo”, por um tipo de consciência (e seu respectivo inconsciente colonizado) que aceita o massacre (alheio); o resultado é uma espécie de anestesia político-social normalizadora da indiferença, da hipocrisia e da violência como fatos cotidianos inevitáveis. “Isso significa: um processo de *brutalização* que afeta e permeia o universo inteiro do discurso e do comportamento e libera uma *agressividade primaria* ubíqua.”<sup>842</sup> O poder dessa sociedade entranha-se e endurece as pulsões e necessidades individuais, adequadas ao princípio de realidade repressivo (do desempenho), fortalecendo a destrutividade geral e enfraquecendo

<sup>840</sup> MARCUSE. “Protest and Futility”, p. 19.

<sup>841</sup> MARCUSE. “Protest and Futility”, p. 19.

<sup>842</sup> MARCUSE. “Protest and Futility”, p. 20.

as pulsões de vida<sup>843</sup>; uma síndrome instintual alimentada pela oferta de prazeres subservientes à “agressividade socialmente útil”, coordenando um sistema fechado (por uma “dinâmica cega”) difuso no qual a negatividade nociva é partilhada e defendida até por aqueles que padecem por sua brutalidade. O protesto radical, a Grande Recusa, contra o todo (totalitário) dessa sociedade é absorvido e decodificado, por esse *dentro* que não suporta um *fora*, como irracional, pois rejeita tanto seus males quanto seus supostos bens.

Repelido pela Razão apropriada pelo sistema, o protesto finca suas raízes na *dimensão biológica, sub-racional*. Aí, ele expressa a emergência de *novas necessidades instintuais*: “anti-necessidades” contra as necessidades prevalentes; energia “contra-agressiva” e, neste sentido, erótica, anunciando-se em *anti-comportamento, anti-linguagem, anti-imagens*. Nessa dimensão, valores morais, sexuais, estéticos e políticos são fundidos; o inconsciente coloca a consciência em ação, e esforça-se para lhe dar uma nova direção e novos conceitos. Nesta forma caótica, o protesto está *difuso* por toda a população: não identificado com nenhuma classe ou grupo especial (apesar de “naturalmente” mais forte entre os jovens).<sup>844</sup>

Recorrendo a Freud, Marcuse afirma que a mudança no princípio de realidade não é possível sem a cura das feridas impingidas pela sociedade repressiva e não há transformação que não gere necessidades contrárias àquelas dessa sociedade. A energia *erótica*, contraforça primária da energia agressiva, voltada para a unificação, a pacificação e a proteção da vida, tem um *elemento político escondido*: por originar-se nas relações pessoais, transcendendo-as, esta energia é investida na transformação da natureza e da sociedade em pacíficas e satisfatórias, assim como na redução da violência destrutiva e no fim da brutalidade e da crueldade. Marcuse compreende a *sublimação política* como fundamental para todos os movimentos radicais, pois, sem ela, a “rebelião estética” limita-se à esfera privada e, assim, já de início, está condenada à derrota enquanto catexe transformacional da sociedade. “Sublimação política! *Não reprime*, nem mesmo

<sup>843</sup> “E o que mesmo um slogan autêntico como ‘faça amor, não guerra’ pode realizar contra uma ‘forma de vida’ que copula amor e guerra, transformando a guerra em massacre e o amor em obscenidade.” (MARCUSE. “Protest and Futility”, p. 20.)

<sup>844</sup> MARCUSE. “Protest and Futility”, p. 21.

desvia, a energia erótica, mas, pelo contrário, procura modos para liberá-la, no esforço de criar um ambiente para a sua realização.”<sup>845</sup>

Em uma breve discussão etiológica sobre os prospectos para a mudança radical hoje, Marcuse recorre à teoria marxiana para dizer que devem ser discutidos a partir da relação entre as condições subjetivas e objetivas. As condições objetivas seriam observadas no caráter disfuncional da economia e da política capitalistas, no fortalecimento ou enfraquecimento do Estado e da classe dominante, assim como aquele (em relação inversa) da classe trabalhadora, definida como a maioria da população, ou seja, todos aqueles que dependem de salário (ou algum benefício equivalente) para sobreviver, empregados ou desempregados, em oposição àqueles que têm seus recursos vindos de propriedades, renda, dividendos gerados pelo capital. “Uma das coisas que não devemos nunca esquecer: Marx e Engels, até o fim, acreditaram que a classe trabalhadora precisa ser a maioria da população para que a revolução amadureça.”<sup>846</sup> As condições subjetivas são resumidas por Marcuse como “a consciência da classe trabalhadora e a consciência da classe dominante”. A partir dessas duas condições (objetivas e subjetivas) a serem analisadas, nosso filósofo problematiza a teoria da sociedade pós-industrial<sup>847</sup> por considerá-la uma falsa interpretação da relação entre elas. A ideia de que a sociedade estaria em transição para um estágio pós-industrial e pós-capitalista apoia-se no progressivo aumento do grau de automação (e seu respectivo “progresso técnico”) e, sobretudo, na existência de uma nova classe, em crescimento qualitativo e quantitativo, chamada de classe do conhecimento, a qual seria formada por trabalhadores intelectuais que, por sua vez, participariam cada vez mais do controle e da organização da sociedade.

Marcuse define o conceito de sociedade pós-industrial como “a opinião de que o conhecimento está se tornando uma força produtiva decisiva”, “consequentemente, a diferença entre trabalho manual e intelectual seria progressivamente reduzida”; ele classifica essa noção como ideológica e

<sup>845</sup> MARCUSE. “Protest and Futility”, p. 23.

<sup>846</sup> MARCUSE. *Paris Lectures at Vincennes University, 1974 – Global Capitalism and Radical Opposition*, International Herbert Marcuse Society, 2015, p. 13.

<sup>847</sup> Marcuse cita o conceito de sociedade pós-industrial de John K. Galbraith e o livro *The Coming of Post-Industrial Society*, de Daniel Bell.

falsificadora dos fatos. Ideologicamente, o conceito de sociedade pós-industrial serviria para mascarar a verdadeira estrutura de poder dominante, alocando na tecnofuncionalidade ubíqua uma suposta instância de poder decisivo e, assim, diluindo o foco da luta de classes e desorientando a oposição radical. Marcuse não nega a existência (e o crescimento qualitativo e quantitativo) daquilo chamado de trabalho intelectual, tampouco da relevância do conhecimento no processo produtivo atual como um todo; contudo, faz três críticas à ideia em questão. A primeira é sobre a noção de trabalhadores intelectuais (ou do conhecimento), pois considera ser um equívoco colocar sob a mesma categoria os indivíduos que fazem trabalho intelectual direta ou indiretamente implicado no processo de produção e os diretores de corporações, na medida em que aqueles são efetivamente trabalhadores e estes são beneficiários da mais-valia. A segunda crítica diz respeito à desconsideração, no conceito de sociedade pós-industrial, do fato de a aplicação do conhecimento no processo de produção ser controlada (e direcionada) por instâncias superiores de poder (classe dominante); “a vasta maioria desses chamados trabalhadores do conhecimento não tomam por si mesmos decisões que realmente controlariam o desenvolvimento da economia”, é uma aplicação de conhecimento subordinada a interesses alheios, portanto, a *ideia* de que a sociedade seria governada por esse tipo de trabalho intelectual é *ideológica* e, novamente, serve para mascarar aquilo que deveria ser combatido pela oposição radical (e por todos investidos na criação de uma sociedade verdadeiramente livre e democrática); além do mais, as potencialidades do trabalho intelectual são reiteradamente restringidas “e subordinadas aos interesses de lucro e poder”. A terceira crítica refere-se à própria noção de conhecimento, dentro dessa teoria, considerado uma força produtiva decisiva; o problema estaria na redução do conhecimento à funcionalidade, ou seja, o conhecimento seria aquilo que funciona como uma força produtiva, “como um recurso para a produtividade do sistema capitalista existente”; deste modo, a “razão funcional é identificada com a razão enquanto tal”, o “conhecimento funcional é identificado com o conhecimento”. Portanto, a teoria da sociedade pós-industrial negligenciaria o tipo de conhecimento mais interessante e importante enquanto força produtiva potencial para uma sociedade transformada: “o conhecimento fundado na e derivado da imaginação”, cada vez mais necessária, como uma faculdade racional da mente, na luta “pelo supostamente impossível”.

A reflexão sobre os dois fatores – objetivo e subjetivo – decisivos para a possibilidade de mudança social é importante para que se saiba o que precisa ser trabalhado e também para dissolvermos ideias petrificadas como obstáculos, e que, na verdade, são apenas crenças vazias repetidas exaustivamente para dissuadir a ação ou para eximir a sua falta. Marcuse dá um exemplo: quando se diz que a oposição radical tem pouca aderência, apesar da existência das condições objetivas, porque faltam as condições subjetivas, ou seja, porque as pessoas não têm consciência, perde-se a noção de que a maioria não tem consciência exatamente por falta das condições objetivas (financeiras, sociais, políticas, materiais); isto quer dizer que os fatores objetivos e subjetivos estão sempre imbricados e, portanto, ambos devem ser contemplados na luta pela criação das condições pré-revolucionárias. O problema da consciência tem inúmeras camadas e, no que diz respeito à sua efetiva virada contra o *establishment*, vai além do esclarecimento factual e da argumentação racional. Marcuse identifica um *conformismo* adicionado de um forte sentimento de impotência, deste modo, repete-se que ‘uma pessoa não pode mudar nada’; apesar das contradições explícitas normalizadas cotidianamente, o conformismo impotente é generalizado, quando alguém tenta dizer ou fazer algo, ouve que uma pessoa não vai mudar o mundo sozinha e, em vez de receber apoio, é dissuadido e atacado de modo virulento pelos próprios oprimidos, perpetuadores do controle que os subjuga, incapazes de suportar a exposição e a nomeação da brutalidade que celebram com satisfação. A consciência conformista e impotente da maioria corresponde às condições objetivas, diferentemente, “a consciência radical está muito à frente das condições objetivas. Ela projeta potencialidade nas condições objetivas. Antecipa possibilidades ainda não realizadas”<sup>848</sup>.

Na própria teoria marxiana, por lidar com fatos e *tendências*, a consciência revolucionária é antecipatória, “projeta possibilidades que podem ser derivadas da análise dos fatos, mas também que permanecem antecipatórias e têm caráter projetivo”; uma inferência lógica, pois, caso assim não fosse, seria puro determinismo, não seria uma teoria da revolução. Extirpar a dimensão antecipatória do pensamento marxiano seria tratá-lo como um “mecanismo” que se aplica a situações em curso: uma fórmula; seria, portanto, inviabilizar a compreensão das

---

<sup>848</sup> MARCUSE. *Paris Lectures at Vincennes University, 1974 – Global Capitalism and Radical Opposition*, p. 18.

categorias marxianas como o que realmente são: *categorias dialéticas*, que devem ser dialeticamente desenvolvidas, que estão em movimento junto com a história de que tratam. Portanto, há a falsa consciência da maioria conformista, integrada ao funcionamento hegemônico, “bloqueada, capturada”, que não vê o potencial radical nas condições dadas e não compõe oposição, e também uma falsa consciência radical, que “se recusa a desenvolver as categorias marxianas correspondentes e, compreendendo-as, as mudanças na estrutura do próprio capitalismo”.

#### 4.6. *Revolução e tecnologia*

Sob o pessimismo revolucionário<sup>849</sup> que caracterizou o seu pensamento durante boa parte da década de 1960, Marcuse escreveu, em “Reexame do conceito de revolução”: “A própria teoria marxiana é um poder na luta histórica, ao ponto de seus conceitos, ‘traduzidos’ em prática, tornarem-se forças de resistência, mudança e reconstrução; eles estão sujeitos às vicissitudes da luta, a qual refletem e compreendem, mas não dominam”<sup>850</sup>; desta mobilidade intrínseca ao próprio conceito, depreende-se que o seu constante reexame faz parte da teoria revolucionária. O argumento de Marcuse parte de quatro ideias sobre revolução: 1. deve ser sempre anticapitalista e socialista e instaurar a posse coletiva dos meios de produção; 2. na sociedade unidimensional do capitalismo tardio, por já existirem os meios materiais para satisfazer as necessidades (reais) de todos, e para evitar as contradições e distorções inerentes à nossa época de dessublimação repressiva, a primeira fase, socialista, da “ditadura do proletariado” (ou da “soberania do povo”, como prefere Jodi Dean), deve ser encurtada ao máximo para não desencadear repressões desnecessárias; 3. deve acontecer em um momento de crise econômica, quando o poder estabelecido está mais fraco; 4. deve ser “sustentada por uma grande

<sup>849</sup> Segundo Douglas Kellner e Clayton Pierce: “*Re-examination of the Concept of Revolution* foi publicado na *New Left Review*, 56 (London: July–August 1969). O artigo faz uma análise sistemática da teoria marxiana da revolução à luz da integração do proletariado nas sociedades industriais avançadas. O artigo parece ter sido escrito antes das explosões revolucionárias de 1968 e é um dos últimos momentos de pessimismo revolucionário encontrado na obra de Marcuse, uma disposição de humor que mudaria para o otimismo revolucionário em *An Essay on Liberation* e em outros escritos pós-68.” (in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse*, Volume 6, Routledge, 2014, p. 199.)

<sup>850</sup> MARCUSE. “Re-examination of the Concept of Revolution”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse*, p. 199.

massa (organizada) da classe trabalhadora, levando à ditadura do proletariado como um estágio transitório”. Tal forma de revolução contém dois pressupostos *democráticos*: ser um anseio da maioria do povo e estar comprometida com a democracia enquanto propiciadora das melhores condições “para a organização e a educação de uma consciência de classe”; donde o *fator subjetivo* é imprescindível nesse processo, devendo estar ciente da espoliação e da mais-repressão e investido em formas de superá-las, tendo a consciência de que a mudança é uma *necessidade vital*. É importante notar que conceito marxiano de revolução não é a inauguração de uma tábula rasa, pelo contrário, inclui elementos de continuidade, como o desenvolvimento do verdadeiro potencial das forças produtivas controladas pelo capitalismo e a tomada pelos trabalhadores do aparato técnico e do conhecimento tecnocientífico, para dar-lhes novos fins condizentes com a melhora progressiva da qualidade de vida *de todos*.

