

Marcuse e a importância política da sensibilidade

RESUMO

Na sua obra *Um Ensaio sobre a Libertação* (1969), Marcuse procura fundamentar a necessidade humana por liberdade em bases pulsionais, "biológicas", retomando diversos temas trabalhados por ele anteriormente e analisando os acontecimentos políticos do final da década de 1960. O conceito de "sensibilidade" ganha importância política por representar uma dupla práxis: a negação do estabelecido e a afirmação do desejo de libertação. Apesar do compromisso de Marcuse com a teorização da libertação estar fortemente presente no *Ensaio*, isto não isenta suas perspectivas sobre o socialismo e a libertação de falhas sociais, históricas e políticas, nem de problemas conceituais importantes.

Palavras-chave: Marcuse; Sensibilidade; Libertação; Transformação política.

ABSTRACT

In his work *An Essay on Liberation* (1969), Marcuse re-examines topics he had previously investigated in the light of the events of the late 1960s. *An Essay on Liberation* is intended to ground the human need of freedom on a biological foundation. In view of this, Marcuse highly praises the concept of sensibility, in that it portrays at once opposition to the establishment and affirmation of the desire of freedom. This article is based on the recognition that there are conceptual problems in Marcuse's theoretical commitment to freedom and in his conception of socialism.

Key words: Marcuse; Sensibility; Liberation; Political transformation.

* Mestrando em Filosofia, Universidade Federal de Uberlândia/Fapemig

Em seu trabalho de 1969, intitulado *Um Ensaio sobre a Libertação* (*An Essay on Liberation*), Herbert Marcuse, acreditando ainda na possibilidade de criação de uma sociedade livre através de uma revolução qualitativamente diferente de todas as que já haviam ocorrido até então, analisou a integração da classe trabalhadora ao sistema capitalista e a emergência de grupos rebeldes (de estudantes europeus a guerrilheiros sul-americanos) e defendeu a tese segundo a qual as revoltas da época eram sinais de uma mudança profunda nas forças revolucionárias¹: marcas do surgimento de uma “nova sensibilidade”, de uma ruptura total com o princípio de realidade de dominação e repressão. Estas revoltas revelavam as limitações da sociedade estabelecida e de suas capacidades de conter as rebeliões, indicavam que o planejamento capitalista das necessidades e da consciência talvez fosse passível de mudanças:

A ação política que insiste em uma nova moralidade e uma nova sensibilidade como pré-condições e resultados da mudança social ocorre quando a racionalidade repressiva que levou a cabo as realizações da sociedade industrial se torna substancialmente regressiva: racional somente em sua eficácia para ‘conter’ a libertação.²

Segundo Reitz, o *Ensaio* representa um esforço por derivar uma filosofia da práxis a partir de uma filosofia da arte e de uma filosofia da educação, baseando a Grande Recusa em uma “ontologia estética”. A obra também faz parte de um esforço maior do filósofo por estabelecer um novo fundamento para a dialética, baseada na sensibilidade e na historicidade dos próprios seres humanos, mais do que na mera análise dos assuntos econômicos – uma reumanização da teoria filosófica.³ No livro de 1969, Marcuse buscou um fundamento “bioló-

gico” para a necessidade de libertação, a qual o capitalismo avançado reprime cada vez mais, mas não é capaz de anular por completo. Um dos problemas enfrentados pelo filósofo era o seguinte: como os indivíduos estão “escravizados”, conformados ao *Establishment* pela introdução das falsas necessidades criadas pela sociedade unidimensional, qualquer desejo por libertação perde o sentido. Como fundamentar este desejo? Numa interpretação bastante problemática, Lipshires alega que, se Marcuse fosse capaz de demonstrar que existe uma necessidade biológica pela libertação, uma necessidade “real”, inegável por ser biológica, o problema estaria resolvido.⁴ Todavia, o pensamento do filósofo desenvolvido no *Ensaio* é muito mais complexo do que alguns de seus críticos parecem ser capazes de perceber, ainda que não seja isento de problemas teóricos.

No *Ensaio*, Marcuse retomou diversos temas trabalhados anteriormente por ele, principalmente em *Eros e Civilização* (*Eros and Civilization: a philosophical inquiry into Freud*, originalmente publicado em 1955), no qual fez uma identificação mais clara do verdadeiro potencial subversivo das estruturas pulsionais dos indivíduos e analisou as dinâmicas biológicas e sociológicas da repressão: como a repressão externa baseia-se em uma repressão interna, é necessário libertar-se internamente primeiro para depois buscar construir uma civilização não-repressiva.⁵ O dilema formulado em *O Homem Unidimensional* (*One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, de 1964) foi retomado: como as pessoas administradas podem libertar-se de seus senhores e de si mesmas? Como romper o círculo vicioso da libertação antes da libertação⁶? Já do ensaio intitulado “Tolerância Repressiva” (“Repressive Tolerance”, original de 1965), Marcuse retomou a discussão em torno do fato de que, contra as potencialidades libertadoras

¹ Sobre o pretenso “elitismo” da revolução marcuseana, cf. LIPSHIRES, S. *Herbert Marcuse: from Marx to Freud and beyond*. 1974, p. 76.

² MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Tradução nossa. Boston: Beacon Press, 1969, p. 30.

³ REITZ, C. *Art, alienation and the humanities: a critical engagement with Herbert Marcuse*. Albany: State University of New York Press, 2000, p. 211.

⁴ LIPSHIRES, S. op. cit., 1974, p. 71.

⁵ SOARES, M. D. Arte e revolução em Marcuse. In: KANGUSSU, I. et al. (Org). *Herbert Marcuse: dimensão estética – homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006. 1 CD-ROM, p. 1.

⁶ KELLNER, D. Marcuse and the quest for radical subjectivity. In: ABROMEIT, J.; COBB, W. M. (Eds). *Herbert Marcuse: a critical reader*. New York: Routledge, 2004, p. 90.

emergentes, a sociedade capitalista estabelecida desenvolvia uma contra-revolução baseada na “tolerância repressiva” – formas cada vez menos violentas, até mesmo democráticas, mas com tendências fascistas inerentes.⁷ Na década seguinte, outros temas do *Ensaio* seriam retomados em uma obra intitulada *Contra-Revolução e Revolta* (*Counterrevolution and Revolt*), de 1972.⁸ Segundo Kellner, a noção de “nova sensibilidade” trabalhada no *Ensaio* é o elo teórico que liga *Eros e Civilização* a *Contra-revolução e Revolta* e que leva Marcuse a abrandar o pessimismo teórico de *O Homem Unidimensional*; subjacente a este conceito, está a idéia de que o papel dos sentidos na constituição da experiência é ativo, contrariando a desvalorização filosófica dos sentidos como meramente receptivos e passivos.⁹

Dada a importância do conceito, um capítulo inteiro do *Ensaio* foi dedicado à “nova sensibilidade”, entendida como um fator político de mudança relacionado à dimensão estética – a nova sensibilidade é uma sensibilidade estética que se tornou sensibilidade política, lembrando que, para Marcuse, o termo “estética” refere-se tanto às bases da arte como ao domínio dos sentidos. A nova sensibilidade é uma práxis dupla: negação da realidade estabelecida e afirmação da necessidade de uma nova sociedade baseada na forma estética¹⁰. Ela antecipa um indivíduo que será biologicamente incapaz de tolerar as restrições historicamente impostas às pessoas.¹¹ Desenvolvida por uma educação estética, a nova sensibilidade produziria uma nova racionalidade na qual a razão seria corpórea, erótica e política; a arte, entre outros fatores, tem papel importante na ruptura com as formas tradicionais de percepção, na formação desta nova sensibilidade. Marcuse chama a atenção para a ligação da beleza com a sensibilidade e o prazer, para a

ligação entre os componentes estéticos e eróticos da sensibilidade¹²: a nova sensibilidade representa necessidades estéticas e eróticas que devem subverter as necessidades do consumo através do desejo por beleza, por gratificação e felicidade: as necessidades estético-eróticas estão a serviço das pulsões de vida, não devendo se limitar ao âmbito privado dos museus e afins, mas dizendo respeito a uma existência de um mundo esteticamente ordenado.¹³

As necessidades estéticas possuem uma qualidade subversiva: estão relacionadas às exigências do organismo humano por um ambiente de real satisfação. Este ambiente só pode ser criado através da luta contra as instituições que negam e violam estas exigências¹⁴, por isso a luta pela satisfação das necessidades estéticas possui um conteúdo social subversivo tão concreto.¹⁵ Apesar do conceito de “nova sensibilidade” ter uma raiz marxista (o jovem Marx dos *Manuscritos Econômico-Filosóficos* falava de uma completa emancipação dos sentidos humanos¹⁶), Marcuse assume uma postura diferente do marxismo ortodoxo ao buscar em elementos subjetivos os fundamentos para uma revolução efetiva. Diante de um contexto histórico que escapava ao modelo clássico marxista-leninista, Marcuse apontou para o indivíduo como ponto de partida da reconstrução radical da sociedade: a revolução só é possível através de um processo de libertação individual. Uma nova racionalidade e uma nova sensibilidade são condições fundamentais para que esta libertação ocorra, pois a ruptura com o *continuum* da exploração e da dominação só será possível se os agentes da revolução forem dotados de uma nova maneira de sentir e de pensar a realidade. A nova sensibilidade permitiria a libertação das pulsões de vida, a transformação da energia sexual em erótica: esta libertação po-

⁷ SOARES, J. C. *Marcuse: uma trajetória*. Londrina: UEL, 1999, p. 181.

