

Prefácio
à edição brasileira:
Libertar a liberdade

Wolfgang Leo Maar

I

A libertação referida por Marcuse é a de tornar-se livre da coação com que a sociedade capitalista a todos constrange com o objetivo primordial da acumulação de valor e suas consequências por demais conhecidas. Será que a humanidade não consegue satisfazer suas necessidades sem gerar desigualdade, miséria, opressão e barbárie? Barbárie que ocorre justamente quando os homens praticam uns com os outros a violência que lhes é imposta pela sociedade repressora em que se converteu a ordem capitalista.

Este livro tem importância dupla: política e teórica. Política, porque chega num momento muito oportuno em que demonstra sua grande atualidade: a defesa da liberdade hoje cada vez mais rara, em nexos com igualdade, solidariedade, cooperação e felicidade num outro projeto de sociedade. Nunca se falou tanto em liberdade e nunca ela foi tão descaracterizada, vilipendiada e sequestrada num mundo dominado pelo processo de acumulação capitalista, ao qual devemos servir e que não temos a liberdade de criticar e substituir. Eis o verdadeiro caminho da servidão!

O livro confronta a não-liberdade, o simulacro apresentado como liberdade, a dos (neo)liberais apoiados em Mises, Hayek, Friedman etc. Os liberais aprisionam a liberdade como livre exploração e expropriação pela razão econômica. Impregnam mulheres e homens com a obrigação de produzir excedente e com o individualismo do culto ao mérito pessoal, numa ordem social repressora — inclusive fascista — que os apropriadores do excedente pretendem imutável. Marcuse cita o próprio Mises como exemplo, que afirma: “o capitalismo é a única ordem possível das relações sociais. [...] o fascismo e todas as orientações ditatoriais semelhantes [...] salvaram na atualidade a formação civilizatória européia”.¹

¹ MISES, Ludwig von *apud* MARCUSE, Herbert, “O Combate ao liberalismo na concepção totalitária do Estado” [1934], in *Cultura e sociedade*, vol. 1, 1997, p. 53.

Em seu prefácio e sua introdução, a obra diagnóstica e denuncia, para seguir com a análise dos fundamentos e das condições da dominação vigente e revelar a *praxis* da libertação possível. Ao final, propõe uma nova sociedade, avessa à opressão e com liberdade, cuja dinâmica própria evita sua transfiguração em seu contrário repressivo nos termos da ideologia liberal vigente.

Além disso e igualmente importante: o livro é uma contribuição teórica fundamental, pois enriquece a reflexão filosófica, sociopolítica, econômica e cultural com a discussão dos problemas das relações com a natureza, inclusive a natureza humana, as necessidades e a sensibilidade. Marcuse procura analisar as consequências da imposição da sociedade capitalista sobre os indivíduos em termos de mudanças na “natureza humana”. A nova sensibilidade e a *praxis* refletem essa situação. Os conceitos universais são compreendidos como categorias sociais finamente ajustadas a interesses e a mudanças, e sua verdade precisa levar em conta essa situação. Marcuse pensa ideais como necessidades, vinculadas aos interesses a que correspondem. Discorre sobre cultura, política, educação e filosofia pela perspectiva da crítica aliada à *praxis* material sensível, para driblar as armadilhas tanto do idealismo quanto do materialismo raso, com frequência embutidas nos projetos de transformação social.

Já bastante atrasada em relação à obra original de 1969, a primeira versão em língua portuguesa de *An Essay on Liberation* é de 1977. Apareceu numa conjuntura muito desfavorável à sua adequada compreensão no período da ditadura civil-militar instaurada por um golpe de Estado no Brasil.

É uma obra sobre política como construção de formas de sociedade, como transformação da sociedade e de modos de vida, ou seja: de mudança das relações entre o social e o individual. Refere-se menos à política como conquista e manutenção do poder institucional e de Estado, prioridade compreensível no período ditatorial. Nos anos 1970, foi lida como libelo contracultural e irracionalista, até mesmo “desbunde” apolítico. Marcuse constituiria “estímulo ao irracionalismo, à contracultura, à ideia de culto à sensibilidade, da razão como coisa anacrônica”² para contaminar a esquerda da época. Em consonância com a estratégia comunista da Terceira Internacional então hegemônica, não existiu abertura à apreensão da política como (re)construção da sociedade em nova forma, como política enquanto

² SOARES, Jorge C., *Marcuse no Brasil. Entrevistas com filósofos*, 1999, p. 18.

transformação social, para além das vias do assalto e da tomada do Estado. Nada estranho num país como o Brasil, em que o Estado precedeu o estabelecimento da nação e ditou a forma capitalista da sociedade, a qual até hoje demonstra grande fragilidade institucional e organizativa; o desafio é evitar sua perene repetição com a mera mudança de mãos do Estado.