Uma primeira característica do nosso mundo da administração total é o fato de que *todos* os países existentes estão inseridos na coordenação global de fluxos de recursos e mercadorias; isto significa que os prospectos de uma revolução, ainda que local, devem ser avaliados levando-se em consideração o cenário internacional. É sabido que a teoria marxiana sempre foi internacionalista, não obstante, a luta de classes dava-se a partir do operariado contra a lógica industrial capitalista, e, como vimos, aquele não mais atua como uma força subversiva dentro da sociedade. A oposição mudou, está diluída em focos por quase todos os campos e configurações, mas ainda sem expressão para disputar a consciência coletiva que levaria a maioria das pessoas a exigir as mudanças estruturais necessárias para um processo de diminuição significativa da espoliação e da supressão, criando as pré-condições para o surgimento de um período revolucionário. Nesse grande espalhamento, Marcuse ressalta a proeminência da esquerda radical em dois polos: as populações dos guetos (com alta diversidade) e a *intelligentsia* da classe média (especialmente os estudantes), nesses grupos, o fator em comum seria a rebelião e a recusa total dos velhos valores (hierárquicos e opressores) e da vida que lhes corresponde; sua luta é pela interrupção da “continuidade da dominação”, pela autonomia dos indivíduos e pela criação de novas instituições que garantam e promovam tais transformações. Como Marcuse publicou o referido artigo pouco depois das



manifestações de 1968<sup>851</sup>, a oposição radical que ele via naquele momento era contra todas as ideologias, contra a pseudodemocracia capitalista, e esse caráter heterodoxo que assumiu vinha da própria estrutura do capitalismo corporativo, que integra a maioria da população (a classe trabalhadora tradicional) ao seu funcionamento, manipulando desejos e anestesiando com satisfações compensatórias; logo, os grupos rebeldes não vinham da base humana do processo de produção (que, em Marx, é o agente histórico da revolução). Naquele momento, para Marcuse, “o conceito marxiano de uma revolução sustentada pela maioria da massa espoliada, culminando na ‘tomada do poder’ e na instauração de uma ditadura do proletariado que inicia a socialização, está ‘superado’ pelo desenvolvimento histórico”<sup>852</sup>; o que caracteriza uma autêntica *Aufhebung*, mas também significa a tarefa de criar e experimentar novas formas de protesto, de organização e de educação política.

Tendo a consciência da coordenação total, da globalização dos processos econômico-sociais condicionantes, Marcuse empenha-se em compreender as instâncias simultâneas, frequentemente conflitantes, do local ao mundial, para elaborar o que ainda pode nos dizer o conceito de revolução. “As forças ‘negativas’ estrangeiras precisariam estar ‘sincronizadas’ com as nacionais, e essa sincronização não pode nunca ser somente o resultado da organização, ela precisa ter sua base objetiva no processo econômico e político do capitalismo corporativo.”<sup>853</sup> Os fatores objetivos para uma sincronização “espontânea” da revolta coletiva já existiriam e, caso continuassem operantes, como as contradições entre as riquezas produzidas e seu uso perdulário e destrutivo, entre a liberdade possível e a realidade mais-repressora, poderiam aumentar gradualmente a disfuncionalidade social, comprometer os desempenhos do trabalhadores, e, talvez, despertar as consciências quanto ao uso da tecnologia como instrumento de

<sup>851</sup> Olgária Matos classifica os acontecimentos de 1968 como uma nova forma de revolução: “O Maio revelou que uma revolução não se mede pela tomada do poder e seu manutenção institucional, mas por sua potência de sonho e pelos possíveis que ela cria. Democracia radical, ganhar não significa tomar o poder, mas abrir-se à indeterminação do social, criando novas formas de *philia* social, de laços afetivos que constituem a vida compartilhada para viver bem e cada vez melhor.” (MATOS, Olgária. “Maio de 1968 - maio 2018: *ce n’est qu’un début*, à bientôt, je l’espère!”), versão da autora, não-comercial, 2018.)

<sup>852</sup> MARCUSE. “Re-examination of the Concept of Revolution”, in *Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse*, p. 203.

<sup>853</sup> MARCUSE. “Re-examination of the Concept of Revolution”, p. 203.

dominação. Para Marcuse, os acontecimentos de 1968 na França evidenciaram como o tensionamento na sociedade estabelecida pode abalar a integração entre capital e trabalho, e “promover a aliança entre grupos da classe trabalhadora e a *intelligentsia* militante”. Contudo, constatamos que, no século XXI, mantêm-se as contradições em intensificação, porém, a sociedade é majoritariamente contida pelo aprimoramento dos mecanismos de controle e dominação ideológica, como a ideia do indivíduo “empreendedor de si mesmo”, a digitalização pervasiva da vida e das relações humanas e a virtualização de “prazeres viciantes”. Não obstante, tudo indica não existirem ainda grandes opções além de considerar que:

O conceito de revolução precisa levar em consideração essa eventualidade da difusa, aparentemente ‘espontânea’, desintegração do sistema, o afrouxamento geral de sua coesão – uma expressão da obsolescência objetiva do trabalho alienado, da pressão pela libertação do homem de sua função como agente (e servo) do processo de produção: a revolução pode ser vista como uma crise do sistema em ‘afluência’ e superfluidez.<sup>854</sup>

A forma atual da afluência tecnocapitalista tem uma força incomparável com aquela, já assustadora, que Marcuse via em 1968, especialmente na sua instância de propaganda ideológica, sempre e cada vez mais absorvida, consumida e desfrutada como uma pretensa liberdade; a multiplicidade de formas e canais de comunicação, concentrados em um aparelho inserido como prótese moduladora de emoções e desejos, os quais, por sua vez, *definem* o que é informação e conhecimento para a maioria absoluta dos indivíduos, têm sido eficientes em obnubilar o questionamento do modo de produção e seu relativo padrão de consumo, motivando “revoltas” *pela participação no sistema*, pela inclusão na lógica destrutiva hegemônica, assim como *contra aqueles que ousam expor a perversidade de tal sistema*, ou seja, “revoltas” contrarrevolucionárias que cumprem a função de fortalecer os mecanismos de supressão de diferenças e espoliação generalizada. Para Marcuse, a plethora de contradições profundas da sociedade doente tecnocientífica deveria fazer emergir novos agentes históricos da mudança social, os quais, na teoria marxiana, expressam a *negação definitiva* das formas estabelecidas, contra os “interesses e necessidades espoliativos” normalizados sob o capitalismo, a favor de “necessidades e valores humanistas

<sup>854</sup> MARCUSE. “Re-examination of the Concept of Revolution”, p. 204.

essencialmente diferentes”; tal seria a “ruptura com o *continuum* da dominação”, a diferença fundamental do socialismo, a inauguração de um novo modo de vida, não pelos extraordinários avanços tecnocientíficos (os quais têm um papel instrumental importante), mas sim “pelo redirecionamento do progresso para o fim da luta competitiva pela existência, não apenas abolição da pobreza e da labuta, mas também a reconstrução do ambiente social e natural como um universo pacífico e belo”<sup>855</sup>, o que significaria “transvaloração total dos valores, transformação das necessidades e dos fins”. Neste ponto, Marcuse identifica uma mudança no conceito marxiano de revolução (segundo o qual o progresso tecnológico no aparato produtivo, livre do abuso capitalista, deveria continuar no socialismo), pois as condições da sociedade unidimensional mostram-nos que, como o progresso no aparato técnico vem da racionalidade tecnológica, com sua lógica recursiva padronizadora, ele mesmo tornou-se um instrumento de dominação e controle; logo, a transformação qualitativa da sociedade exigiria a descontinuidade de suas formas e métodos (ultra-repressivos e unidimensionalizantes).

Cortar esse elo significaria, não regresso no progresso técnico, mas reconstruir o aparato técnico de acordo com as necessidades do homem livre, guiado por sua própria consciência e sensibilidade, por sua autonomia. Essa autonomia exigiria um aparato de controle racional descentralizado em uma base reduzida – reduzida porque não mais inflada pelos requerimentos da espoliação, da expansão agressiva e da competição, viabilizada pela solidariedade em cooperação.<sup>856</sup>

Considerando-se o tipo de ruptura hoje necessária (descrita acima) e o conceito marxiano de revolução, que “não é utópico nem romântico”, baseado nas configurações situacionais do poder, nos fatores históricos objetivos e subjetivos capazes de pôr em movimento um processo revolucionário, Marcuse pergunta-se se seria possível aplicar tal noção a alguma força sócio-política existente. Segundo sua avaliação, a força opositiva radical encontrava-se restrita aos grupos marginalizados e minoritários<sup>857</sup> que recusam a totalidade do sistema e a suficiência de reformas *dentro* de suas estruturas e, principalmente, reivindicam valores e

<sup>855</sup> MARCUSE. “Re-examination of the Concept of Revolution”, p. 205.

<sup>856</sup> MARCUSE. “Re-examination of the Concept of Revolution”, p. 205.

<sup>857</sup> Como já mencionamos: feministas revolucionárias, antirracistas revolucionários, ecologistas revolucionários, estudantes e intelectuais revolucionários.

aspirações qualitativamente novos. Contudo, os grupos são (ainda e talvez progressivamente mais) fracos, pois o conceito de revolução hoje implica uma luta contra a maioria da população, integrada e controlada, contra a sociedade do funcionamento otimizado, colonizadora de desejos; isto significa dizer que os indivíduos e grupos revolucionários encontram-se na situação paradoxal de serem uma mínima minoria lutando – por liberdade, democracia, justiça (real, não apenas formal) e melhores condições de vida *para todos* – contra a maioria da população e a lógica repressora totalizante que reproduzem e intensificam, “voluntariamente”. Reconhecendo-se tal situação, à oposição radical restaria a tarefa preparatória, intelectual e material, de promover e expandir a *educação política*, elaborando e compreendendo nossa época e suas alternativas, assim como *praticando essas ideias e os novos valores a elas condizentes*, além de fomentar o aparecimento e a manutenção de novos grupos radicais, e empreender esforço para a ampliação do espaço (hoje, mínimo) ocupado pelo pensamento divergente radical. Marcuse entende que, internacionalmente, as contradições demonstram-se nas guerras neocoloniais, contra nações (formalmente) soberanas que decidem dissidir<sup>858</sup> do caminho hegemônico, perpetradas e patrocinadas pelos países ricos garantidores da (pseudo)democracia, da “paz e da ordem”; internamente, a contradição replica-se em diversos graus e esferas, e a maioria (reprodutora subserviente da lógica hegemônica), defensora “da razão e da democracia”, é participante e conivente com a pauperização e o extermínio de pretos e pobres, com a devastação ecológica, com a subalternização e a objetificação das mulheres, com o banimento do pensamento radical. Deste modo, as tendências atuais não mostram perspectivas promissoras para grupos e sujeitos revolucionários, e indicam que, na melhor das hipóteses (caso sobrevivamos), a tarefa preparatória deve levar um tempo demasiadamente longo.

Marcuse compreende que o conceito marxiano de revolução ainda é pertinente, dada a sua historicidade intrínseca que exige atualização de acordo com as características e condições da sociedade vigente, com exceção de seu aspecto racional mecanicista, que hierarquiza as épocas e civilizações e confere à história

---

<sup>858</sup> Na época, Marcuse referia-se a casos como o de Cuba, da China, do Vietnã. Hoje, podemos pensar ainda no caso de Cuba, e até da Coreia do Norte, que sofrem violentas sanções híbridas, majoritariamente econômicas.

uma marcha progressiva sempre em direção a estágios mais altos de desenvolvimento:

Apesar de Marx estar ciente da possibilidade de fracasso, derrota, ou traição, a alternativa ‘socialismo ou barbarismo’ não era uma parte integral do seu conceito de revolução. É preciso que se torne parte: a subordinação do homem aos instrumentos do seu trabalho, ao aparato de produção e destruição total e acachapante, alcançou um nível de poder incontrolável: objetificado, *verdinglicht* por trás do véu tecnológico, e por trás do interesse nacional mobilizado, esse poder parece ser autopropulsor e carregar as pessoas integradas e doutrinadas consigo. É possível que dê o golpe fatal antes de as contraforças estarem suficientemente fortes para preveni-lo: uma explosão das contradições internas que faria do reexame do conceito de revolução uma empreitada meramente abstrata e especulativa. A consciência dessa possibilidade deveria fortalecer e solidificar a oposição em todas as suas manifestações – é a única esperança.<sup>859</sup>

Atualmente, no século XXI, sob a magnitude do poder e do alcance da estrutura capitalista de coordenação global e de sua entidade definidora da vida e da morte – o mercado financeiro –, não podemos deixar de nos perguntar se o golpe fatal já não teria sido consumado, se já não seria tarde demais, se ainda há algo a fazer. Nos dias de hoje, a *revolução como revolução*, ou seja, como interrupção do sistema atual e substituição por um modo socialista, raramente sequer é nomeada; depois da queda do Muro de Berlim e do fim da União Soviética, petrificou-se um ideário a-histórico simultâneo à expansão do neoliberalismo, segundo o qual, com a dissolução do bloco “socialista” que fazia oposição às (pseudo)democracias capitalistas, a própria noção de esquerda e direita teria perdido o sentido, como se estivéssemos em um sistema racional insuperável, de otimização, resultados e oportunidades, fundido com a própria existência de cada indivíduo ocidentalizado, absorvido como a natureza mesma da sociedade, da política, da economia. O tecnocapitalismo *define o limite do nosso possível*, um *a priori* que decreta o fim da história. Talvez seja realmente tarde demais, talvez estejamos condenados à perpetuação da lógica unidimensional (o que não significa estabilização, mas avanço na direção única coordenada de desempenho, competição e lucratividade, e intensificação de suas consequências como miséria, extermínio, devastação); se

<sup>859</sup> MARCUSE. “Re-examination of the Concept of Revolution”, p. 206.

assim o for, precisaríamos mais do que nunca de uma esquerda revolucionária, pois nela estaria ao menos a lembrança da liberdade.

“Uma das realizações da civilização industrial avançada é o declínio democrático, não-terrorista, da liberdade – a não-liberdade eficiente, suave, razoável, que parece ter suas raízes no próprio progresso técnico.”<sup>860</sup> O mundo pós-Segunda Guerra, dividido entre dois grandes blocos de influência (norte-americano e soviético), sob um clima de guerra fria, proporcionou as condições para o desenvolvimento da “consciência feliz”<sup>861</sup>, adequada e integrada às diversões e difrações do espetáculo tecnológico em catadupa perene de hiperestimulação e fantasias consumistas e individualistas no autoproclamado “mundo livre” ocidental. Marcuse via uma sociedade composta (majoritariamente) por indivíduos contentados, compensatoriamente satisfeitos e, ao mesmo tempo, frustrados, embotados em dessublimações repressivas, igualando “liberdade de consumo” à própria liberdade e totalmente alienados de qualquer desejo de transformação ou libertação; afinal, aquela parecia ser a sociedade ideal, democrática, livre, justa. *O sistema racional* por excelência, paradoxalmente, vivia um delírio em denegação do custo de seu funcionamento; enquanto a produtividade e o desempenho progrediam e otimizavam-se, a supressão da autonomia individual por mecanização e padronização, a fantasia do livre mercado e sua competição desigual concentradora de renda (e de poder) e até a guerra neocolonialista pareciam racionais e desejáveis na marcha inquestionável da “ordem democrática ocidental”.