⁸ Cf. JIMÉNEZ, J. *La estética como utopía antropológica*: Bloch y Marcuse. Madri: Tecnos, 1983, p. 142 et seq e KANGUSSU, I. *Leis da liberdade*: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse. São Paulo: Edições Loyola, 2008, p. 196 et seq.

⁹ KELLNER, D. Marcuse, art, and liberation. In: MARCUSE, H. *Art and liberation: collected papers of Herbert Marcuse*. Editado por Douglas Kellner. New York: Routledge, 2007, p. 48.

¹⁰ KANGUSSU, I. *Leis da liberdade*: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse. 2008, p. 191.

¹¹ SCHOOLMAN, M. *The Imaginary witness: the critical theory of Herbert Marcuse*. New York: New York University Press, 1984, p. 312.

¹² KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. Los Angeles: University of California Press, 1984, p. 342.

¹³ KATZ, B. *Herbert Marcuse and the art of liberation: an intellectual biography*. London: Verso Editions, 1982, p. 189.

¹⁴ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. 1969, p. 19.

¹⁵ KELLNER, D. Op. cit. 1984, p. 343.

¹⁶ *Ibid.*, loc. cit.

deria então se “converter em uma força de emancipação social.”¹⁷

Na tentativa de Marcuse de caracterizar os agentes da transformação e os obstáculos para a revolução, reapareceu no *Ensaio* a tese segundo a qual o progresso qualitativo depende do progresso quantitativo para ocorrer, idéia já abordada em trabalhos anteriores, como *Eros e Civilização*: as condições materiais para a revolução já estão colocadas, já é possível realizar uma existência livre da penúria e da labuta, mas a cooptação da classe trabalhadora, sujeito histórico tanto para Marx quanto para Marcuse, ainda seria um obstáculo para a mudança:

Em virtude de sua posição básica no processo produtivo, em virtude de sua força numérica e do peso da exploração, a classe trabalhadora continua o agente histórico da revolução; em virtude de compartilhar das necessidades estabilizadoras do sistema, tornou-se uma força estabilizadora, até mesmo contra-revolucionária.¹⁸

O autor defendeu que praticamente toda a oposição ao *Establishment* foi anulada pela introjeção de falsas necessidades, mais especificamente, por necessidades de consumo. A ordem social repressiva está tão arraigada no íntimo dos indivíduos que qualquer alternativa ao dado é descartada como irracional, e com isso toda rebelião é repudiada. Os grupos que se encontram “de fora” da sociedade produtiva (estudantes, moradores dos guetos etc.), protagonistas das rebeliões do final da década de 1960, seriam os “catalisadores” da mudança. A qualidade de seus protestos fez com que Marcuse identificasse neles os traços de Eros: não-agressividade, solidariedade, harmonia, beleza etc. Uma sociedade não repressiva, segundo Marcuse, deveria ter estas qualidades.¹⁹

A ruptura com a linguagem dominante²⁰ realizada pelos hippies, militantes negros, estudantes e pacifistas representa sinais políticos desta nova sensibilidade, indica a profundidade da rebelião, da ruptura com a repressão. É testemunha do poder da sociedade para confi-

gurar a totalidade da experiência, a relação entre o organismo e seu meio. Às exigências da sensibilidade se desenvolvem como exigências históricas: os objetos que afetam os sentidos são produtos de uma etapa histórica e de uma sociedade específicas e, por seu lado, os sentidos estão unidos a seus objetos. Esta inter-relação histórica afeta também as sensações primárias – o mesmo meio de percepção é imposto socialmente a todos os indivíduos. Por conseguinte, a ruptura com a continuidade da agressão e da exploração seria também a ruptura com a sociedade ligada a este universo. Os rebeldes atuais querem sentir novas coisas de uma maneira nova: a libertação está ligada à dissolução da percepção comum e estabelecida, que por seu lado está ligada à transformação da realidade dada. A ruptura com esta percepção estabelecida, realizada pela arte de vanguarda, por exemplo, é uma prática política na medida em que ela é capaz de tornar o organismo receptivo a formas potenciais de uma organização social livre, rompendo com a servidão introjetada pelos indivíduos.²¹