A obra passou despercebida como contribuição à discussão política, ao contrário da recepção mais favorável da primeira versão brasileira de *O homem unidimensional*, intitulada *Ideologia da sociedade industrial*, de 1967. Por outro lado, no plano propriamente acadêmico, Marcuse foi desconsiderado “por falta de rigor”.³ Assim foi excluído do volume dedicado à Teoria Crítica na prestigiada Coleção *Os Pensadores*, que mobilizou os intelectuais engajados e foi muito influente naqueles anos para os estudos de filosofia, sociologia e disciplinas afins no país.

Em certo sentido, a leitura “contracultural” acertou. Marcuse vinculou a forma capitalista da sociedade à imposição sobre os indivíduos de uma dinâmica de interferência e mudança da sua “natureza humana”. Por sua vez uma política de transformação da sociedade deveria intervir para uma mudança crítica nesse estado de coisas. Para isso, os indivíduos teriam que ser “libertados” de sua “natureza humana” imposta, para serem sujeitos de uma transformação dessa natureza humana mediante hábitos e valores, por meio de uma outra “cultura”, que poderia assim ser vista como “contracultura”.

Mas acertou em parte: isso nada tem a ver com “irracionalismo” ou “desbunde” apolítico — ao contrário! Irracional é a forma capitalista da sociedade, ao se estruturar conforme fins impostos por uma minoria e não universalizáveis, justamente para obstruir sua transformação! A libertação, segundo Marcuse, é necessária porque “deve preceder”⁴ a edificação de uma outra sociedade, “racional” pois subordinada a fins dos seus próprios integrantes e não da acumulação acelerada de capital. Esta beneficia apenas os poucos que têm seu controle e propriedade, às custas da geração de uma sociedade atulhada de bens que são falsas necessidades. Se os indivíduos forem libertados, podem promover uma política contrária àquela em curso, que é de conservação do status quo. Podem desenvolver políticas de transformação e construir outra sociedade, coletiva e publicamente, com consciência e nova sensibilidade para as verdadeiras necessidades materiais e culturais humanas.

³ ARANTES, Paulo E., “1968 trinta anos depois” [1998], in *Zero à esquerda*, 2004, p. 156.

⁴ *Infra*, p. 6.

Herbert Marcuse foi sobretudo um pensador político centrado na dinâmica social, na perspectiva do movimento das sociedades, de sua transformação e da modificação de seus nexos com os indivíduos, com a interação entre eles e seus vínculos com a natureza. Como sustentou Adorno, “uma teoria crítica, apesar de toda experiência de coisificação e mesmo ao exteriorizar esta experiência, se orienta pela ideia da sociedade como sujeito, enquanto a sociologia aceita a coisificação”.⁵ Marcuse é levado a ser um adversário do capitalismo justamente porque neste o único movimento admitido e reforçado é o da reprodução ampliada do capital; a sociedade, por sua vez, deve manter-se coisificada, imóvel, estática.

A linguagem de Marcuse atesta essa questão: ele menciona “teorias da transformação social”, “sociedade sem mudança”, “destino histórico da democracia burguesa” etc. A abordagem dinâmica da sociedade é um diferencial de Marcuse no contexto da primeira geração frankfurtiana. O prisma dinâmico já distingue sua apreensão de história da historicidade heideggeriana e constitui o cerne de *Filosofia e teoria crítica*, pelo qual debate o ensaio *Teoria tradicional e teoria crítica* de Max Horkheimer na *Zeitschrift für Sozialforschung* em 1937. Esse texto é uma contribuição relevante, em que Marcuse discute a dinâmica da “verdade” na passagem de sua forma filosófico-abstrata à função teórico-prática nas tendências sociais concretas. Nessa medida, pode-se afirmar que esse texto constituiria, vinte anos depois, o ponto de partida teórico do qual Marcuse desenvolve *Um ensaio sobre a libertação*, em que a verdade será discutida no plano da *praxis* material sensível, da libertação das imposições de uma “natureza humana”. Boa parte dos temas já está aí, articulada de modo semelhante: libertação e opressão, utopia e processo social, ideias e fatos etc.