Marcuse compreendia que os ideais de “direito e liberdade universais” do início da sociedade industrial tinham perdido seu conteúdo e sua razão, e que, portanto, a sociedade doente da coordenação total mostrava-se capaz, colocando-se como *telos* da civilização, de prevenir e conter transformações estruturais; o espectro permitido para mudanças estava restrito a reformas *dentro* da lógica hegemônica, ou seja, a forma da sociedade parecia estar petrificada, autonomizada enquanto *pura* materialização da razão calculativa e planificadora. Porquanto nosso

---

<sup>860</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, in *Towards a Critical Theory of Society – Collected Papers of Herbert Marcuse* – vol. 2, London: Routledge, 2001, p. 37. O texto foi preparado por Marcuse para uma conferência em um simpósio da Unesco sobre desenvolvimento social, em 1961.

<sup>861</sup> Falsa consciência.

filósofo tinha clareza do preço (em vida e humanidade) desse suposto “paraíso civilizado e racional”, que nada mais era (e continua sendo) do que uma forma progressivamente superior de *mais-repressão*, ele insistia em uma mudança qualitativa que estabelecesse “formas essencialmente diferentes de existência humana, uma nova divisão social do trabalho, novos modos de controle do processo produtivo, uma nova moralidade, etc”; todavia, todo o complexo do aparato tecnocientífico mantém-se bem sucedido na função de confinar o horizonte da liberdade aos seus ditames. Em “O problema da mudança social na sociedade tecnológica”, Marcuse faz uma “teoria crítica da sociedade industrial avançada em termos de suas alternativas históricas” e coloca a pergunta que lhe acompanhou por quase toda a década de 1960: o que resta à crítica? Os critérios devem ser históricos e demonstráveis a partir das tendências e capacidades da sociedade existente e, principalmente, para que a crítica não se feche em abstrações e utopismos convenientes à concretude avassaladora da racionalidade tecnológica, sua tarefa inclui necessariamente a identificação, a partir da realidade material, de “grupos e interesses sociais capazes de transformar a teoria em ação, valores em fatos”.

Antes de sua realização, as alternativas históricas aparecem e desaparecem como “valores”, professados como preferenciais por certos grupos ou indivíduos. Na teoria social, assim como em qualquer outro campo, valores não são fatos e são, enquanto valores, opostos aos fatos; fatos, enquanto fatos, não são valores e são opostos aos valores. Sua oposição somente pode ser resolvida por uma “mediação” histórica que reconcilia os extremos subvertendo sua forma – isto é, estabelecendo condições factuais (instituições e relações) nas quais os valores são traduzidos em realidade.<sup>862</sup>

Marcuse exemplifica a mediação entre fatos e valores, transformadora da forma social, com a mudança, no período de ascensão da sociedade industrial, da “consciência e da ação política da burguesia que traduziram o liberalismo em realidade”; diferentemente, já no século XX, a mudança na consciência e na ação política do proletariado, contra a burguesia dominante, não chegou realmente a mudar o polo de poder e teve como desdobramento guerras, fascismo, bombas nucleares, e versões mais eficientemente repressivas do modo de dominação hegemônico: as *pseudodemocracias (neo)liberais tecnocráticas*. Nesta mediação, foi o proletariado que teve alteradas sua estrutura e sua função, “de modo que não

<sup>862</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 38.

mais opera como agente da transformação histórica”, pelo contrário, aderiu majoritariamente ao interesse da burguesia em preservar o *status quo*, o qual, sendo *telos* de si mesmo, depende do impedimento da transformação social. A produtividade crescente do aparato econômico e técnico – que deveria ser problematizada desde a sua própria lógica quantificadora e padronizadora da vida, dos comportamentos, do imaginário, até seus efeitos mais nefastos de devastação e destruição do planeta, seus recursos físicos e sua diversidade – passou a ser celebrada por grande parte da classe trabalhadora, a qual deixou de ser expressão da negação absoluta e tornou-se resignada e até afirmadora do sistema. A teoria crítica radical defendida por Marcuse recusa-se a renunciar à luta atual e efetiva pela transformação qualitativa da sociedade e demanda *praxis*, recusa-se à conformação totalmente desesperançada frente aos fatos e às tendências hegemônicas (apocalípticas), os quais não são promissores, muito pelo contrário. A teoria crítica fundamenta-se em valores para confrontar os fatos e examinar alternativas históricas, é “uma teoria que analisa a sociedade à luz de suas capacidades vigentes e latentes (*used and unused*), ou abusadas, para a melhora da condição humana”<sup>863</sup>. A reflexão caminha no sentido de compreender a realidade material e cotejá-la com suas alternativas possíveis suprimidas pela configuração daquela. Marcuse formula, na introdução de *O homem unidimensional*, dois juízos de valor fundamentais para a avaliação das alternativas:

1. o juízo de que a vida humana é digna de ser vivida, ou melhor, pode e deve ser tornada digna de se viver. Esse juízo subjaz a todo o esforço intelectual; é o *a priori* da teoria social, e sua rejeição (que é perfeitamente lógica) rejeita a própria teoria;
2. o juízo de que, em uma dada sociedade, existem possibilidades específicas para a melhoria da vida humana e modos e meios específicos de realização dessas possibilidades.<sup>864</sup>

A análise crítica busca demonstrar materialmente a validade dos juízos que propõe, encontrar na sociedade as fontes de onde poderiam se desenvolver transformações orientadas para a melhora progressiva da vida *de todos*; caso contrário, ficaria presa no nível da abstração, uma teoria sem contato com a prática. Curiosamente, já em 1961, e mais ainda hoje, no século XXI, as teorias críticas da transformação radical, ou seja, justamente aquelas que mantêm vínculo com os

<sup>863</sup> MARCUSE. *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon, 1991, p. xlii.

<sup>864</sup> MARCUSE. *One-Dimensional Man*, Boston: Beacon, 1991, pp. xlii-xliii.



dados históricos objetivos, “aparecem como especulação irrealista, e o compromisso com elas, como uma questão de preferência pessoal (ou grupal)”, pois a ideologia unidimensional totalizada não permite o reconhecimento de nada para fora de si como racional. Marcuse, evidentemente, opõe-se a essa limitação, ela mesma irracional, e reivindica para a teoria crítica radical a lógica “desenvolvida como instrumento do esforço para preservar e realizar a vida”. A partir da compreensão de cada situação histórica, é possível definir alternativas, ressaltando-se que, por mais rarefeitas que estejam, elas existem (enquanto formos humanos e a ideia de liberdade ainda fizer algum sentido real). Toda a questão a respeito do que é ou não racional, do que é ou não ilusório e sem lastro material, como se entendimento e imaginação estivessem necessária e definitivamente apartados, potencializou a sua complexidade sob as configurações do tecnocapitalismo, no qual a irracionalidade fundamental mostra-se como eficiência, otimização, oferta de bens e serviços, entretenimento, digitalização, virtualização (enquanto suas consequências, fome, devastação e destruição, são convenientemente ignoradas ou minimizadas). Na sociedade doente tecnocapitalista, a lógica orwelliana integradora de opostos esvazia a crítica ao racionalizar os aspectos negativos da sociedade e dar-lhes (falsas) justificativas. Marcuse aponta a dupla deformação impingida à crítica sob a ideologia unidimensional: sem uma base material que apareça como negatividade, é inoculada como ‘mera’ teoria desconectada da prática e da objetividade; e, como teoria social, está atrelada a categorias sociológicas inadequadas para a compreensão dos impasses atuais.

Sobre a ideologia e sua imbricação histórica com a realidade, Marcuse, recorrendo à definição marxiana do conceito, explica que inclui um tipo de consciência que projeta ideias (como liberdade, igualdade, felicidade) materialmente possíveis na realidade (porém, reprimidas pela hegemonia da competição e do privilégio, promovendo uma espécie de delírio coletivo normalizado); deste modo, impedida de mudar o estado de coisas, e até mesmo de desejar a mudança, por viver na ilusão de que esta já se realizou, a consciência ideológica forma-se como *falsa consciência*, a qual antecipa, idealisticamente, as possibilidades históricas já contidas na realidade. Entretanto, nosso filósofo compreende que a sociedade do capitalismo tardio “superou sua ideologia traduzindo-a na realidade de suas instituições políticas, condomínios (*suburban*

*homes*), usinas nucleares, supermercados, drogarias e consultórios psiquiátricos”<sup>865</sup>, os quais produzem conteúdos artificiais para a solidificação da adequação individual e a manutenção do *establishment*. Essa situação cria um tipo de produtividade que é, ao mesmo tempo, autopropulsora e autodestrutiva por conformar a vida como um meio totalmente à disposição das exigências extenuantes do capitalismo, limitando intensificadamente seu universo possível e seus horizontes, assim como por promover uma repressão interna que introjeta as necessidades políticas e comerciais como se fossem próprias do indivíduo.

O denominador comum entre as forças libertadoras e escravizadoras seria a base técnica superdesenvolvida da sociedade, comum e predominantemente considerada como “neutra”<sup>866</sup>, disponível a usos para diferentes fins, sem nenhum viés político, apesar de ser um complexo integrado para intensificar e planificar a sociedade e os indivíduos dentro da racionalidade tecnológica unidimensional, determinando as necessidades sociais e individuais e otimizando o controle e a coesão do sistema totalmente coordenado. Concomitante ao acirramento da divisão entre aqueles que lucram com a lógica estabelecida e aqueles por esta massacrados (ao contrário do que apregoa a teoria da sociedade pós-industrial, do conhecimento), o caráter ubíquo da base tecnológica em sua imprescindibilidade para a manutenção do crescimento (supostamente infinito, materialmente suicida) impõe exigências nos níveis nacional e internacional, o que implica restrições à liberdade até daqueles<sup>867</sup> que ocupam o topo da cadeia de opressões, na medida em que as alternativas reais, ou seja, divergentes da configuração única atual, são, para esta, por natureza, catastróficas<sup>868</sup> e constituem o alvo primordial do ataque empreendido pelos esforços combinados do tecnocapitalismo (que tem a sua reprodução perpétua como fim). Na década de 1960, Marcuse, ainda sob o chamado “estado de bem-estar social”, que ele chegou a nomear de “keynesianismo vingativo”, pensava a alternativa *real* ao produtivismo destrutivo escravizador

---

<sup>865</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 41.

<sup>866</sup> Como já discutido no capítulo 1.

<sup>867</sup> Não que pareçam estar realmente interessados, pois desfrutam uma imensidão de privilégios via dessublimação repressiva compensatória e, de certo modo, são os mais intensamente capturados pela heteronomia introjetada como vontade própria pelo narcisismo patológico inflacionado na posição de “superioridade” que ocupam.

<sup>868</sup> Cf. capítulo 1.

como uma espécie de amadurecimento tecnológico voltado para a automação progressiva do processo de produção material com o intuito de reverter a relação entre tempo de trabalho (alienado) e tempo livre, para que este passe a ser a “ocupação” principal dos indivíduos; uma realidade que derrubaria toda a estrutura tecnocapitalista, baseada em competição, quantificação e hierarquização, para que a vida deixasse de ser exclusivamente dedicada à viabilização das condições básicas para a subsistência por meio da submissão irrestrita às exigências do “mercado de trabalho” (incluindo o sequestro de algum suposto tempo livre pelo lazer dirigido repressivo). Hoje, sob um neoliberalismo selvagem que já devorou até a própria noção de bem público, paralelamente ao isolamento das pessoas em um mundo virtual particular pelos avanços tecnológicos, muito provavelmente, não chegaria a ser suficiente apenas a automação completa da produção dos recursos e bens *necessários* à manutenção da vida para desencadear um processo de transformação da sociedade, pois esta própria noção (de sociedade) parece ter desaparecido. Na década de 1960, a pressão pela aceleração do progresso técnico (e seu consequente aumento exponencial da produtividade) tinha como motivação principal a competição entre o capitalismo (liderado pelos Estados Unidos) e o “comunismo” (o chamado socialismo real liderado pela antiga União Soviética); Marcuse via nessa competição a tendência à catástrofe, com a possibilidade redentora da catástrofe da libertação, porém, não de modo determinista:

A tendência em direção à catástrofe da libertação é histórica, ou seja, não opera como uma lei física inexorável; ela pode ser capturada, manipulada, desviada – esse é o conteúdo do período contemporâneo. Mas, ainda assim, a tendência determina a sociedade estabelecida como o negativo de sua racionalidade, como o poder dispersivo da razão. Armandando a si mesma contra o espectro de suas próprias potencialidades, que significariam o seu fim (no duplo sentido de limite e realização), mobilizando seus recursos para a contenção de seu próprio poder, a sociedade industrial avançada cria um universo em expansão, mas fechado, no qual a crescente dominação efetiva do homem e da natureza, e a crescente oferta de bens e serviços, impele o homem a perpetuar a organização da luta pela existência – o progresso quantitativo trabalha contra a mudança qualitativa.<sup>869</sup>

Marcuse estava ciente do poder da racionalidade tecnológica, absorvida como a racionalidade em si mesma no seu complexo totalmente administrado, para

---

<sup>869</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 43.

conter as “forças centrífugas” (intelectual e material). “As alternativas históricas para a realização das capacidades existentes são repelidas ou engolidas pelas realizações totalitárias da sociedade.”<sup>870</sup> A situação vivida no século XXI já estava descrita por nosso filósofo quando afirmou que a tecnologia e seu aparato exercem um controle sócio-político que “organiza dimensões anteriormente não dominadas da existência pública e privada”; a máquina passou a ser o critério (e o valor) do processo social como um todo, situação hoje “materializada” nos algoritmos de *machine learning* controlando, decidindo e manipulando desde as macro-possibilidades sócio-político-econômicas até as pulsões profundas e inconscientes dos indivíduos, sob o critério do lucro, da otimização e da padronização, um tipo de agente disseminado globalmente com capacidade de identificação e cálculo de padrões da existência em amplitude e especificidade imensamente superiores àquela alcançada por um ser humano. Marcuse caracteriza esse estado de coisas (cujas tendências já eram evidentes para ele) como “o último estágio na realização do projeto histórico da civilização industrial”: a natureza como pura matéria a ser decodificada e dominada<sup>871</sup>, sem substância própria, sem resistência, sem limites intrínsecos inacessíveis à razão tecnocientífica e, ao mesmo tempo, progressivamente imbricada com o ‘sujeito da observação’, ele próprio matéria calculável em interação subatômica, fundido com o (outrora) ‘objeto observado’, tendo sua observação, seu ato conhecedor, aferido e ‘comprovado’ via mediação maquinal, tecnológica, pretensamente “neutra” e “universal”, “livre de qualidades secundárias e de fins particulares”.

Mas, apesar de o método científico poder abstrair fins específicos e proceder como cognição pela cognição, sua própria pureza teórica permanece derivativa, pré-condicionada pela ideia específica de: a) o que é científico, e b) o que é objeto científico. O desenvolvimento do método e de suas aplicações segue o projeto-guia do seu *a priori* histórico, e esse projeto emerge como parte e alinhado com os interesses prevalentes na respectiva sociedade. Portanto, a abordagem *teórica* da realidade em termos matemáticos torna-se a abordagem autêntica e efetiva apenas se e quando a realidade não é mais experimentada (ou melhor, não é mais imposta sobre a existência) como cosmos,

<sup>870</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 43.