Marcuse argumenta que a liberdade tem que se tornar uma necessidade vital para os indivíduos. Como a classe objetivamente revolucionária, ou seja, a operária, não está subjetivamente disposta a realizar a mudança, caberia a outros grupos a tarefa de despertar a consciência e a sensibilidade da maioria para a possibilidade da libertação. A nova sociedade seria fruto da união entre uma nova sensibilidade e uma nova consciência, mediadas pela imaginação – cuja importância social já havia sido abordada por Marcuse em *Eros e Civilização*. A ordem e a organização da sociedade de classes configuraram a sensibilidade e a racionalidade humanas, da mesma forma que configuraram a liberdade de imaginação: foi controlada no âmbito das ciências puras e aplicadas, e foi autônoma na poesia, na ficção, nas artes. O poder da imaginação está reprimido entre os ditames da razão instrumental e a experiência sensorial mutilada pelas realizações desta razão. A imaginação só tem liberdade

¹⁷ SOARES, J. C. Marcuse: uma trajetória. 1999. p. 184.

¹⁸ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Tradução nossa, 1969. p. 16.

¹⁹ SCHOOLMAN, M. *The imaginary witness: the critical theory of Herbert Marcuse*. 1984. p. 311.

²⁰ Sobre a questão da linguagem, ver MARCUSE, H. Op. cit., p. 33 et seq. e p. 71 et seq.

²¹ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. 1969. p. 5-6.

para atuar na realidade dentro dos limites dados por esta repressão, pois tudo o que pretende fazer fora destes limites “razoáveis” é uma transgressão aos tabus morais, é perversão, subversão. A liberdade da imaginação é limitada pela sensibilidade, por suas formas puras (espaço e tempo) e também pelo seu conteúdo empírico, que por ser um mundo de objetos que se deve transcender, é fator determinante da transcendência.

Para Marcuse, nas rebeliões da juventude do final da década de 1960, o direito e a verdade da imaginação se converteram em demandas de ação política, as formas artísticas de protesto e recusa impregnaram todo o movimento, o que são sinais de uma mudança fundamental na situação: “O protesto político, ao assumir um caráter total, alcança uma dimensão que, enquanto dimensão estética, foi essencialmente apolítica.”²² Tal protesto reativa nesta dimensão justamente os elementos orgânicos mais básicos, representados pela sensibilidade humana, que se revolta contra os ditames da razão repressiva, invocando o poder sensível da imaginação.

Para além dos limites e do poder da razão repressiva, surge a perspectiva de uma nova relação, harmônica, entre a sensibilidade e a razão, as quais constituem faculdades capazes de projetar e definir as condições materiais da liberdade, seus limites e oportunidades reais. Liberta da racionalidade da dominação, a sensibilidade seria orientada pela imaginação, que faria a mediação entre as faculdades racionais e as necessidades dos sentidos. A imaginação, ao unir sensibilidade e razão, se faz “produtiva” na medida em que se faz prática – uma força que guia a reconstrução, com a ajuda de uma ciência e uma tecnologia que não sirvam mais à exploração e à destruição da realidade, mas que estejam livres para atender às exigências libertadoras da imaginação. A transformação racional do mundo levaria a uma realidade formada pela sensibilidade estética humana. Assim, a construção de uma sociedade livre, que pressupõe todas as realizações técnicas e científicas das sociedades existentes (o progresso quantitativo), depende da

preparação da ação política pela imaginação e pelo conhecimento, orientados pela consciência da possibilidade da liberdade, ação esta realizada por indivíduos portadores de uma sensibilidade libertada. A imaginação combinatoria a nova sensibilidade à nova consciência para criar um *ethos estético* – o estético se tornaria a Forma possível de uma sociedade livre.²³

Porém, o desenvolvimento de uma nova sensibilidade enfrenta também as suas dificuldades: por ser oposta ao *status quo*, aqueles que estão ligados ao processo de produção não irão apoiar ou aderir à nova sensibilidade de bom grado. Por isso os estudantes têm um papel tão importante: a contracultura surgiu justamente porque os estudantes estavam afastados da grande cultura enraizada no processo de consumo e produção. A nova sensibilidade é incompatível com o tipo de sensibilidade necessário para a produção e reprodução da sociedade dada – ela constitui tão forte ameaça à ordem estabelecida que não existiria o risco de sua assimilação; o limite de adaptabilidade do sistema vai até onde está Eros. Entretanto, o que constitui a maior força da nova sensibilidade é também sua maior fraqueza: sua radicalidade faz com que a única resposta possível, por parte daqueles de que depende a transição para o socialismo verdadeiro, seja a hostilidade.²⁴

Mas o conteúdo político da nova sensibilidade está fundamentado nas necessidades humanas e não nas necessidades de um determinado grupo (como os estudantes, por exemplo). Uma prática política baseada nas necessidades humanas é potencialmente uma prática universal. A nova sensibilidade é derivada das necessidades libidinais reprimidas no processo de socialização – esta repressão é reforçada por estruturas ideológicas que são internalizadas como crenças individuais. Quando a racionalidade destas ideologias começa a se desmantelar, grande parte das pressões externas (sociais) e internas (psicológicas) que mantém a repressão é removida e as necessidades reprimidas são liberadas como nova sensibilidade. Como as ideologias necessárias para o funcionamento do sistema social são comparti-

²² Ibid., p. 30, tradução nossa.