[...] se o desenvolvimento esboçado pela teoria não acontecer, se as forças que deveriam produzir a transformação recuassem? [...]. A teoria crítica [...] fala contra os fatos [...]. Como a filosofia, ela opõe-se à justiça da realidade, opõe-se ao positivismo satisfeito. Entretanto, diferente da filosofia, sempre extrai seus objetivos a partir das tendências existentes do processo social. [...]. Na medida em que a verdade não for realizável dentro da ordem social existente [...] não fala contra, mas sim, pela verdade. O elemento utópico foi na filosofia o único elemento progressivo: [...] se apegar à verdade contra todas as aparências.⁶

⁵ ADORNO, Theodor W., “Introdução à controvérsia sobre o positivismo na sociologia alemã” [1969], in *Textos escolhidos*, 1980, p. 233.

⁶ MARCUSE, Herbert, “Filosofia e teoria crítica” [1937], in *Cultura e sociedade*, vol. 1, 1997, p. 144.

A não realização do previsto pela teoria não desabona seu conteúdo de verdade. O critério de verdade não é realista pragmático e determinante, mas social histórico e reflexionante. É preciso intervir para realizar efetivamente a “verdade” e verificar como deve-se mudar a ordem social vigente com esse objetivo. Mas “a teoria crítica não tem nada a ver com a realização de ideais, trazidos de fora para as lutas sociais. Ela reconhece nessas lutas, por um lado, a causa da liberdade, por outro, a causa da opressão e da barbárie”.⁷ A mudança dessa ordem não é tarefa da filosofia, cujos conceitos têm sua verdade abstrata, que só é verdade quando não referida à realidade social vigente. Mas, por essa sua “transcendência, pode tornar-se em objeto da teoria crítica”.⁸

O interesse da teoria crítica na libertação da humanidade a vincula a determinadas verdades antigas as quais necessita preservar. Que o homem possa ser mais do que um sujeito utilizável no processo de produção da sociedade de classes, trata-se de uma convicção que vincula profundamente a teoria crítica à filosofia.⁹

Converte-se em força progressiva e subversiva ao tornar conscientes “possibilidades para as quais a situação mesma está amadurecida”.¹⁰ Marcuse se identifica com Rousseau: “A natureza comanda todos os animais e o animal obedece. O homem sofre a mesma influência, mas se reconhece livre para ceder ou resistir”.¹¹ A consciência dessa liberdade indica, a partir da libertação — ou seja: a partir do povo — situações fatuais que ultrapassam as condições do presente — ou seja: as condições do soberano — tornadas anacrônicas.

Um ensaio sobre a libertação conduz essa dinâmica, apreendida no plano da razão objetiva, ao contexto das tendências históricas, decidindo nos conceitos categorias sociais e aprofundando as questões apreendidas no plano das necessidades e da sensibilidade. As aspirações universais de liberdade e solidariedade perdem seu conteúdo idealista abstrato para serem ancoradas na natureza humana como necessidades materiais e sensíveis verdadeiramente correspondentes aos homens e às mulheres.

⁷ *Ibid.*, p. 148.

⁸ *Ibid.*, p. 153.

⁹ *Ibid.*, p. 154.

¹⁰ *Ibid.*, p. 159.

¹¹ ROUSSEAU, Jean-Jacques, *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* [1755], 1989, p. 60.

Hoje a onipresença da questão democrática confere relevo ao que Marcuse chamou nesse livro de “sociedade repressora”.¹² Ela é precisamente o contrário do que deve ser entendido como democracia, mas que progressivamente toma conta da configuração corrente da “democracia” burguesa neoliberal. Esta forma da democracia, fruto do casamento com o capitalismo em suas metamorfoses, tornou-se “o maior obstáculo para qualquer transformação — exceto a mudança para pior. [...] seu desenvolvimento regressivo, a autoconversão num Estado policial e de *warfare* deve ser discutida [...]”.¹³ É preciso libertar-se dessa forma de sociedade e de suas implicações sobre a natureza humana, sobre as interações sociais e os próprios objetivos da vida. Há libertação possível, e o livro discute suas condições de possibilidade.