<sup>871</sup> O campo de física quântica fornece-nos diversos exemplos, escolho um: do mapeamento subatômico de partículas, faz parte o bóson de Higgs, conhecido como *partícula de Deus*, assim nomeada porque, em tese (em termos muito simplificados), seria uma espécie de partícula do big bang, do instante da “criação”, ou do início do universo.

isto é, como uma hierarquia natural de funções, tempo e espaço, valores e fins.<sup>872</sup>

A realidade enquanto um todo calculável e cognoscível é constituída por uma *ideia histórica de realidade* retroalimentada por sua própria realização enquanto dominação infinita, na medida em que a *neutralização do conhecimento* apaga valores e fins de seu universo e, assim, transforma a natureza em “um sistema de instrumentalidades universais, hipotéticas, para a dominação teórica e prática”, em conjugação com “os fins que dominaram a nova sociedade que desenvolveu a nova ciência”. A inauguração do capitalismo promoveu a redução do indivíduo a força de trabalho quantificável em unidades do equivalente universal, o dinheiro, quantificador do valor, disponível no mercado de trocas, assim como o fruto do seu trabalho e, potencialmente, todos os entes, enquadrados na forma mercadoria à mercê da dominação; paralelamente, a natureza foi desnaturalizada e convertida em forças calculáveis. “Ciência e sociedade, razão teórica e prática encontram-se no *medium da tecnologia*.”

Marcuse não considera adequada a definição de técnica como ciência aplicada, pois a ciência (moderna) é necessariamente aplicável em sua estrutura, independentemente de sua intenção, na medida em que, em si mesma, “desnaturaliza e dessubstancializa a matéria”, transformando-a em substrato abstrato para cálculos e operações matemáticas: “Quanto mais funcional, geral, simbólico, formal, é o conceito da realidade objetiva, menor é a resistência que essa realidade oferece à sua transformação metódica pela prática humana, e maior é o estímulo que a realidade provê a tal prática.”<sup>873</sup> Marcuse compreende a sociedade industrial como baseada e possibilitada pela ciência moderna, tendo a técnica como “o *a priori* de toda realidade e realização”, conformando teoria e prática segundo a lógica da *negação da natureza*, inclusive do ser humano enquanto ser natural; ele explica que, apesar de o próprio progresso da civilização já ser uma empreitada de dominação da natureza, e de supressão da natureza no humano, segundo a teoria dos instintos freudiana, a submissão do princípio de prazer ao princípio de realidade apenas se torna universal quando o trabalho torna-se a medida (quantificável) do

<sup>872</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 44.

<sup>873</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 45.

valor social. O mundo tecnológico objetivado precisa de um sujeito tecnológico, instrumentalizado: “à tradução científica de qualidades secundárias em primárias, corresponde, histórica e estruturalmente, a tradução social do trabalho concreto em abstrato”.

#### 4.7. *Necessidade e liberdade*

O pensamento de Marcuse, especialmente a partir da década de 1940, quando já tinha emigrado para os Estados Unidos junto com o Instituto de Pesquisa Social, busca compreender e elaborar a tecnologia, a racionalidade tecnológica, como uma instância *política* de determinação e constituição do próprio poder, como um projeto de instrumentalização universal para a padronização e o condicionamento da objetividade e da subjetividade enquanto forças adequadas à existência compreendida como competitividade (em meio à escassez). Deste modo, a partir da “inauguração” da ciência moderna, e as subseqüentes secularização e afirmação da racionalidade e da autonomia individual, a tecnologia (enquanto modo de dominação e controle) torna-se o catalisador da dialética do desenvolvimento social. A vida da maioria é reduzida ao trabalho, à participação no processo de produção material, o qual enforma a reprodução da sociedade, assim como suas estruturas moral e política na jornada humana para a conquista da escassez. A questão é que, na sociedade contemporânea, do capitalismo tardio, um ponto de inflexão (e ruptura radical) apresenta-se como já materialmente possível: a tecnologia, em seu processo onipotente e onipresente de desenvolvimento para reproduzir, fortalecer e aprimorar a si mesma, chegou a um estágio em que traz a possibilidade de, simultaneamente, tornar desnecessária, pela automação, a labuta humana, e também de acabar com a escassez (balizadora de todo o arco civilizacional do ocidente). Estaríamos, portanto, em um estágio no qual a tendência racional (sob o critério da viabilização de uma vida boa e cada vez melhor *para todos*) seria a extinção da lógica competitiva e do trabalho extenuante, seria a pacificação da existência; não obstante, a felicidade e o bem-estar da humanidade (reconhecendo-se como imbricada com a natureza) não fazem parte dos propósitos do progresso tecnológico e não são critério da sua racionalidade (irracional), os quais se direcionam para manter e aumentar o trabalho requerido socialmente e

impedir a gratificação livre e a pacificação da humanidade. Segundo Marcuse, o problema não seria a ciência ou a técnica em si mesmas, mas o fato de que estão fundidas com a própria organização repressiva e espoliativa da sociedade, inseparavelmente constituindo e sendo constituídas mutuamente.

Contudo, essa dinâmica não é nem fatal nem não-ambivalente (*unambivalent*). Comecei enfatizando o alcance da capacidade da sociedade industrial avançada para conter a mudança social (qualitativa), e sugeri que tal contenção é o conteúdo principal do período contemporâneo. Agora, é de novo o progresso técnico, organizado pelos interesses sociais dominantes, que não apenas assegura a eficiência da contenção, mas também cria as novas formas de contenção pelo crescimento, a opressão pela racionalização, a não-liberdade pela satisfação. Os novos modos de dominação trabalham para invalidar os conceitos de transição histórica para um estágio superior de sociedade humana que animaram as teorias críticas da sociedade industrial.<sup>874</sup>

De acordo com a fusão mencionada entre tecnologia e sociedade, o desenvolvimento progressivo do aparato técnico ocorre sob uma dinâmica intrínseca concomitante a necessidades sociais extrínsecas, as quais não são determinadas pelas necessidades individuais *reais* (livres, não heteronomamente introjetadas), mas sim “pela divisão social do trabalho e do prazer prevalente”, conforme os requerimentos de “necessidades” socialmente lucrativas. Isto significa que a sociedade tecnocapitalista funciona sufocando sua já existente capacidade de atender às necessidades de subsistência de todos em prol da invenção<sup>875</sup> permanente (e metodicamente calculada) de novas “necessidades” (garantidoras do prolongamento da configuração política hegemônica, baseada na opressão da maioria e no privilégio de poucos). Todavia, por ser uma relação de fusão, não se trata de uma instrumentalização da instrumentalidade por uma força extrínseca político-econômica; a própria racionalidade tecnológica, por seu caráter ubíquo e determinante da totalidade do processo de produção e reprodução social, tornou-se política, não mais apenas um instrumento de controle social, e sim a manifestação em si mesma da dominação total.

<sup>874</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 47.

<sup>875</sup> Podemos pensar na recente “invenção” do NFT (*non-fungible token*), um tipo de arquivo criptografado que tem como função precípua “recriar” o mercado de luxo dentro do mundo virtualizado.

A racionalidade tecnológica é a racionalidade política do nosso tempo, na medida em que a reprodução da sociedade tecnocapitalista dá-se pela produção em massa exigida pelo crescimento da população, pelo aumento da produtividade resultante do trabalho mecanizado, e pela concentração econômica. Em cada um desses fatores, encontra-se materializada a “dialética do progresso técnico”: o crescimento da população ocorre pelo aumento das chances de uma vida melhor, em consequência, dada a incompatibilidade dessas chances com o direcionamento socio-político dominante, diminui as mesmas chances para o indivíduo, reduzindo “o espaço mental e físico para a autonomia e a privacidade”, e perpetuando a escassez e a existência competitiva; o aumento da produtividade, sob a lógica da dominação, é contrabalançado com desemprego e frustração, “obsolescência planejada, desperdício, e criação de necessidades socialmente lucrativas sustentam a labuta e a escravização pelo aparato produtivo”; a concentração econômica facilitaria o planejamento de uma possível pacificação da existência, porém, sob o controle privado, com o apoio e a conivência dos Estados, tornados instâncias de funcionamento idêntico àquele ditado pelo mercado financeiro, fortalece e prolonga a espoliação e a supressão dos subalternizados do planeta. Todo esse complexo massivo de produção, distribuição e consumo (retroalimentado por abundância, excesso e desperdício) é ampliado e intensificado às custas de sofrimento, extermínio, e destruição, compondo um sistema integrado de controle absorvido como realidade incontornável.

Mas o fato decisivo é que essa integração não aparece como ação política – ela afirma-se como, e de fato é, integração tecnológica, expandindo a racionalidade da conveniência e da eficiência, os confortos aterrorizantes, e o poder aterrorizante da “sociedade afluyente”. Produzindo e consumindo seus benefícios, os indivíduos a quem esses benefícios são administrados comportam-se de modo perfeitamente racional, e nenhum tribunal da história pode justamente os condenar – eles estão melhor do que antes. E, agindo racionalmente, em conformidade com a conquista técnica da natureza que alcançaram, eles sustentam o crescimento quantitativo e o peso opressivo do aparato sobre si.<sup>876</sup>

Marcuse observa que, sob e a partir da imbricação fundamental entre técnica e política, os próprios trabalhadores são instrumentalizados em um nível mais

---

<sup>876</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 48.



profundo (além da objetificação como força de trabalho quantificável), são ajustados e padronizados pela e para a otimização da máquina; a “energia mental tende a regredir de processos conscientes para semi ou subconscientes”, a dessubstancialização tecnológica do mundo, que naturaliza o funcionamento hegemônico como objetividade racional, atinge a estrutura mental dos indivíduos, condiciona-os para a afirmação e a positividade, e incapacita-os para a consciência política. “A sociedade industrial avançada literalmente vende a si mesma com os bens e serviços que produz, quer dizer, vende os confortos e as conveniências que ajudam a manter as pessoas em linha, para reprimir as alternativas reais.”<sup>877</sup> Para alcançar a complexidade dos mecanismos positivadores da sociedade unidimensional, Marcuse sugere uma bifurcação no conceito de autonomia: a noção comum e ideologicamente difundida identifica autonomia com a pretensa “liberdade de escolha” *dentro* da sociedade doente e a esta conformada, liberdade para consumir e agir segundo a abundância repressiva tecnocapitalista, uma *falsa autonomia*, regressiva e conservadora do *status quo*; por outro lado, a verdadeira autonomia seria livre da vontade de consumir, acumular e exibir os símbolos do prazer dessublimatório repressivo e condicionante, a independência crítica do pensamento que *recusa e nega* determinadamente o torpor compensatório dos valores desumanos e quantificáveis. Portanto, a diminuição da *autonomia compensatória unidimensional* – porquanto não passa de heteronomia introjetada, de aceitação narcótica das artificialidades assentadas sobre o massacre dos subalternizados – não apenas é desejável, mas também necessária para preparação de um estado pré-revolucionário na sociedade. Na conjuntura sob a qual Marcuse escreveu tais considerações sobre as possibilidades de transformação sob o domínio da racionalidade tecnológica, ainda havia algo de *parcialmente* racional ou justificável na aderência generalizada à sociedade doente, pois existia, em reação ao bloco soviético, como contrarrevolução preventiva, um aparente direcionamento para o bem-estar social na configuração capitalista, o que sustentava a imagem de sociedade eficiente e desejável; aparente porque, primeiro, nunca foi voltado para todos, mantendo guetos e perseguidos nas esferas internas e externas, segundo, seu real propósito era intensificar a produtividade e multiplicar os lucros e, para solidificar essa aparência, o capitalismo vendia a si mesmo com a propaganda

---

<sup>877</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 49.

ideológica disseminada globalmente via indústria cultural. No século XXI, apesar do neoliberalismo da individualidade padronizada e competitiva, no qual o bem-estar é medido em cifras bancárias à revelia da destruição total do equilíbrio e das condições físicas do planeta, da pulverização do tecido social, das injustiças e violências tratadas como manutenção da ordem estabelecida, da brutalidade contra as minorias e os divergentes, ou seja, quando a noção de “bem-estar” está absolutamente apartada daquela de vida *comum em comum*, de bem público, garantidor e protetor da vida, da saúde, da educação, da dignidade *de todos*, ainda assim a propaganda ideológica da indústria cultural está plenipotencializada; o *constructo* do mundo livre oferecedor de oportunidades para quem as “merecer”<sup>878</sup>, apesar de ter perdido boa parte de seu alcance materialmente efetivo, parece inabalável.

Se o indivíduo não fosse mais compelido a provar a si mesmo no mercado, como sujeito econômico livre, na “luta pela existência”, no “ganhar a vida” – o desaparecimento desse tipo de liberdade seria uma das maiores realizações da civilização.<sup>879</sup>

Liberdade seria autonomia para além da racionalidade tecnológica e seu aparato técnico; contudo, o poder e a dimensão da estrutura repressiva estabelecida indicam a tendência da sociedade para o fim da liberdade, para o totalitarismo, o qual “não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade”, formato que foi derrotado na Segunda Guerra por sua versão aprimorada, na época, em ascensão, e, hoje, consolidada como “coordenação tecno-econômica não-terrorista que opera pela manipulação das necessidades”, capaz de superimpor eficientes contenções ideológicas enfraquecedoras de qualquer movimento de oposição radical ao todo coordenado. A definição marcuseana de totalitarismo não se restringe a uma forma específica de governo sob partido único e engloba também seu formato *pseudodemocrata (neo)liberal*, sendo compatível com a existência de partidos “plurais” e todo o cenário que compõe a imagem do automeado “mundo livre”:

<sup>878</sup> Conforme a lógica orwelliana hegemônica, mérito significa, em diferentes níveis, desigualdade, privilégio, favorecimento, adequação, adulação, mediocridade,... em suma, tudo aquilo contrário à própria ideia de mérito, a qual somente poderia ser uma realidade concreta em uma *sociedade livre e transformada*, onde e quando, provavelmente, tal ideia teria pouca relevância, já que não mais se basearia na competitividade (tornada obsoleta) e os *novos valores transformados* sustentariam uma coexistência amorosa *para todos*.

<sup>879</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 50.

eleições, imprensa, oposição, expressões artísticas, inclusão, tolerância... ficticiamente operando com liberdade, factualmente controlados pelo tecnocapitalismo.