²³ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. 1969. p. 24.

²⁴ SCHOOLMAN, M. *The imaginary witness: the critical theory of Herbert Marcuse*. 1984, p. 312.

lhadas por todas as pessoas, há uma grande chance de que muitos outros membros da sociedade, mais ainda que o número de estudantes, experimentem a libertação das necessidades reprimidas quando o sistema produtivo e suas estruturas culturais estiverem enfraquecidos.²⁵

Um problema teórico, que o próprio Marcuse enxergava, era o círculo vicioso presente neste processo revolucionário: a ruptura com a reprodução e conservação das necessidades repressivas deve preceder a revolução, mas aquela ruptura somente se dará por meio de uma revolução guiada por necessidades libertadas da dominação.²⁶ Como a liberdade passaria a ser uma necessidade vital para os indivíduos antes da supressão dos mecanismos que impedem a emergência desta necessidade? Uma das saídas pensadas pelo autor era o fato de o mesmo progresso quantitativo responsável pela redução da liberdade ser também caracterizado pela diminuição progressiva do trabalho físico e sua substituição pelo trabalho intelectual, o que tornaria historicamente possível a ruptura com a manutenção das necessidades repressivas.²⁷ Além dos “grupos catalisadores”, outro fator importante para a solução do dilema é justamente a nova sensibilidade, pois ela representa a negação das necessidades repressivas atuais, além de ser um ideal orientador da transformação social. Como a organização social repressiva está entranhada na estrutura pulsional dos indivíduos, somente uma mudança radical no plano “biológico” das necessidades levará à ruptura completa com o *status quo*.²⁸

Contudo, vários intérpretes observam falhas sociais, históricas e políticas nas perspectivas de Marcuse sobre o socialismo e a libertação. Segundo Kellner, o filósofo se aproxima do pensamento “pós-escassez” em *Eros e Civilização* e em outros escritos posteriores, nos quais ele defende que já existem condições materiais para que ocorra a abolição da pobreza e que a abundância para todos já é uma possibilidade histórica real. Para Marcuse, somente o sistema capitalista global e sua “troca desigual” impediram o fim da escassez até o momento. O

que o autor pareceu ignorar é que o estado de superação da pobreza de certos países de capitalismo avançado se deveu à exploração de países do Terceiro Mundo. Será que o tipo de abundância vislumbrado por Marcuse seria possível num mundo de recursos decrescentes e expectativas crescentes, a não ser à custa da exploração do Terceiro Mundo? O entendimento de Marcuse sobre o socialismo emancipatório falhou em dar conta dos obstáculos reais para a criação de uma sociedade pós-escassez? Iguamente, suas reflexões sobre a possibilidade do automatismo pôr fim ao trabalho alienado também não foram historicamente precisas. A emergente divisão internacional do trabalho também não foi discutida. Parte do problema vem do fato de Marcuse não precisar geograficamente a sociedade libertada que ele vislumbrava. Parece que ela só seria concebível em sociedades altamente industrializadas e mesmo assim não é possível dizer se a abundância que iria existir tornaria possível o fim do trabalho socialmente necessário para produzir uma sociedade completamente livre, sem a exploração do Terceiro Mundo.²⁹

Esta crítica parece inadequada por diversos motivos: em primeiro lugar, Marcuse deixou claro em diversas passagens, tanto em *O Homem Unidimensional* quanto no *Ensaio*, que suas análises dizem respeito a países industrialmente avançados – não é preciso muito esforço para imaginar que se travavam dos Estados Unidos. Também não é razoável afirmar que o filósofo, cujas influências marxistas são reconhecidas pelo próprio Kellner, ignore a exploração (seja entre patrão e empregado, seja entre países industrializados e países em desenvolvimento, seja entre humanos, seja da natureza pelos humanos) como elemento determinante do sistema capitalista. De qualquer modo, um mundo “pós-escassez” é uma possibilidade técnica importante para Marcuse pois, como em *Eros e Civilização*, o filósofo está preocupado em criticar a noção segundo a qual a dominação, a repressão de diversas potencialidades humanas e a conseqüente infelicidade

²⁵ SCHOOLMAN, M. Idem, p. 313.