A revolução como conquista do poder pelo assalto ao Estado, tal como apreendida em sua formulação clássica, é insuficiente se dela não resultam um redirecionamento no plano produtivo e uma configuração social com equidade de condições e organização pública da vida coletiva. Isto é: se a libertação não resultar em liberdade com relação à forma da sociedade. Nesse caso, instala-se um continuum sociopolítico, cuja expressão contemporânea é o mundo neoliberal e sua versão própria da racionalidade e da sensibilidade. Esse é o problema fundamental posto por Marcuse no Manifesto Libertário que é *Um ensaio sobre a libertação*, uma tradução perfeita da crítica e da oposição à sociedade opressora avessa em relação a tudo que não é espelho.

A sociedade burguesa capitalista contemporânea logrou por essa sua forma escapar ao que a aterrorizava: o fantasma da revolução enquanto *praxis* transformadora. A revolução assimilada foi aquela tomada apenas como produto, como razão subjetiva e não como envolvida em uma tendência histórica, de um processo cotidiano e persistente de mudança rumo à liberdade. A *praxis* da libertação é proposta por Marcuse para reativar, dar vida nova à transformação em termos em tudo análogos aos que balizavam a revolução de outrora, como razão subjetiva e objetiva, respeitadas as diferenças efetivas a serem contempladas. Em especial, a abrangência doravante totalizante do processo de valorização e os avanços no plano da produção material.

Iniciado em *Filosofia e teoria crítica* e desenvolvido em *Um ensaio sobre a libertação*, o projeto de transformação e reconstrução social

¹² *Infra*, p. 78.

¹³ MARCUSE, Herbert, “The Historical Fate of Bourgeois Democracy” [1973], in KELLNER, Douglas (ed.), *Towards a Critical Theory of Society*, Collected Papers of Herbert Marcuse, vol. 2, 2001, p. 165.

baseada na *praxis* material sensível dirigida à construção de uma sociedade não repressora e feliz encontra, conforme o próprio Marcuse, sua formulação mais acabada em *Contrarrevolução e revolta*.

O novo padrão histórico da revolução vindoura talvez esteja melhor refletido no papel desempenhado por uma nova sensibilidade [...]. Esbocei essa nova dimensão em *Um ensaio sobre a libertação*; aqui tentarei indicar o que está em jogo, a saber, uma nova relação entre o homem e a natureza — a sua própria e a natureza externa. A transformação radical da natureza torna-se uma parte integrante da transformação radical da sociedade. Longe de ser mero fenômeno psicológico [...], a nova sensibilidade é o meio em que a mudança social se converte numa necessidade individual, a mediação entre a prática política de transformar o mundo e o impulso de libertação pessoal.¹⁴

Além disso, essa obra apresenta “o esforço para encontrar formas de comunicação que possam romper o domínio opressivo da linguagem e imagens que há muito se converteram num meio de dominação”,¹⁵ ao introjetar na população valores dos dominadores e reproduzir o vigente nas consciências e nos sentidos. É a revolução cultural em um novo sentido: o das mudanças no domínio das necessidades vitais culturais, não materiais.

O que está em jogo na revolução socialista não é meramente a ampliação da satisfação, dentro do universo existente de necessidades [...] mas o rompimento com esse universo, o salto qualitativo. A revolução envolve uma transformação radical das próprias necessidades e aspirações, tanto culturais como materiais; da consciência e da sensibilidade; do processo de trabalho e do lazer. Essa transformação aparece na luta contra a fragmentação do trabalho, a necessidade e a produtividade de desempenhos estúpidos e estúpidas mercadorias, contra o indivíduo burguês aquisitivo, contra a servidão sob o disfarce da tecnologia, a privação sob o disfarce da vida boa, contra a poluição como um modo de vida. As necessidades morais e estéticas convertem-se em necessidades básicas, vitais, e impulsionam novas relações entre os sexos, entre as gerações, entre os homens e mulheres e natureza. A liberdade é entendida com raízes na satisfação dessas necessidades, que são simultaneamente sensoriais, éticas e racionais.¹⁶

¹⁴ MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e revolta* [1972], 1981, p. 63.