A civilização industrial contemporânea alcançou o estágio no qual “a sociedade livre” não pode mais ser adequadamente definida nos termos tradicionais como liberdades econômica, política e intelectual. Não porque tornaram-se insignificantes, mas porque são muito significantes para ficarem confinadas dentro das formas tradicionais; elas demandam novos modos de realização – correspondentes às capacidades da sociedade industrial avançada.<sup>880</sup>

Marcuse define liberdade como possível somente fora da administração total tecnocientífica, superando-a por novas formas materialmente já possíveis; portanto, liberdade econômica seria estar livre da dominação por “forças e relações econômicas”, liberdade política significaria “libertação dos indivíduos da política sobre a qual não têm controle efetivo”, e a liberdade intelectual aconteceria quando o pensamento individual estivesse livre da ideologia, da comunicação de massa, da opinião pública e do pensamento único (falsamente representado como “pluralidade”). Esses são pilares da *utopia concreta* defendida no pensamento marcuseano, os quais parecem irrealistas diante da coordenação em escala global, hiper-capilarizada e infiltrada no psiquismo profundo de cada um, assim como para perspectivas conformadas dentro do universo fechado da dominação. Marcuse avança ainda mais e escreve:

O pré-condicionamento padronizado de necessidades não é em si mesmo necessariamente repressivo. Pelo contrário, a eliminação da necessidade por variedades estúpidas e perdulárias, por liberdades lucrativas e agressivas, pode muito bem ser um pré-requisito da libertação. A concentração de todos os esforços na produção e na distribuição das necessidades de vida para todos envolve o sacrifício de escolhas desnecessárias, eliminação do desperdício. Mas, hoje, há uma necessidade social acachapante de produção e distribuição do desperdício, incluindo formas ilusórias de liberdade em áreas onde se tornou enganosa e sem sentido.<sup>881</sup>

Na sociedade tecnocapitalista, as “necessidades” são pré-condicionadas e padronizadas para impelir ao consumo, inflar a produtividade, otimizar lucros e

<sup>880</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 51.

<sup>881</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, pp. 51-52.

promover a frustração e o desperdício; são ideologicamente produzidas para intensificar a dependência ao sistema e o delírio de que é este o garantidor da liberdade, supostamente já existente. É um *vício induzido*. Quando Marcuse fala da incorporação – biológica – da Grande Recusa, da *negação determinada* da totalidade do sistema mais-repressivo, podemos deduzir que isto acontece (ou deve acontecer) em oposição a um estado de corpo capturado – biológica, psíquica, social e existencialmente – por *necessidades repressivas irrealis*, viciado em um padrão de frustração, insaciedade e satisfações compensatórias intrinsecamente insuficientes. Seguindo a analogia, é razoável pensar que seja incontornável um ‘período de desintoxicação’, uma espécie de contra-condicionamento (já que, tal qual adictos que somos, não sabemos lidar “saudavelmente” com aquilo que nos entorpece) no qual teríamos de descobrir a liberdade de *não precisar* da novidade, do excesso, da variedade em busca de uma completude impossível de ser realizada individualmente, competindo, subjugando e suprimindo tudo aquilo que não nos conforta nem anestesia diante da brutalidade à qual a existência humana está submetida<sup>882</sup>.

A liberdade (*liberty*) pode ser forjada como um poderoso instrumento de dominação. Não é a variedade de escolhas aberta ao indivíduo que decide o nível de liberdade (*freedom*) humana, mas o que pode ser escolhido e o que é escolhido pelo indivíduo. O critério para a livre escolha nunca pode ser absoluto – mas tampouco é inteiramente relativo. Eleições livres de dominadores não abole os dominadores e os escravos; uma livre seleção entre uma ampla variedade de bens e serviços não significa liberdade se, como agora tentamos mostrar, esses bens e serviços sustentam controles sociais sobre uma vida de labuta e ansiedade, isto é, se sustentam a alienação.<sup>883</sup>

Segundo Marcuse, a definição de necessidade humana também é histórica, logo, para “a emergência de melhores modos de vida”, não pode ter como critério o espectro (ideológico) atual de satisfação “indispensável”, pois este corresponde ao funcionamento prevalente, retroalimentando-o e, assim, prevenindo a transformação. As únicas necessidades inegociáveis, por sua própria natureza, são

<sup>882</sup> Marcuse dá exemplos: “livre competição em preços administrados; livre discussão depois da exclusão de todas as opiniões verdadeiramente desviantes; uma imprensa livre que censura a si mesma melhor do que qualquer censor estatal; livre escolha entre marcas e aparelhos (*gadgets*).” (“The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 52.)

<sup>883</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 52.

as *necessidades vitais*: alimentação completa (não mínima e deficitária), roupas suficientes, e habitação condizente com a estrutura já possível *para todos em todos os lugares*, as quais são a condição de possibilidade para o cultivo, o desenvolvimento e a realização de todos os valores; para além destas, aplica-se a historicidade e o questionamento a respeito de seus motivos, valores e consequências, para que sejam definidas as necessidades reais e as pseudo-necessidades (perpetuadoras da agressividade, do esgotamento, da espoliação). Certamente, em última instância, os próprios indivíduos, em sua singularidade, deveriam ser autônomos para estabelecer o que lhes é imprescindível; não obstante, porquanto os indivíduos são moldados e manipulados (até o nível instintual) pela lógica unidimensional superimposta, sua faculdade de ajuizar sobre a questão está danificada e não pode ser tomada como critério determinante absoluto. “Mas, pela mesma razão, nenhum ‘tribunal’ pode justamente imputar a si o direito de decidir quais necessidades deveriam ser desenvolvidas e satisfeitas.”<sup>884</sup> Dado o caráter totalitário da racionalidade tecnológica, a distinção – entre o que é uma necessidade própria e legítima do indivíduo e aquilo que é resultado do pré-condicionamento ideológico normalizado pela sociedade tecnocapitalista – praticamente desaparece. Marcuse fala de um “transplante das necessidades sociais no indivíduo”, o qual, sob essa situação, ficaria impossibilitado de reconhecer os limites de si mesmo, assim como o que em si foi implantado como natural, colonizando-o por dentro; deste modo, os transtornos constitutivos da coordenação geral são identificados como distúrbio no e do indivíduo, devendo este ser tratado psicológica e psiquicamente para voltar a se enquadrar à sociedade doente que, por sua vez, transformou o controle político em tecnológico.

Como a divisão e o controle estabelecidos do aparato produtivo aparecem, em virtude de suas eficiência e capacidade, como a própria incorporação da Razão, a recusa política, intelectual, emocional em “seguir o fluxo” parece neurótica e impotente. Nas mais avançadas áreas dessa civilização, os controles sociais foram introjetados nos indivíduos em uma profundidade que obscurece a distinção entre comportamento imposto e espontâneo.<sup>885</sup>

<sup>884</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 52.

<sup>885</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 53.

Marcuse usa de modo recorrente o termo *introjeção* para definir o conceito que começou a ser elaborado em “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” (1941) sob o nome de *heteronomia introjetada*; nesta tese, também recorremos diversas vezes ao termo e ao conceito, contudo, faz-se necessário um esclarecimento sobre o mesmo. Vimos anteriormente que nosso filósofo começou a trabalhar as ideias que gerariam *O homem unidimensional* no final dos anos 1950, foram cinco ou seis anos de textos mais pessimistas (sem, contudo, nunca declarar a total impossibilidade da revolução, mas certamente admitindo a improbabilidade de que acontecesse diante das tendências existentes), dentre os quais está “O problema da mudança social na sociedade tecnológica” (1962); neste período, Marcuse aprofundou sua reflexão sobre a sociedade contemporânea no que diz respeito às contradições e ambivalências que esta produz, chegando à explicitação do paradoxo que a realidade unidimensional em si mesma é. A questão da *heteronomia introjetada*, que contempla a ideia de que vivemos em uma época na qual a população, transformada em massa, deseja<sup>886</sup> a opressão e considera-a benéfica, ou seja, o indivíduo é invadido por necessidades do sistema e absorve-as como se fossem suas próprias, e, portanto, permanece desestimulado para opor-se radicalmente ao *establishment* e demandar mudanças estruturais. No primeiro capítulo de *O homem unidimensional*, sobre as novas formas de controle, assim como no referido artigo de 1962, Marcuse problematiza a acuidade do termo *introjeção* (“talvez não mais descreva o modo no qual o indivíduo por si mesmo reproduz e perpetua o controle externo exercido por sua sociedade”), pois este sugeriria “uma variedade de processos relativamente espontâneos pelos quais um Self (ego) transpõe o ‘exterior’ no ‘interior’”, e, se assim o fosse, implicaria a existência distinta de uma interioridade subjetiva em contraposição às exigências da exterioridade.

A ideia de “liberdade interior” aqui tem sua realidade: designa o espaço privado no qual o homem pode se tornar e permanecer “ele mesmo”. Hoje, esse espaço privado foi invadido e reduzido pela realidade tecnológica. A produção e a distribuição em massa apoderam-se do indivíduo *inteiro*, e a psicologia industrial há muito deixou de estar confinada às fábricas. Os múltiplos processos de introjeção parecem ter se calcificado em reações

<sup>886</sup> Seria plausível tecer relações com *Psicologia de massas do fascismo*, de W. Reich. Deixo aqui a referência do ensaio “Feminismo: reforma ou revolução?”, em *História viajante*, de Olgária Matos, no qual a filósofa evidencia algumas diferenças entre Reich e Marcuse.

quase mecânicas. O resultado é, não adequação, mas *mimesis*: uma identificação imediata do indivíduo com *sua* sociedade e, por isso, com a sociedade como um todo.<sup>887</sup>

Na compreensão de Marcuse, o próprio processo de intensificação e aprimoramento da racionalidade tecnológica e de seus respectivos meios e aparatos tem operado uma espécie de apagamento da dimensão subjetiva interior enquanto singular e produtora do “poder do pensamento negativo”, do “poder crítico da Razão”. Sob tal processo de gerenciamento científico e organização, a subjetividade identifica-se imediatamente e mimetiza a lógica do sistema, fundindo-se a este e perdendo seus limites próprios, expressando uma Razão submissa “aos fatos da vida e à capacidade dinâmica de produzir mais e maiores fatos do mesmo tipo de vida”; ou seja, não haveria exatamente uma “introjeção da heteronomia”, na medida em que não há mais mediação entre exterioridade e interioridade, a qual é apagada e absorvida imediatamente por uma lei geral da sociedade, propagandeada como “lei das coisas”, científica, racional e objetiva, contra a qual nenhuma oposição faria sentido.

A racionalidade tecnológica torna a dimensão transcendente irreal ou irrealista, ou traduz seus conteúdos em um contexto operacional. São incorporados à racionalidade daquilo que é e pode ser dentro da realidade dada. A sociedade tecnológica é, nesse sentido, um universo unidimensional, do qual é excluída a diferença qualitativa, a negação.<sup>888</sup>

O problema de uma época de falência da crítica, exatamente por ser uma época de apagamento das definições, das diferenças, logo, dos limites, é que as próprias noções de relevância, de prioridade, de *existência comum em comum enquanto diferentes*, desaparecem e são reconfiguradas em fórmulas estatísticas e projeções complexas, calculadas e verificadas por algoritmos modalizados e microafinados em um número vastíssimo de padrões simultânea e quantitativamente identificados, inacessíveis à capacidade de “processamento de dados” de qualquer humano existente (ou existido), os quais *decidem racionalmente* o que pode e o que não pode ser feito, quem vive e quem morre. Quando aceitamos tais critérios frios e desencarnados como o ápice da realização da racionalidade, como a vitória final da razão humana sobre os imprevistos e infortúnios da

<sup>887</sup> MARCUSE. “The New Forms of Control”, in *One-Dimensional Man*, p. 10.

<sup>888</sup> MARCUSE. “The Problem of Social Change in the Technological Society”, p. 54.

existência, abrimos mão da humanidade, da liberdade, da vida realmente viva. É por isso que, à revelia da força acachapante da coordenação total, que todos os dias, em todos os instantes, mostra-nos que nada mais pode ser feito, que perdemos a medida e a chance de transformar o mundo em um lugar melhor, mais justo e amoroso *para todos*, não podemos desistir de tentar; mesmo que o próprio sentido da vida tenha se reduzida a essa tentativa de antemão prevista para o fracasso.



## Conclusão

“Nossa poesia agora é a consciência de que não possuímos nada.”

John Cage, *Conferência na Juilliard*

Este trabalho teve como objetivo a fundamentação da tese de que a *racionalidade tecnológica* (a tecnologia como modo da dominação) e os *movimentos revolucionários* (a recusa radical da dominação) são, enquanto tais, *antagônicos e inconciliáveis*. Para construir o argumento basal da tese, acompanhando o pensamento de Marcuse, demonstramos tal conflito irreduzível a partir da compreensão da *racionalidade tecnológica* como a lógica totalitária hegemônica de quantificação, planificação e padronização do todo existente e dos *movimentos revolucionários* como expressão e incorporação das diferenças e qualidades irreduzíveis ao cálculo homogeneizante e, portanto, expurgadas da realidade do real tecnocapitalista. Ou seja, se a *racionalidade tecnológica* é a planificação total intensificando-se, aprimorando-se e expandindo-se, com fins de autoperpetuação (conservação e potencialização da estrutura operante estabelecida do capitalismo tardio predatório), é *necessariamente* o apagamento determinado de toda diferença *real* (não-assimilada); logo, a tecnologia (da dominação) é, em si mesma, o extermínio progressivo da possibilidade de existência dos *movimentos revolucionários*; em contrapartida, os *movimentos revolucionários*, enquanto luta pela transformação radical (da sociedade e dos indivíduos), são a demanda pelo fim da *racionalidade tecnológica*.

Ao longo da tese, demonstramos a radicalidade de tal contradição (com consequências existenciais extremas) – inferida da própria filosofia de Marcuse (principalmente de seu pensamento nas décadas de 1960 e 1970, mas não somente) –, iniciando pela crítica marcuseana da tecnologia, identificada desde o artigo “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” (1941), no qual são apresentadas noções centrais, articuladas e aprofundadas posteriormente, como: a demonstração do caráter falso da atribuição de neutralidade intrínseca à tecnociência; a deformação do fundamento (seus valores e propósitos) da razão livre moderna, que deixou de afirmar e fortalecer a autonomia do sujeito racional e seu respectivo empreendimento de construção de uma sociedade concretizadora de

seus pressupostos, tornando-se racionalidade tecnológica<sup>889</sup>, com o propósito de otimizar a si mesma, incorporada como *a* própria razão, reproduzida pelos indivíduos enquanto *heteronomia introjetada* como autonomia, progresso e liberdade; a dessubjetivação do trabalho, padronizado e rearranjado em funções pré-definidas preenchidas por peças (humanas) indiferenciadas; a absorção e o esvaziamento da potência negativa e opositora do proletariado, enquanto sujeito da revolução, massificado e atomizado em indivíduos alheios aos propósitos comuns e aos laços constitutivos da comunidade; a limitação e a identificação da política à burocratização e ao gerenciamento de recursos calculados. A compreensão e a articulação dos argumentos e críticas elaborados por nosso autor a respeito da tecnociência – totalizada e plenipotencializada enquanto *racionalidade tecnológica*, reificada como a própria natureza (portanto, insuperável) da civilização ocidental (globalizada), da razão (pretensamente humana) *livre e desafetada*, objetivamente “justa” e insuperável por abstrair individualidades e qualidades irreduzíveis a quantificações e por materializar-se em dados (atualmente, *big data*) e cálculos recursivamente comprovados e verificados – mostrou-nos que, por ser totalizante e fechada em si mesma, ela manifesta-se em todas as instâncias e escalas da existência neste planeta; é o capitalismo atual (financeirizado e sem lastro material), a (pseudo)democracia (neo)liberal, a indústria cultural, a virtualização dos espaços e tempos da convivência, da interação interpessoal, da formação (e formatação) dos laços subjetivos, é o condicionamento padronizado dos desejos mais profundos de cada indivíduo. Ainda no primeiro capítulo, tratamos da especulação<sup>890</sup> sobre alternativas e caminhos para a superação da tecnociência hegemônica repressiva, originando uma *nova ciência* a partir do reconhecimento de seu caráter eminente e necessariamente *político* – nunca neutro – e da compreensão de que um meio “pretensamente sem fins” tem como fim a perpetuação de si mesmo.