²⁶ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. 1969, p. 18-19.

²⁷ JIMÉNEZ, J. *La estética como utopía antropológica*: Bloch y Marcuse. 1983, p. 144-145.

²⁸ MARCUSE, H. Op. cit., p. 16-17.

²⁹ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. 1984, p. 345.

são um mal necessário decorrente da luta pela existência. A “abundância” é uma possibilidade histórica que nunca foi tão realizável quanto agora, pelo menos no que diz respeito aos pressupostos técnicos. O problema para Marcuse é entender por que essa possibilidade ainda não se concretizou. O surgimento de movimentos sociais que encarnam princípios opostos à organização dominante da vida (caracterizados no *Ensaio* pela nova sensibilidade) não somente em países avançados, mas também no Terceiro Mundo é um fato muito mais interessante e que pesa muito favoravelmente às reflexões de Marcuse, contrariando, pelo menos em parte, a acusação de imprecisão histórica feita pela crítica de Kellner.

É ainda apontada como problema sua concepção de “biológico”, imprecisa e vaga, “escandalosamente não-científica e metafísica”, como ele mesmo admitia³⁰, e que está por trás das idéias da moralidade pulsional e da necessidade orgânica por liberdade. Mesmo que a imprecisão da terminologia de Marcuse não seja suficiente para refutar suas idéias, afirma Lipshires, elas não são provadas verdadeiras pela mera especulação filosófica. O problema, para este comentador, é trabalhar com essa noção de que as necessidades têm um fundamento biológico sem apresentar evidências empíricas e biológicas, sem apresentar nada além de uma apropriação filosófica da palavra “biologia”:

Sem uma prova empírica, a ‘necessidade’ da libertação das pulsões exigida em *Eros* e *Civilização* [e trabalhada no *Ensaio*] fundamenta-se somente no uso completamente idiossincrático feito por Marcuse da palavra ‘biológico’.³¹

Da mesma forma, somente redefinindo os termos “pulsões” e “fisiológico” de acordo com a concepção de Marcuse é que faz sentido sua afirmação, no *Ensaio*, de que os novos revolucionários serão pessoas dotadas de necessidades e pulsões diferentes por serem fisiológica e psicologicamente incapazes de

tolerar a violência e a dominação, tanto na relação com as coisas quanto com as pessoas.

O comentador envereda por um tipo de crítica muito limitado, pois, ao afirmar que certa linha de raciocínio vai contra a realidade empírica, revela aceitar necessariamente que o dado possui um status inviolável e negar a possibilidade de qualquer pensamento especulativo.³² Além disso, parece ignorar a definição que o próprio Marcuse dá ao termo “biológico”:

Eu uso os termos ‘biológico’ e ‘biologia’ não no sentido da disciplina científica, mas para designar o processo e a dimensão na qual inclinações, padrões de comportamento, e aspirações se tornam necessidades vitais que, se não satisfeitas, poderiam causar disfunção do organismo. Inversamente, necessidades e aspirações socialmente induzidas podem resultar em um comportamento orgânico mais prazeroso. Se necessidades biológicas são definidas como aquelas que devem ser satisfeitas e para as quais não pode ser oferecido substituto adequado, certas necessidades culturais podem ‘mergulhar’ [*sink down*] dentro da biologia do homem. Poderíamos então falar, por exemplo, da necessidade biológica por liberdade, ou de algumas necessidades estéticas como tendo criado raiz na estrutura orgânica do homem, em sua ‘natureza’, ou ainda ‘segunda natureza’. Este uso do termo ‘biológico’ não implica ou supõe nada quanto ao modo em que necessidades se manifestam e se transmitem fisiologicamente.³³

Que Marcuse faça um “uso completamente idiossincrático” de “biologia” não é algo que configure por si um problema, posto que este uso é delimitado pelo filósofo através da sua definição do termo e do seu lugar no raciocínio elaborado por ele, raciocínio que remete a *Eros e Civilização*, obra na qual Marcuse investigou o potencial político das pulsões. A crítica de Lipshires revela também certa afinidade com as doutrinas da teoria crítica da sociedade que repudiam a especulação utópica – justa-

³⁰ KATZ, B. *Herbert Marcuse and the art of liberation: an intellectual biography*. Tradução nossa, 1982. p. 198.

³¹ LIPSHIRES, S. *Herbert Marcuse: from Marx to Freud and beyond*. Tradução nossa, 1974. p. 78-79.