¹⁵ *Ibid.*, p. 81.

¹⁶ *Ibid.*, p. 25.

Necessidades — *needs* em inglês, *Bedürfnisse* em alemão — são apreendidas por Marcuse como sociais e históricas, tal como feito por Marx. Mesmo em seu famoso lema do *Programa de Gotha*: “de cada um conforme suas capacidades; a cada um conforme suas necessidades”, este esclarece que o próprio trabalho não é só meio, mas converte-se em uma dessas necessidades vitais.

Em *Contrarrevolução e revolta*, Marcuse interpreta claramente a dominação como repressão de “necessidades”. Como em *Um ensaio sobre a libertação*, substitui a distinção entre necessidades “falsas” e “verdadeiras” por necessidades *vitais supérfluas* e *vitais básicas*. Marx é a referência fundamental:

Marx viu no desenvolvimento e disseminação de necessidades vitais supérfluas, para além das necessidades básicas, o nível de progresso em que o capitalismo estaria maduro para a queda final: “O grande papel histórico do capital é o de criar esse trabalho excedente, trabalho supérfluo do ponto de vista do simples valor de uso, da mera subsistência e seu destino histórico está consumado tão logo, por um lado, as necessidades são desenvolvidas a tal ponto que o próprio trabalho excedente acima do necessário é necessidade universal derivada das próprias necessidades individuais; por outro lado, a laboriosidade universal mediante a estrita disciplina do capital, pela qual passaram sucessivas gerações, é desenvolvida como propriedade universal da nova geração”.¹⁷ A localização da revolução é aquela fase em que a satisfação de necessidades básicas gera necessidades que transcendem a sociedade do Estado capitalista e do Estado socialista. No desenvolvimento dessas necessidades estão os impulsos radicalmente novos da revolução.¹⁸

A satisfação dessas necessidades deve orientar-se conscientemente pela autonomia, pela autodeterminação de homens e mulheres livres. Querem construir sua vida social pela satisfação das suas necessidades vitais básicas, materiais e culturais, mas conforme seus próprios desígnios, como sujeitos de sua história e não determinados de modo heterônomo pela produção capitalista.

Como “animal político”, para Marx, o homem é um animal social. “O ser humano é no sentido mais literal, um ζῷον πολιτικόν (*zoon politikon*), não apenas um animal social, mas também um

¹⁷ MARX, Karl, *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857–1858*, 2011, p. 255.

¹⁸ MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e revolta* [1972], 1981, p. 26.

animal que somente pode isolar-se em sociedade”.¹⁹ Isto é, a vida social é uma necessidade humana. Marcuse retoma precisamente esse tema ao explicitar a libertação: o homem é um animal social dotado de liberdade. “O ser humano é e continuará sendo um animal, mas um animal que satisfaz e preserva o seu ser-animal tornando-o parte de seu *eu*, de sua liberdade como Sujeito”.²⁰ A forma de sociedade em que o homem se isola deve fundamentar-se na liberdade exercida plenamente por seus sujeitos emancipados conforme seus próprios interesses e suas necessidades vitais básicas. Após despedaçar o véu ideológico, é preciso derrubar a estrutura do mundo que o sustenta. Individualizar-se livremente, com o domínio sobre as imposições da sociedade.

O fetichismo do mundo das mercadorias, que parece tornar-se mais denso dia a dia, só pode ser destruído por homens e mulheres que despedaçaram o véu tecnológico e ideológico que oculta o que está acontecendo, que encobre a realidade insana do todo — homens e mulheres que se tornaram livres para desenvolver suas próprias necessidades, para construir, em solidariedade, seu próprio mundo.²¹

II

Se há justificativa para uma retomada do interesse pelo pensamento de Marcuse, o livro em nossas mãos revela bem o porquê. Persistem todos os problemas denunciados por Marcuse num passado que ameaça deter o tempo e quedar-se como único presente. Permanecem também suas análises e propostas de transformação e emancipação para que haja um futuro para o presente.