Em seguida, no capítulo 2, sobre os movimentos revolucionários – compreendidos como radicalmente diferentes daquilo que se costuma nomear amplamente como movimentos sociais, na medida em que esse termo guarda-chuva engloba também movimentos reformistas, isto é, que têm como propósito último

<sup>889</sup> O conceito de *racionalidade tecnológica* é nomeado pela primeira vez no artigo de 1941.

<sup>890</sup> Presente em *O homem unidimensional*.

reformas *dentro* do sistema estabelecido para a inclusão e a participação nas “benesses” criadas e promovidas pela lógica geral do desempenho e da competitividade, ideologicamente introjetadas como ontologicamente boas –, elaboramos o caráter fundamentalmente antitético desses movimentos, demandantes de transformação radical na própria lógica da realidade, em relação ao mundo configurado e ordenado pela *racionalidade tecnológica* (recursiva, autointensificadora e autoperpetuadora). Para tanto, recorremos a conceitos e argumentos marcuseanos que explicam mecanismos de controle, reprodução e introjeção pandifundida da aceitação submissa pela manipulação dos desejos e das satisfações. Deste modo, concluímos que a própria existência da humanidade (compreendida enquanto *livre e social*) depende do enfrentamento dessa contradição radical: o confronto crítico que é a própria luta pela vida no nosso tempo. Tentamos, assim, demonstrar que a contradição material constitutiva e decisiva do nosso momento histórico atual é aquela entre tecnologia e liberdade, colocando-se em todas as instâncias – das micro e profundas às macro e gerais, do psiquismo singular de cada humano existente em si mesmo à coordenação total do funcionamento global.

Compreendemos o pensamento de Herbert Marcuse como *teoria crítica da transformação radical* – da sociedade e dos indivíduos – decomponível em duas faces: 1. definição e elaboração da lógica imanente da realidade material tecnocapitalista (em estágio de coordenação totalitária dos processos bio-sócio-político-econômico-ético-epistemológico-psicolibidinais), 2. identificação das contradições inerentes e localização dos potenciais focos revolucionários. Nomeamo-la *radical* por se tratar *necessariamente* de um processo – social e individual – simultâneo, dialético e inscrevendo-se mutuamente: é *radical* porque tal transformação é, por sua própria natureza, total, marca o momento do salto qualitativo no qual o *mundo totalmente coordenado* deixaria de ser para ser outro e livre; logo, um termo (sociedade) não pode efetivamente se realizar enquanto *transformando* se o outro (indivíduo) assim também não estiver sendo *transformado*. Esta simultaneidade constitutiva da radicalidade da transformação tratada na teoria crítica de Marcuse é, ela mesma, a definidora do espectro de possibilidades dos termos que a constituem (e por esta são constituídos) enquanto em transformação; isto significa que o arranjo resultante das características situacionais de cada termo – sociedade e indivíduo, eles mesmos já imbricados

mutuamente, pois a sociedade é formada por aqueles indivíduos *históricos*, os quais somente o são em participação e relação com a sociedade *historicamente situada* – participa da conformação das alternativas próprias de cada tempo, nos seus aspectos negativos e positivos. Quanto aos aspectos de negatividade e positividade, encontramos-lo tanto *na sociedade* quanto *no indivíduo*, assim como no tipo de força que ‘aplicam’ um ao outro *e* dentro de cada tipo (de força) investido por ambos os termos. Procuramos analisar cada termo em suas subdivisões e relações e mostrar o arcabouço que Marcuse nos deixou para pensarmos a sociedade unidimensional, considerando-o ainda pertinente para compreender nosso tempo e suas alternativas *reais*.

O modo totalizante da dominação atual – a *racionalidade tecnológica*, a tecnologia orientada para a autoperpetuação de si mesma e a naturalização de sua lógica intrínseca desencarnada – tem como sua verdade fundacional a compreensão de que o real é calculável e, simultaneamente, o cálculo matemático é *o método único adequado para o conhecimento da realidade do real*; portanto, esta (a realidade do real) é definida e reconhecida a partir dos pressupostos do cálculo tecnocientífico, ou seja, o critério do real é a verificação matemática, de caráter universal e a-histórico, pretensamente “puro e objetivo”, “neutro”. A tecnologia, enquanto modo da dominação calculadora e padronizadora do real em quantidades rearranjáveis e intercambiáveis sob um equivalente universal, viabiliza-se em movimento de expansão e acumulação, pois sua razão funda-se e valida-se como ontologicamente boa, sendo, assim, a direção única e inequívoca hegemonicamente reconhecida, e, em seu movimento intrínseco de intensificação e totalização, *necessariamente* suprime as diferenças (qualitativas), o que evidencia a sua incompatibilidade com os movimentos revolucionários, que exatamente expressam as diferenças suprimidas enquanto tais.

Na sua última década de vida, a de 1970, Marcuse estava esperançoso (apesar de sempre consciente das contradições profundas e predominantes da sociedade afluyente) com alguns<sup>891</sup> aspectos da revolução cultural de 1968 e, em “Uma

---

<sup>891</sup> Sem esquecer as ambivalências e armadilhas que aquele movimento trouxe, como já abordado no capítulo 2.

revolução nos valores”, propõe-se a discutir “o papel dos valores na mudança social e a revolução contemporânea nos valores como uma transformação sem precedente”. Segundo a teoria marxiana, novos valores (socialmente efetivos) vêm à tona quando há uma classe ascendente contra a classe dominante, tais valores expressariam uma futura nova forma de organização a partir dos interesses da classe opositiva e são universalizados, abstraindo suas diferenças concretas nos conflitos sociais; não obstante, os valores “universais”, realizados como privilégios para poucos, também *podem* suscitar a demanda por participação, pelos excluídos, em tais valores generalizados ideologicamente e, assim, fortalecer a luta da classe oprimida<sup>892</sup>. É importante notar que esse jogo de opostos entre afirmação e negação gerador de transformação não<sup>893</sup> é um movimento mecânico, determinado, com uma sequência fixa; isto significa que, em geral, a revolução nos valores surge *antes* da revolução social.

A transformação dos valores não é meramente o reflexo ideológico da estrutura social. Uma transformação radical articula possibilidades históricas radicalmente novas, forças ainda não incorporadas no processo de mudança social. Uma revolução intelectual, “cultural”, precede a revolução social, projetando-a, é o seu catalisador.<sup>894</sup>

O processo dialético da transformação para o socialismo partiria, portanto, da confrontação dos valores burgueses de liberdade e igualdade *enquanto privilégios*, para, assim, realizá-los plenamente como “autorrealização dos indivíduos em associação com seres humanos livres”; seria a ação revolucionária para concretizar a ideologia. Sob os ditames da sociedade afluyente unidimensional, a revolução cultural reivindicada a partir dos acontecimentos de 1968 ataca o sistema hegemônico no seu princípio basal, do *desempenho*, explicitando sua contradição com os valores ideológicos que preconiza.

A rejeição do princípio de desempenho também rejeita a noção de progresso característica, até agora, do desenvolvimento da civilização ocidental, nomeadamente, progresso como espoliação e dominação da natureza, externa e humana, cada vez

<sup>892</sup> Como aconteceu, por exemplo, nos conflitos do século XIX contra a burguesia, conforme explicado no capítulo 3.

<sup>893</sup> O episódio da tomada do poder por Luís Bonaparte é um exemplo.

<sup>894</sup> MARCUSE. “A Revolution in Values”, pp. 196-197.

mais produtivas, um progresso que se tornou destruição e dominação autopropulsoras.<sup>895</sup>

A oposição radical à lógica hegemônica (ocidental) recusa seu princípio fundador, isto é, rejeita a sociedade capitalista, assim como qualquer outra configuração nele baseada (por exemplo, alguma forma de “socialismo produtivista”, pois, para Marcuse, esta combinação forma um oxímoro em si mesmo). Deste modo, a revolução cultural liquidaria a administração total e seus fins desumanos, “pela liberdade e pela solidariedade como uma qualidade da existência humana, pela abolição de uma sociedade que condena a vasta maioria de seus membros a viver suas vidas como meio para ganhar seu sustento, em vez de como um fim em si mesma”. Marcuse adverte contra algum romantismo (do qual foi diversas vezes acusado) delirante de que a sociedade atingiria um estágio de plenas comunhão e simbiose com a natureza, livre de toda a alienação e de todo sofrimento, na medida em que o *materialismo dialético* necessariamente reconhece a objetividade da natureza (interna e externa) em sua oposição a uma suposta liberdade plena e ilimitada. “Não é uma questão de abolir completamente a alienação, mas de abolir aquilo que chamaria de mais-alienação (*surplus alienation*)”, seria, então, a abolição do tipo de alienação<sup>896</sup> exigida pelo *status quo* como fim em si mesmo, para manter e fortalecer seus interesses de dominação e controle pela quantificação e pela mercantilização da própria vida. A proposta seria encontrar modos de realizar-se um “salto qualitativo”, do progresso quantitativo para o qualitativo, pela promoção do verdadeiro potencial humano, técnico e natural e a respectiva negação da ordem constituída; uma transformação que exigiria também uma *nova moralidade* em “novas relações entre os sexos e as gerações”, “nova relação entre o homem e a natureza”. Seria um acontecimento inédito na história, que faria, finalmente, diferentemente de todas as revoluções *dentro* do arco civilizacional do ocidente, a humanidade realizar-se como *livre e verdadeiramente humana*. Marcuse avalia a sociedade unidimensional como incompatível com o progresso (para o bem *de todos*, enquanto livres e iguais) e até mesmo com a própria sobrevivência dos

<sup>895</sup> MARCUSE. “A Revolution in Values”, p. 197.

<sup>896</sup> “Essa mais-alienação foi o terreno no qual o progresso quantitativo possibilitou-se: sustentou a separação entre trabalho intelectual e material, a necessidade crescente por trabalho desumanizante, parasitário e destrutivo, a necessidade da repressão; desperdiçou e poluiu os recursos disponíveis – técnico, natural e humano.” (MARCUSE. “A Revolution in Values”, p. 198.)

seres humanos (enquanto filo); portanto, a revolução seria a ruptura do *continuum* do progresso quantitativo para a inauguração de um “modo de vida essencialmente diferente”.

Os aspectos principais de tal ruptura transcendente do *continuum* em que nos encontramos incluiriam a saída da produtividade destrutiva autopropulsora para uma produção coletivamente organizada com o propósito de “desenvolver livremente as necessidades individuais” (não individualistas). Os valores de uso e de troca passariam a valores estéticos (na dupla acepção já mencionada), acompanhados por uma *nova sensibilidade* e novos modos de percepção ou experiência. Os valores estéticos elaborados por Marcuse não comportam a espoliação, nem a reificação, da vida, são inerentemente não repressivos; isto significaria “uma mudança também na fundação instintual da civilização”, contraposta à “agressividade masculina (*male*) da civilização patriarcal”, mobilizando a agressividade emanada da energia erótica contra a agressividade feda, supressora de diferenças, do *status quo*. Marcuse tenta desideologizar o sentido petrificado do léxico político, mutilado em sua sensibilidade, segundo o qual a razão hegemônica (e seu realismo capitalista, conformado e determinista) apreende a oposição radical como condenável ou desprezível (irrelevante); ou seja, a racionalidade tecnológica projeta suas próprias contradições, como a agressividade nociva, naqueles a ela opostos, e também nestes projeta, como irrealismo, a sua incapacidade (devida à unidimensionalidade) de cultivar a imaginação.

Nesta luta contra os excessos aprisionantes de repressão, alienação, mercantilização, o *movimento de libertação das mulheres* seria essencial enquanto reivindicação do rearranjo completo das dimensões histórica e psicológica, subversão das estruturas e hierarquias que erigiram e condicionaram a civilização repressiva; um feminismo radical que não almeja ‘igualdade na repressão’ (o que, concretamente, significa apenas a transferência do fardo para outras ainda mais inferiorizadas, normalmente, pretas e pobres), não almeja o aperfeiçoamento da padronização e a incorporação plena das fantasias (neofascistas) do capitalismo (neo)liberal, mas sim a própria dissolução da lógica que aloca, *a priori* e irracionalmente, em posição de superioridade aquilo que é branco, macho, rico e

ocidental. Nesta subversão transformadora, comparece a compreensão daquilo que, automática e heteronomamente, costumamos chamar de *necessidades*, as quais, nomeadas e absorvidas como incontornáveis (pois seriam *necessidades*), deformam todo o complexo das relações sociais, do mercado de trabalho, da produtividade e do consumo, assim como o psiquismo individual que se mede e forma-se dentro dos mesmos critérios. Esta nossa sociedade que gera incessantemente novas “necessidades”, e justifica seu funcionamento a partir dessas necessidades *irreais*, compreendida racionalmente, explicita a própria invalidação de seus preceitos e a falta de “legitimidade da perpetuação da repressão lucrativa”. Marcuse observa que “o nível atingido de produtividade do trabalho permitiria a redução do tempo de trabalho requerido para a reprodução da sociedade a um mínimo”, o que evidencia a falta de propósito real para o trabalho alienado em tempo integral e, conseqüentemente, a obsolescência do sistema em que vivemos, na medida em que este se fundamenta exatamente na captura integral do tempo dos indivíduos por atividades heterônomas, alienadas. A produção, em constante intensificação, de bens e serviços supérfluos propagandeados como “necessários” é a mais cristalina manifestação da ideologia da sociedade unidimensional e de sua existência com fins de autorreprodução eficiente e de otimização dos seus cálculos e métodos.