³² BRONNER, Stephen Eric. *Between art and utopia: reconsidering the aesthetic theory of Herbert Marcuse*. In: PIPPIN, Robert et al. *Marcuse: critical theory and the promise of utopia*. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers, Inc., 1988. p. 108.

³³ MARCUSE, H. *An essay on liberation*. Tradução nossa, 1969. p. 10.

mente a concepção restritiva que Marcuse propõe revisar no *Ensaio*.³⁴

No texto de 1969, segundo Lipshires, Marcuse também dá importância à consciência, mas do mesmo modo como lida com a nova sensibilidade, ele não estabelece como ela irá surgir nos novos revolucionários – o que não é o objetivo do filósofo, que pode, no máximo, como teórico da revolução, especificar as metas da libertação e indicar quais dos esforços existentes incorporam estas metas. Kellner concorda que Marcuse não caracteriza claramente as instituições e práticas que ajudariam a criar as necessidades e esforços que ele antevia. Ainda que o filósofo discuta quais tipos de valores, metas e princípio de realidade guiassem a reconstrução social, ele não especifica as mediações sociais e políticas que possibilitariam a libertação e a construção de um socialismo verdadeiro.³⁵

O único problema interessante levantado por Lipshires diz respeito à aparente confusão entre determinações históricas e ontológicas nas reflexões morais do filósofo: em algumas entrevistas e textos anteriores, Marcuse ressaltou a importância histórica na determinação ética e moral. Todavia, no livro de 1969, o autor fala de uma consciência pulsional do que é bom ou mau, falso ou verdadeiro, de um conhecimento estético dado *a priori*. Assim, não é fácil dizer se Marcuse defende a derivação histórica dos preceitos morais ou na sua determinação *a priori*. Estas questões acendem a suspeita de que haja uma confusão em alguns pontos entre o ideal e o histórico.³⁶

Apesar de ser a crítica mais problemática do pensamento de Marcuse, essas acusações de Lipshires ilustram o incômodo que o leitor do *Ensaio* pode experimentar quando depara com o conceito “biológico” utilizado largamente no livro em questão. Parece estranho que um crítico da naturalização freudiana da necessidade de repressão das pulsões de vida, em *Eros e Civilização*, utilize o mesmo recurso da naturalização para fundamentar a libertação,

no *Ensaio*. Em defesa de Marcuse pode-se alegar que, após argumentar que os mecanismos sociais de controle estão arraigados nas profundezas pulsionais dos indivíduos, é lógico que o filósofo conclua que somente uma ruptura no mesmo nível, uma necessidade pulsional por libertação, seja capaz de colocar um fim no *continuum* histórico de dominação. Mesmo levando em conta a determinação histórica das pulsões, a fundamentação de uma moral na “natureza humana” não deixa de ser problemática.

O conceito de nova sensibilidade é acosado por outras dificuldades, uma delas percebida pelo próprio Marcuse: a habilidade da sociedade tecnológica de conter todas as correntes oposicionistas. O autor não apresenta provas de que as ações subversivas apresentadas no *Ensaio* não serão igualmente contidas, o que parece ter acontecido de fato.³⁷ Marcuse apontou, em seus escritos do final da década de 1960, movimentos de libertação que corporificavam a nova sensibilidade. Todavia, ficou desapontado com a cooptação da contra-cultura pela sociedade de consumo e pelo fato da nova sensibilidade não ter se tornado o agente revolucionário que ele havia teorizado. Nos anos 1970, ele identificará os mesmos valores em novos movimentos sociais, tais como o feminista, o ambientalista, o pacifista e outros tipos de movimentos populares³⁸ – se a avaliação histórica varia, o mesmo não pode ser dito dos princípios e metas revolucionários descritos por Marcuse.

Numa interpretação “ontológica” equivocada do pensamento do filósofo, que ignora a importância das determinações históricas para o pensamento de Marcuse, Reitz pergunta se, diante das múltiplas formas de opressão ainda em ação, da diversidade social, cultural e econômica da experiência humana, a “ontologia essencialista indiferenciada” de Marcuse, que reduz ao máximo as referências externas, forneceria uma boa chave para a compreensão desta opressão.³⁹ Uma leitura atenta do *Ensaio*, por exemplo, revela que sim. Ainda que seu pen-

³⁴ Marcuse, H. *Idem.*, p. 3.

³⁵ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. 1984. p. 346-347.

³⁶ LIPSHIRES, S. *Herbert Marcuse: from Marx to Freud and beyond*. 1974. p. 81-82.

³⁷ LIPSHIRES, S. *Idem.*, p. 79.

³⁸ KELLNER, D. Marcuse and the quest for radical subjectivity. In: ABROMEIT, J.; COBB, W. M. (Eds). *Herbert Marcuse: a critical reader*. 2004. p. 91.