Elaborada há meio século, essa obra político-filosófica procura explicar e traduzir o “tempo” que atravessamos, em que permanente e inevitavelmente somos objeto, mas em que, ao mesmo tempo não conseguimos deixar de ser sujeito, nem que seja sujeito sujeitado, sofrido e anulado. A rigor, a dualidade sujeito-objeto pouco acrescenta ao enfrentamento dos fatos, embora necessária à sua compreensão adequada.

Quase tudo já se encontra presente: mesmo muito do que ainda nem existia concreta e plenamente quando foi escrito este livro desfila por suas páginas. Ele foi finalizado ainda antes de ocorrerem os famosos eventos

¹⁹ MARX, Karl, *Grundrisse. Manuscritos econômicos de 1857–1858*, 2011, p. 40.

²⁰ MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e revolta* [1972], 1981, p. 27.

²¹ *Ibid.*, p. 127.

de maio de 1968, mas parece até que foi resultado desses acontecimentos que revolveram o mundo, tal a sintonia de Marcuse com o espírito de seu tempo. O mesmo vale para a sociedade neoliberal: ela engatinhava durante a redação da obra, mas sua ideologia do desempenho individualista já é contemplada em suas análises.

Não há motivo para espanto. Em que pesem os avanços que produzimos para a sobrevivência da espécie, o mundo em que vivemos não mudou nos últimos tempos — desde a Segunda Guerra Mundial — salvo para pior em tudo o que afeta o nosso controle sobre o que se passa conosco. Assim vivenciamos de maneira progressiva os efeitos da dominação da acumulação capitalista sobre a totalidade das dimensões da vida na forma neoliberal de sociedade. Hoje todos são dependentes e, de algum modo, reprimidos num mundo cujo objetivo se desumaniza aceleradamente rumo à sujeição material global ao valor pelas mais diversas formas, cuja consequência mais macabra é a desigualdade gritante. Ao mesmo tempo, a política “capitalista” se concentra no congelamento das forças dinâmicas da sociedade para evitar qualquer mudança, o que se concretiza como ofensiva antidemocrática. Como resultado, espalha-se uma ansiedade geral por uma transformação bem como uma disposição ao protesto e à intervenção.

Marcuse decifra o mundo como uma sequência de condições e suas implicações. É um mestre da exposição da dinâmica do capitalismo, seja ao desvendar o lado sombrio da voracidade da acumulação acelerada do valor onipresente a corroer a humanidade, seja ao apontar o horizonte iluminador espalhado do experimento de libertação, cujo esboço apresenta como prática e arte de transformação ancorada nesse mundo. Por toda parte, encontram-se indícios disso, sinais testemunhados na linguagem utilizada, criativa e precisa, como por exemplo na multiplicidade de adjetivos e qualificações finamente selecionados que desfilam junto a termos como sociedade, democracia, necessidades etc.

Sobretudo neste livro Marcuse preconiza a relevância tanto do que desde sempre é opressivo ou do que é um novo mal, conforme o conhecido lema benjaminiano-brechtiano, quanto também do que é novo e bom, libertador. Para resumir: procura ver como um desafio a esperança na desesperança, ao procurar juntar crítica e *praxis*, ao mesclar a nova sensibilidade com a disciplina intelectual e a organização política. Esse nexos é um dos marcos de sua obra desde a publicação de *Filosofia e teoria crítica*, onde, como vimos, a *praxis* se apresenta, inclusive, quando as previsões da teoria crítica não ocorrem e cabe realizar as tendências sociais que as realizem.

Este é um livro sobre democracia. Democracia que não se sustenta por si: depende de subjetividades democráticas. O capitalismo a fundamentar a forma democrática da sociedade em vigor, afeta fortemente os sujeitos, submetidos aos ditames da ideologia do desempenho produtivista e da meritocracia no próprio plano da natureza humana. Por isso a sociedade vigente é uma “pseudodemocracia”²² ou uma ordem “semidemocrática”.²³ O livro de Marcuse discute a consciência, a crítica e a *praxis* alternativa a esse estado. Eis uma das grandes contribuições dessa obra entre nós. Vem a ser um antídoto ao individualismo extremo e à racionalidade do mérito competitivo, impostos às pessoas e sustentáculos da desumanidade capitalista como racionalidade e sensibilidade nos moldes vigentes. Por toda parte, observa-se a construção de uma forma repressora de democracia. As pessoas acabam convertidas em engrenagens na reprodução desse vigente.