Uma boa parte dos esforços de Marcuse em sua *teoria crítica da transformação radical* esteve voltada para a iluminação de tais contradições e das pequenas brechas que abrem para encontrarmos as formas e o sentido de sua superação; um esforço para preparar o terreno e colaborar com a conscientização das pessoas a respeito da necessidade *real e urgente* da transcendência da coordenação maquínica total, que continua aprimorando a si mesma em detrimento da humanidade, da vida, da liberdade, da justiça. Nosso filósofo identificava nas condições materiais desenvolvidas e já existentes no tecnocapitalismo as suas alternativas ainda não realizadas, “a possibilidade de uma revolução baseada nas necessidades básicas satisfeitas e nas necessidades transcendentais insatisfeitas”, uma revolução finalmente possível, desencadeada pela “necessidade vital de autodeterminação, necessidade de alegria, de não mais ser um instrumento do aparato onipresente”. Note-se que não é um argumento pela divisão de um suposto “bolo” já suficientemente grande, não é um argumento dentro da lógica do acúmulo e da quantificação, mas sim pela conscientização de que esta lógica já ultrapassou



todos os limites racionalizáveis e justificáveis, tendo se tornado um potencializador da agressividade e da destruição, da pulsão de morte; donde a determinação e a decisão autônoma para o seu fim deve ascender com o propósito de subverter o *status quo* para a criação de “nova racionalidade, nova sensibilidade, nova moralidade”.

Marcuse lembra a caracterização do capitalismo, por Weber, como “ascetismo do mundo interior”, uma pulsão para economizar, investir, produzir, e trabalhar, “aceitar até os trabalhos mais desumanos como vocação humana”. Este tipo de submissão à ordem estabelecida estaria começando a se enfraquecer, pelo menos segundo a percepção de Marcuse sobre os questionamentos propostos pela revolução cultural de 1968 que ainda ressoavam fortemente como subversão e ainda não tinham sido eles mesmos enquadrados e corrompidos para o fortalecimento da ideologia alienante e anticomunitária, ultraindividualista, patologicamente narcisista, da sociedade unidimensional digitalizada e de seus indivíduos “voluntariamente” adequados à doença. Nosso filósofo ressaltava as alternativas abertas pela disrupção da obediência cega à funcionalização de si mesmo como instrumento de trabalho, acreditava no potencial da “pulsão ecológica” (*ecology drive*) para articular “a necessidade de uma nova relação entre homem e natureza como seu ambiente de vida – uma pulsão que, caso sustentada e estendida, pode tornar-se uma força política, golpeando as próprias instituições que criam e perpetuam a poluição”. De todo modo, constatamos que a ética capitalista do ascetismo weberiano de fato desmoronou, entretanto, não na direção da transformação qualitativa, mas sim da atualização histórica do sistema enquanto sistema de dominação e controle, no qual a noção de propósito humano foi coagulada, unificada em torno de lucros e posses, de sucesso financeiramente mensurado, de ficcionalização da vida à revelia de suas consequências devastadoras.

Todavia, daqueles acontecimentos radicalmente contestadores da moral, do comportamento e da lógica hegemônicas, e, mais ainda, do pensamento marcuseano lido e compreendido no seu sentido atual, poderíamos desenvolver a consciência dos impactos catastróficos da sociedade do consumo e do desejo de consumir (tudo e todos para benefícios e privilégios narcísicos), a consciência de que uma vida

qualitativamente transformada é possível e desejável. Para tanto, precisaríamos aprender a identificar e promover os indícios desses novos valores dispersos pela sociedade, na forma em que conseguem existir e resistir, opostos à massificação totalizante da ideologia narcótica da heteronomia introjetada, ou seja, na expressão de minorias não-integradas, inconformadas, potencialmente *revolucionárias* (caso consigam respirar e ecoar para fora do campo de extermínio em que se encontram), de mulheres, de pessoas racializadas, subjugadas, massacradas, de intelectuais e estudantes divergentes do *establishment*; essas minorias não substituem *per se* a tradicional classe trabalhadora como a base social da mudança radical, elas são a expressão (sob ataque cruel e incessante) das necessidades latentes de todos os humanos, recursivamente frustradas e deformadas para fins de autodestruição. A valorização e o cultivo *real* das vozes dissonantes (oprimidas e vilipendiadas), em todas as instâncias da vida (não apenas como discurso vazio com fins egóticos, narcísicos e destrutivos), poderia catalisar uma nova grande luta dos trabalhadores<sup>897</sup>; para tanto, o papel da educação política e a *responsabilidade política dos educadores*, a importância das universidades e escolas comprometidas com valores de vida, justiça e liberdade (e não de submissão, conformação e competição), são cruciais.

A eliminação progressiva da violência, a emancipação dos sentidos, longe de implicar a rejeição da razão e da racionalidade, demandam uma racionalidade nova e mais racional, uma razão nova e mais racional, capaz de organizar e desenvolver também fins não-instrumentais, não-utilitários, não-repressivos.<sup>898</sup>

A transformação da instância instrumental do mundo, sob novos valores, reorientada para novos fins (de valorização e proteção da vida), depende de uma nova forma de produzir conhecimento, da prática consciente e conscienciosa de uma nova ciência<sup>899</sup>, em *negação determinada* dos valores reproduzidos pela tecnociência hegemônica, recusando os excessos de destrutividade e violência que esta viabiliza e aprimora. “Podemos, em algum sentido, racionalmente especular uma mudança, não apenas na aplicação da ciência, mas também na sua direção e no seu método?” Marcuse pensa que, talvez, essa alternativa pudesse se concretizar se

<sup>897</sup> Compreendidos de modo mais amplo, conforme explicado no capítulo 3.

<sup>898</sup> MARCUSE. “A Revolution in Values”, p. 201.

<sup>899</sup> Cf. a ideia trabalhada no capítulo 1.

simultânea a uma “experiência inteiramente nova da natureza”, a qual faria ascender os “valores estéticos como valores não-agressivos, não-violentos”, e, deste modo, possibilitariam “uma formação diferente de conceitos científicos, uma direção diferente da abstração científica”, na qual a imaginação livre, enquanto faculdade criativa humana, compareceria para a realização de um mundo verdadeiramente democrático, amoroso, acolhedor e protetor da vida, respeitando e valorizando as diferenças, determinado a erradicar a pobreza, a fome, a crueldade e a supressão desumana dos, ainda, “condenados da Terra”. A transformação radical é um processo simultâneo no amplo espectro de instâncias constitutivas da existência humana, e inclui “a própria estrutura instintual, os sentidos, mentes e corpos de homens e mulheres”; contra a sua realização, está a estrutura dominante de poder e seus múltiplos mecanismos de repressão, legal e extra-legal, física e ideológica, organizando e intensificando a contrarrevolução preventiva perene.

Sob essas circunstâncias, os prospectos não são muito animadores. A iniciativa hoje está com as forças da repressão. Não há nenhuma lei histórica segundo a qual o capitalismo vai inevitavelmente ser sucedido pelo socialismo. A própria tradição socialista sempre reconheceu e manteve a alternativa: ou uma sociedade humana livre, socialismo, ou um longo período de barbarismo civilizado, uma sociedade inteiramente nas mãos da administração e do gerenciamento onipresentes e onipotentes – um tipo de neofascismo. Acredito que ainda não é tarde demais. Penso que o barbarismo, o barbarismo neofascista, ainda pode ser combatido. Se não for combatido hoje, pode ser tarde demais, porque não conhecemos um caso no qual um regime fascista, uma vez estabelecido, tenha sido derrotado por dentro. Então, não é ainda tarde demais, mas se esta geração não o combater, pode muito bem ser tarde demais.<sup>900</sup>

---

<sup>900</sup> MARCUSE. “A Revolution in Values”, p. 201.

## Bibliografia

\* Obras de Herbert Marcuse:

*One-Dimensional Man*. Boston, Beacon Press, 1991. (1964)

*O homem unidimensional - estudos de ideologia da sociedade industrial avançada*, tradução de Robespierre de Oliveira, Deborah Christina Antunes e Rafael Cordeiro Silva, São Paulo: EDIPRO, 2015.

*Eros and Civilization – A Philosophical Inquiry into Freud*, Boston: Beacon Press, 1974. (1955)

*Eros e civilização - uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*, trad. Álvaro Cabral, Rio de Janeiro, LTC, 1999.

*Tecnologia, guerra e fascismo* (coletânea de artigos), editado por Douglas Kellner, trad. Maria Cristina Vidal Borba, São Paulo: Ed. Unesp, 1999.

*A dimensão estética*, Lisboa: Ed. 70, 2018. (1979)

*Negations - Essays in Critical Theory*, London: MayFlyBooks, 2009. (1968)

*Technology, War and Fascism – Collected Papers of Herbert Marcuse – volume 1*, Routledge, 1998.

*Towards a Critical Theory of Society – Collected Papers of Herbert Marcuse – vol. 2*, Routledge, 2001.

*The New Left and the 1960s – Collected Papers of Herbert Marcuse – vol. 3*, NY: Routledge, 2005.

*Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation - Collected Papers of Herbert Marcuse*, vol. 5, Routledge, 2011.

*Marxism, Revolution and Utopia – Collected Papers of Herbert Marcuse – volume 6*, Routledge, 2014.

*Razão e revolução*, São Paulo: Paz e Terra, 2004. (1941)

*A grande recusa hoje*, org. Isabel Loureiro, Petrópolis: Vozes, 1999.

*Counterrevolution and Revolt*, Boston: Beacon Press, 1972. (1972)

*Contra-revolução e revolta*, Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

*O fim da utopia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.

*An Essay on Liberation*, Beacon Press, Boston, 1969. (1969)

*From Luther to Popper*, London: Verso, 1983.

*Transvaluation of Values and Radical Social Change*, International Herbert Marcuse Society, 2017.

*Paris Lectures at Vincennes University, 1974 – Global Capitalism and Radical Opposition*, International Herbert Marcuse Society, 2015.

*Five Lectures*, Boston: Beacon, 1970.

*Cultura e psicanálise*, SP: Paz e Terra, 1997.

MARCUSE, Herbert; WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington. *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965.

\* Bibliografia geral:

ACOSTA, Alberto. *O bem viver - uma oportunidade para imaginar outros mundos*, trad. Tadeu Breda, São Paulo, Autonomia Literária/Elefante, 2016.

ADORNO & HORKHEIMER. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*, RJ: Zahar, 2006.

ADORNO. *Aspectos do novo radicalismo de direita*, SP: Unesp, 2020.

ADORNO. *Educação e emancipação*, SP: Paz e Terra, 2020.

ADORNO. *Estudos sobre a personalidade autoritária*, SP: Unesp, 2019.

ADORNO. *Minima Moralia – Reflections from Damaged Life*, NY: Verso, 2020.

ARANTES, Paulo. *O novo tempo do mundo – e outros estudos sobre a era da emergência*, SP: Boitempo, 2014.

BECKETT, Andy. “Accelerationism: how a fringe philosophy predicted the future we live in”. (2017) <https://www.theguardian.com/world/2017/may/11/accelerationism-how-a-fringe-philosophy-predicted-the-future-we-live-in?/>

BENJAMIN, Walter. “Teses sobre o conceito da história”, in *Walter Benjamin - Obras escolhidas. Vol. 1. Magia e técnica, arte e política. Ensaio sobre literatura e história da cultura*, trad. Sérgio Paulo Rouanet, São Paulo, Brasiliense, 1987.

BENJAMIN, Walter. “A obra de arte na época da sua reprodutibilidade técnica”, in *Benjamin e a obra de arte - técnica, imagem, percepção*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2012.

BENJAMIN, Walter. *Imagens de Pensamento – Sobre o haxixe e outras drogas*, BH: Autêntica, 2017.

BENJAMIN, Walter. *O anjo da história*, BH: Autêntica, 2012.

BLOCH, Ernst. *The Principle of Hope – volume 2*, MIT Press, 1995.

BOSTROM, Nick. *Superintelligence: paths, dangers, strategies*. 2a. ed., New York, Oxford University Press, 2016.

BOSTROM. “In Defense of Posthuman Dignity”, in *Transhumanism and its Critics*, org. HANSELL and GRASSIE, Philadelphia: Metanexus Institute, 2011

BOSTROM, N., CIRKOVIC, M. M. (eds.) *Global Catastrophic Risks*. New York, Oxford University Press, 2008.

BUCK-MORSS, Susan. “Estética e anestética: uma reconsideração de A obra de arte de Walter Benjamin”, in *Benjamin e a obra de arte - técnica, imagem, percepção*, Rio de Janeiro, Contraponto, 2012.

BUCK-MORSS, Susan. *Revolution Today*, Chicago: Haymarket Books, 2019.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero – feminismo e subversão da identidade*, RJ: Civilização Brasileira, 2018.

CRAWFORD, Kate. *Atlas of AI – Power, Politics and the Planetary Costs of Artificial Intelligence*, London: Yale University Press, 2021.

CESAIRE, Aimé. *Discurso sobre o colonialismo*, SP: Veneta, 2020.

DANOWSKI, Déborah; CASTRO, E.V. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*, 2ª. Ed., SC: Cultura e Brabárie Ed., 2017.

DAVIS, Angela. *Freedom is a Constant Struggle*, Haymarket Books, Chicago, 2016.

DAVIS, Angela. “Women and Capitalism: Dialectics of Oppression and Liberation”, in JAMES, Joy (ed.). *The Angela Y. Davis Reader*, Oxford, Blackwell, 2000.

DAVIS, Angela. “Abolition and Refusal”, in *The Great Refusal – Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*, org. LAMAS, WOLFSON, FUNKE, Philadelphia: Temple University Press, 2017.

DEAN, Jodi. *The Communist Horizon*, NY: Verso, 2012.

DEAN, Jodi. *Comrade – An Essay on Political Belonging*, NY: Verso, 2019.

DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo*, RJ: Contraponto, 1997.

DENNETT, Daniel. “What can we do?”, in *Possible Minds - 25 ways to look at AI*, ed. John Brockman, New York, Penguin Press, 2019.

DOMINGOS, Pedro. *The Master Algorithm – How the quest for the ultimate learn machine will remake our world*. NY, Basic Books, 2015.

FEENBERG, Andrew. *Heidegger and Marcuse - The Catastrophe and Redemption of History*, Routledge, 2005.

FEENBERG, A. *O que é Filosofia da Tecnologia?*, conferência pronunciada para estudantes universitários de Komaba, Japão, junho de 2003.

FISCHER, Mark. *Capitalist Realism – Is there no alternative?*, Zero Books, 2009,

FLORIDI, Luciano. “Should we be afraid of AI?” (2016) disponível em <https://aeon.co/essays/true-ai-is-both-logically-possible-and-utterly-implausible>

FLORIDI, Luciano. (ed.) *The Blackwell Guide to the Philosophy of Computing and Information*. Blackwell, 2004.

FLORIDI, Luciano. (ed.) *The Onlife Manifesto - Being Human in a Hyperconnected Era*. Springer, 2015.

FRASER, I.; WILDE, L. *The Marx Dictionary*, NY, Continuum International Publishing Group, 2011

FRASER, Nancy. *The Old is Dying and the New Cannot Be Born*. Verso/New Left Books, 2019.