³⁹ REITZ, C. *Art, alienation and the humanities: a critical engagement with Herbert Marcuse*. 2000. p. 234.

samento apresente inconsistências conceituais e históricas, o trabalho do autor tem o mérito de explorar aquilo que os marxistas clássicos deixaram de lado: as dimensões culturais e filosóficas, além do potencial subversivo da subjetividade:

Extrapolando as tendências sociais existentes, ele projeta uma visão de uma sociedade alternativa que ele acredita não ter sido adequadamente desenvolvida no marxismo clássico.⁴⁰

Apesar das variações na sua avaliação dos movimentos sociais nas décadas de 1960 e 1970, Marcuse nunca comprometeu sua visão sobre a libertação: a busca por uma sociedade qualitativamente diferente. Segundo Kellner, a sua visão da libertação foi por vezes tão utópica que somente a “dimensão estética” pôde abarcá-la. O interesse de Marcuse pela dimensão estética foi um traço distintivo de seu pensamento desde o início e, nos seus escritos pós-1955, o potencial emancipatório da arte passou a ter um papel cada vez mais importante em seu pensamento. No *Ensaio*, Marcuse deixou claro que o papel da arte na transformação radical seria muito importante: cultivar a nova sensibilidade e se tornar força material da reconstrução social⁴¹, suprir o impulso, a percepção e a sensibilidade imprescindíveis para a transformação radical da sociedade antevista em *Eros e Civilização*.⁴²

Referências Bibliográficas

BRONNER, Stephen Eric. “Between art and utopia: reconsidering the aesthetic theory of Herbert Marcuse”. In: PIPPIN, Robert et al. *Marcuse: critical theory and the promise of utopia*. Massachusetts: Bergin & Garvey Publishers, Inc., 1988.

JIMÉNEZ, J. *La estética como utopía antropológica: Bloch y Marcuse*. Madri: Tecnos, 1983.

KANGUSSU, I. *Leis da liberdade: a relação entre estética e política na obra de Herbert Marcuse*. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

KATZ, Barry. *Herbert Marcuse and the Art of Liberation: an Intellectual Biography*. London. Verso Editions: 1982.

KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. Los Angeles: University of California Press, 1984.

_____. Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity. In: ABROMEIT, J; COBB, W. M. (Eds). *Herbert Marcuse: a critical reader*. New York: Routledge, 2004.

_____. Marcuse, Art, and liberation. In: MARCUSE, H. *Art and liberation: collected papers of Herbert Marcuse*. Editado por Douglas Kellner. New York: Routledge, 2007.

LIPSHIRES, S. *Herbert Marcuse: from Marx to Freud and beyond*. Cambridge: Schenkman, 1974.

MARCUSE, H. Repressive tolerance. In: WOLFF, R. P. et al. *A critique of pure tolerance*. Boston: Beacon Press, 1969. idem: <http://www.marcuse.org/herbert/pubs/60spubs/65repressivetolerance.htm>. Acesso em: 29 out. 2007.

_____. *An essay on liberation*. Boston: Beacon Press, 1969.

_____. *One-dimensional man: studies in the ideology of the advanced industrial society*. 2. ed. Boston: Beacon Press, 1991.

_____. *Counterrevolution and revolt*. Boston: Beacon Press, 1972.

_____. *Eros and civilization: a philosophical inquiry into Freud*. London: Routledge, 1998.

MARX, Karl. *Manuscritos económicos y filosóficos de 1844*. Disponível em: <http://www.ucm.es/info/bas/es/marx-eng/44mp/>. Acesso em: 5 jul. 2007.

REITZ, Charles. *Art, alienation and the humanities: a critical engagement with Herbert Marcuse*. Albany: State University of New York Press, 2000.

SCHOOLMAN, Morton. *The imaginary witness: the critical theory of Herbert Marcuse*. New York: New York University Press, 1984.

SOARES, Jorge Coelho. *Marcuse: uma trajetória*. Londrina: UEL, 1999.

SOARES, Mariana D’Acri. “Arte e revolução em Marcuse”. In: KANGUSSU, I. et al. (Org). *Herbert Marcuse: dimensão estética – homenagem aos 50 anos de Eros e civilização*. Belo Horizonte: ABRE, 2006. (1 CD-ROM).

⁴⁰ KELLNER, D. *Herbert Marcuse and the crisis of marxism*. Tradução nossa, 1984, p. 346.

⁴¹ KELLNER, D. *Idem*, p. 343.

⁴² KATZ, B. *Herbert Marcuse and the art of Liberation: an intellectual biography*. 1982, p. 192.