FRASER, Nancy; JAEGGI, Rahel. *Capitalism - a conversation in critical theory*, Cambridge: Polity Press, 2018.

FREUD, Sigmund. “Além do princípio do prazer”, in *Obras Completas - volume 14*, São Paulo, Cia das Letras, 2010.

FREUD. “Psicologia das massas e análise do eu”, in *Obras Completas - volume 15*, São Paulo, Cia das Letras, 2011.

FREUD. “Totem e tabu”, in *Obras Completas - volume 11*, São Paulo, Cia das Letras, 2012.

FREUD. “O futuro de uma ilusão”, in *Obras Completas - volume 17*, São Paulo, Cia das Letras, 2014.

FREUD. *Jenseits des Lustprinzips*. disponível em <http://www.gutenberg.org/files/28220/28220-h/28220-h.htm> (1920)

FREUD. *Au-delà du principe de plaisir*, Traduction de l’Allemand par le Dr. S. Jankélévitch en 1920 revue par l’auteur. [Un document dans la collection: "Les classiques des sciences sociales". Cégep de Chicoutimi]

FREUD. *Beyond the Pleasure Principle*, Norton & Company, 1961.

HABERMAS, Jürgen. “Técnica e ciência como ‘ideologia’”, in *Textos escolhidos - Coleção Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1975.

HANSELL, G. R., GRASSIE, W. (eds.) *Transhumanism and its critics*. Philadelphia, Metanexus Institute, 2011.

HANSSON, S. O. (ed.) *The Role of Technology in Science: Philosophical Perspectives*. Springer, 2015.

HARAWAY, Donna. “Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin”, [https://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/key\\_docs/environmental\\_humanities-2015-haraway-159-65.pdf](https://www.environmentandsociety.org/sites/default/files/key_docs/environmental_humanities-2015-haraway-159-65.pdf) (2015)

HAUSKELLER, M. *Mythologies of Transhumanism*. Exeter, Palgrave Macmillan, 2016.

HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do espírito*, Petrópolis: Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. *Bremen and Freiburg Lectures - Insight Into That Which Is and Basic Principles of Thinking*, translated by Andrew J. Mitchell, Indiana University Press, 2012.

HEIDEGGER, Martin. *A Origem da Obra de Arte*, trad. Maria da Conceição Costa, Lisboa, Ed.70, 1992.

HEIDEGGER, Martin. *Essais et Conférences*, trad. André Préau, Paris, Tel Gallimard, 1995.

HEIDEGGER, Martin. *Acheminement vers la parole*, trad. Jean Beaufret, Wolfgang Brokmeier e François Fédier, Paris, Tel Gallimard, 1994.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e Escritos Filosóficos*, Col. Os Pensadores, trad. Ernildo Stein, SP, Abril Cultural, 1979.

HEIDEGGER. *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris Tel Gallimard, 1995.

HEIDEGGER. *Questions III et IV*, trad. Jean Lauxerois e Claude Roëls, Paris, Tel Gallimard, 1990.

HEIDEGGER. *Poetry, Language, Thought*, trad. Albert Hofstadter, New York, Harper & Row, 1992.

HEIDEGGER. *Ser e Tempo*, trad. Márcia de Sá Cavalcante, Petrópolis, Vozes, 1993.

- HEIDEGGER. *Introdução à Metafísica*, trad. Emmanuel Carneiro Leão, RJ, Tempo Brasileiro, 1987.
- HEIDEGGER. *Qu'appelle-t-on penser?*, trad. Aloys Becker e Gérard Granel, Paris, Quadrige/ P.U.F., 1992.
- HOBBSAWM, E. *Era dos extremos - o breve século XX*. SP, Companhia das letras, 2016.
- HOFSTADTER, Douglas R. *Gödel, Escher, Bach: an eternal golden braid*. New York, Basic Books, 1999.
- HONNETH, A. *Pathologies of Reason*, NY: Columbia University Press, 2009.
- HOOKS, bell. *All About Love*, NY: William Morrow, 2018.
- HORKHEIMER. *Eclipse da razão*, SP: Ed. Unesp, 2015.
- HORKHEIMER, Max. "Teoria tradicional e teoria crítica", in *Textos escolhidos - Coleção Os Pensadores*, São Paulo, Abril Cultural, 1975.
- HUFF, Darrell. *How to lie with statistics*. New York, W.W. Norton, 1954.
- HUGHES, J. J. *The compatibility of religious and transhumanist views of metaphysics, suffering, virtue and transcendence in an enhanced future*, 2007 <<http://metanexus.net/essay/compatibility-religious-and-transhumanist-views-metaphysics-suffering-virtue-and-transcendence/>>
- JAY, Martin. "Irony and Dialectics: One-Dimensional Man and 1968", in *Splinters in Your Eye – Frankfurt School Provocations*, Verso, 2020.
- JAY, Martin. *A imaginação dialética – História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais – 1923-1950*, RJ: Contraponto, 2008.
- JESUS, Carolina Maria. *Quarto de despejo – Diário de uma favelada*, SP: Ática, 2014.
- KANT, Immanuel. *Crítica da Faculdade do Juízo*, trad. Valério Rohden e António Marques, RJ, Forense Universitária, 1993.
- KANT. *Crítica da Razão Pura*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.
- KAPLAN, D. (ed.) *Readings in the philosophy of technology*. Rowman, 2009.
- KELLNER, D.; PIERCE, C.; LEWIS, T. "Herbert Marcuse, Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation", in *Philosophy, Psychoanalysis and Emancipation – Collected Papers of Herbert Marcuse*, Volume 5, Routledge, 2011.
- KELLNER, D. "Marcuse, Liberation, and Radical Ecology" <http://www.https://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/marcuseliberationradicalecology.pdf>
- KELLNER, Douglas; LEWIS, Tyson; PIERCE, Clayton; CHO, K. Daniel (editores). *Marcuse's challenge to education*, Rowman and Littlefield, 2009.
- KELLY, Kevin. *The myth of a superhuman AI*. (2017) <<https://www.wired.com/2017/04/the-myth-of-a-superhuman-ai/>>
- KOJEVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*, RJ: Contraponto, 2002.



- KONG, Philippe. “Psychose: réaménagements de la suppléance perverse”. disponível em <<https://www.cairn.info/journal-figures-de-la-psy-2011-1-page-129.htm#>> (2011)
- KURZWEIL, Ray. *How to Create a Mind*. Penguin Books, 2012.
- KURZWEIL. *The Age of Spiritual Machines*. Penguin Books, 1999.
- KURZWEIL. *The Singularity is Near: When Humans Transcend Biology*. New York, Viking Penguin, 2005.
- LAMAS, Andrew; WOLFSON, Todd; FUNKE, Peter (eds.). *The Great Refusal - Herbert Marcuse and Contemporary Social Movements*, Temple University Press, 2017.
- LATOUCHE, Serge. *Pequeno tratado do decrescimento sereno*, trad. Claudia Berliner, São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- LATOUR, Bruno. *Diante de Gaia – oito conferências sobre a natureza no antropoceno*, RJ: Ubu, 2020.
- LATOUR, Bruno. “Imaginer les gestes-barrières contre le retour à la production d’avant-crise”. disponível em <<http://www.bruno-latour.fr/sites/default/files/downloads/P-202-AOC-03-20.pdf>> (2020)
- LEVESQUE, Hector. *Common sense, the turing test, and the quest for real AI*. MIT Press, 2017.
- LEVI, Primo. *É isto um homem?*, RJ: Rocco, 1988.
- LORDE, Audre. *Irmã outsider*, BH: Autêntica, 2020.
- LOUREIRO, Isabel. “Herbert Marcuse – anticapitalismo e emancipação”, in *Trans/Form/Ação*, São Paulo, 2005.
- LÖWY, DUMÉNIL, RENAULT. *100 palavras do marxismo*, SP, Cortez, 2015.
- LYOTARD, Jean-François. *A condição pós-moderna*, Rio de Janeiro, José Olympio, 2018.
- MAIN, T. J. *The Rise of the Alt-Right*, NW: Brookings, 2018.
- MALEY, T. “Introduction: Five New Lectures – in Context”, in *Transvaluation of Values and Radical Social Change – Five New Lectures, 1966-1976*
- MARX. *The Class Struggles in France*, London: The Electric Book Company, 2001.
- MARX. *Critique of the Gotha Programme*, Dodo Press, 2009.
- MARX. *The Civil War in France*, Dodo Press, 2009, s/n.
- MARX. *O 18 de brumário de Luís Bonaparte*, SP: Boitempo, 2011.
- MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, SP: Boitempo, 2010.
- MARX. *O Capital – livro I*, SP: Boitempo, 2013.
- MATOS, Olgária. *Os arcanos do inteiramente outro*, São Paulo, Ed. Brasiliense, 1989.
- MATOS, Olgária. “Cerimônias da destruição”, “Fetichismo: Princípio de realidade e “moradas de sonho”, in *Benjaminianas*, SP: Unesp, 2009.

MATOS, Olgária. *Discretas esperanças – Reflexões filosóficas sobre o mundo contemporâneo*, SP: Nova Alexandria, 2006.

MATOS, Olgária. *Paris 1968 – As barricadas do desejo*, 3ª. edição, SP: Brasiliense, 1989.

MATOS, Olgária. “A guerra de Troia não acontecerá: *Pathos* antigo e tecnologia moderna”, in *Palíndromos filosóficos – Entre mito e história*, SP: Unifesp, 2018.

MATOS, Olgária. “A Escola de Frankfurt e a questão feminina”, “Feminismo: reforma ou revolução?”, in *História viajante: notas filosóficas*, SP: Studio Nobel, 1997.

MATOS, Olgária. “Maio de 1968 - maio 2018: *ce n’est qu’un début*, à bientôt, je l’espère!”, versão da autora, não-comercial. (2018)

MATOS, Olgária. “História e memória”, in *Contemporaneidades*, São Paulo: Lazuli/Cia. Editora Nacional, 2009.

MATOS, Olgária. “Introdução” in HORKHEIMER, Max. *Teoria crítica I*, SP: Perspectiva, 1999.

MITMAN, G. “Reflections on the Plantationocene: A Conversation with Donna Haraway and Anna Tsing”, <https://edgeeffects.net/haraway-tsing-plantationocene/> (2019)

MORGAN, Robin. *Sisterhood is Powerful*, NY: Vintage Books, 1970.

MÜLLER, Vincent; BOSTROM, Nick. “Future Progress in Artificial Intelligence: A Survey of Expert Opinion”, in *Fundamental Issues of Artificial Intelligence*, ed. Vincent Müller. Switzerland: Springer International Publishing, 2016. disponível em <<https://nickbostrom.com/papers/survey.pdf>>

MURICY, Katia. *Alegorias da dialética - Imagem e pensamento em Walter Benjamin*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1999.

OFFE, C. “Technology and One-Dimensionality: A Version of the Technocracy Thesis?”, in Marcuse, *Critical Theory and the Promise of utopia*,

O’NEIL, Cathy. *Weapons of math destruction - how big data increases inequality and threatens democracy*. NY, Broadway Books, 2016.

RANIERI, J. “Sobre os chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Karl Marx”, in *Manuscritos econômico-filosóficos*

RAULET, Gérard. *Herbert Marcuse Philosophie de l’Emancipation*, Press Universitaire de France, 1992.

REITZ, Charles. *Ecology and Revolution: Herbert Marcuse and the Challenge of a New World System Today*, Routledge, 2018.

REITZ, Charles. “Marcuse’s Relevance Today: Violence, Racism, and the Critique of Pure Tolerance - How Marcuse might help us combat violent US culture”, agosto de 2019. Disponível em: <https://www.rpamag.org/2019/08/marcuses-relevance-today-violence-racism-and-the-critique-of-pure-tolerance>

ROUDINESCO, Elisabeth; PLON, Michel. *Dicionário de Psicanálise*, Rio de Janeiro, Zahar, 1998.

SAÏD, Edward. "On the University", in *Exilium - Revista de estudos da contemporaneidade*, No. 1, 2020. disponível em [https://www.unifesp.br/reitoria/dci/images/DCI/Revista\\_Exilium](https://www.unifesp.br/reitoria/dci/images/DCI/Revista_Exilium)

SARTRE. "Préface", in FANON, Frantz. *Les damnés de la terre*, Paris: Maspero, 1961.

SCHARFF, R. C., DUSEK, V. (eds.) *Philosophy of Technology - The Technological Condition: An Anthology*. Wiley-Blackwell, 2014.

SCHMIDT, A. *The Concept of Nature in Marx*, London: New Left Books, 1971, p. 178.

SCHMITT, Carl. *The Concept of the Political*, The University of Chicago Press, 2007.

SLOTERDIJK, Peter. *Regras para o parque humano – uma resposta à carta de Heidegger sobre o humanismo*, SP: Estação Liberdade, 2018.

SPIVAK, Gayatri. *Pode o subalterno falar?*, Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2010.

STANLEY. "The Free Speech Fallacy" in *The Chronicle Review*, março 2018.

STENGERS, Isabelle. *No tempo das catástrofes – resistir à catástrofe que se aproxima*, SP: Cosac Naify, 2015.

STIEGLER, Bernard. *The Age of Disruption - Technology and Madness in Computational Capitalism*, Polity Press, 2019.

STRONG, Tracy B. "Foreword: Dimensions of the New Debate Around Carl Schmitt", in

TEGMARK, Max. *Life 3.0 - being human in the age of artificial intelligence*, New York, Knopf, 2017.

TEGMARK, Max. "Let's aspire to more than make ourselves obsolete", in *Possible Minds - 25 ways to look at AI*, ed. John Brockman, New York, Penguin Press, 2019.

THORKELSON, Nick. *Herbert Marcuse – Philosopher of Utopia* (a graphic biography), San Francisco: City Lights Books, 2019.

TURING, Alan. "Computing machinery and intelligence", in *Mind - a quarterly review of psychology and philosophy*. (1950) Disponível em <<https://academic.oup.com/mind/article/LIX/236/433/986238>>.

UEKÖTTER, F. "What can history teach us about monocultures and food security in the 21st century?", <https://www.birmingham.ac.uk/research/quest/preserving-and-creating-culture/a-global-history-of-monoculture.aspx> (2022)

WAHL, Jean. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: PUF, 1951.

WEBER, Max. *Ciência e política: duas vocações*, SP: Cultrix, 2011.

WEBER, Max. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, SP: Martin Claret, 2013.

WHITEHEAD, Alfred N. *The Function of Reason*, Boston: Beacon, 1971.

WIENER, Norbert. *The human use of human beings - Cybernetics and Society* (1950), London, Free Association Books, 1989.

WIENER, Norbert. *Cibernética: ou controle e comunicação no animal e na máquina* (1948), trad. Gita K. Guinsburg, São Paulo, Perspectiva, 2017.

WOLFF, Robert Paul; MOORE, Barrington; MARCUSE, Herbert. *A Critique of Pure Tolerance*, Boston, Beacon Press, 1965.