Por exemplo: a maioria dos moradores da periferia da cidade de São Paulo acredita que os benefícios da sociedade do bem-estar, como o acesso à educação, à saúde e à habitação, não se desenvolvem no contexto de políticas públicas no âmbito institucional e do Estado, mas constituem resultado exclusivo de seu próprio mérito individual, do esforço e interesse imediato do seu desempenho no trabalho nas condições existentes.²⁴ Há um forte apelo liberal em curso, com o empreendedorismo individualista e uma oposição às políticas sociais universais e à justiça social equitativa.

Essa consciência individual da meritocracia e das saídas privadas resulta da obstrução da consciência coletiva e de classe, no plano de uma reconstrução da sociedade de acordo com os interesses dominantes vigentes. Ela constitui uma intervenção na natureza humana, gerando a necessidade de produzir trabalho excedente e obstruindo a apreensão da necessidade da vida social e coletiva. O resultado é a formação de massas a partir de indivíduos atomizados, mantidos longe de quaisquer representações vinculadas à vivência comum, como cooperação e solidariedade. O interesse próprio, individual e aparentemente imediato, a rigor, é mediato e abstrato, imposto por igual a todos na esfera produtiva e, por essa via, aberto à manipulação, impedindo a autonomia. Esse interesse individual abstrato impede

²² *Infra*, p. 7.

²³ *Infra.*, p. 78.

²⁴ FUNDAÇÃO PERSEU ABRAMO, “Percepções e valores políticos nas periferias de São Paulo”, 2017.

a autonomia que, apoiada numa “nova sensibilidade”, pode facultar a percepção da desigualdade de oportunidades no sistema produtivo capitalista vigente.

É preciso pensar em “novas formas de emancipação [...] Em primeiro lugar a negação: liberdade das determinações econômicas [...] que impõem formas de luta pela existência que já são obsoletas”.²⁵ A defesa do princípio do desempenho competitivo, obsoleto economicamente, constitui um comportamento que reproduz o estado estabelecido. Tal comportamento deve ser diferenciado de comportamentos realmente emancipatórios. Protestos e rebeliões nessa direção não são espontâneos, mas apoiados na compreensão e *praxis* de potenciais de libertação presentes, embora obstruídos na sociedade vigente. Assim cabe “vincular a formação política com a imaginação”.²⁶ A crítica radical do princípio do desempenho mediante os potenciais de libertação da cooperação e da solidariedade desenvolvidos na própria sociedade do capitalismo desenvolvido. Aqui existe a relação necessária com o outro, para fora do individualismo da subjetividade produtivista. Afinal, como visto antes, o ser humano é um animal que somente pode individualizar-se em sociedade, com os outros.

A autonomia e a liberdade não podem ser mera implementação de ideais, mas devem sustentar-se em ensaios de libertação de interesses comuns e coletivos que levem em conta as condições em sociedade que facultam a emancipação. Suas condições sociais são as forças que remetem a uma “nova racionalidade” baseada em uma esfera pública de discussão e decisão, para além do critério da produtividade econômica em direção ao bem comum. Remetem também a uma “nova sensibilidade” apta à percepção da solidariedade e da cooperação ativas, para além da mera receptividade em relação ao existente. São potencialmente existentes, embora impedidas socialmente pelos interesses dominantes.

A libertação se expressa em múltiplas vozes e em dimensões plurais, de classe, de raça, de gênero, culturais, identitárias etc., conforme for vinculada a conflitos efetivamente presentes ou mesmo potenciais. Isso garantiria uma racionalidade objetiva, como tendência histórica que é uma resposta a Habermas, que critica, em Marcuse, uma mediação “estritamente subjetiva entre teoria e prática”.²⁷

²⁵ NEGTE, Oskar, “Marcuses dialektisches Verständnis von Demokratie”, in *Das Schicksal der bürgerlichen Demokratie*, 1999, p. 21.

²⁶ *Ibid.*, p. 22.

²⁷ HABERMAS, Jürgen, “Presentación”, in HABERMAS, Jürgen (org.), *Respuestas a Marcuse* [1968], 1969, p. 15.

III

Este é um livro sobre a liberdade. A libertação para a liberdade. Só é possível referir-se a ela em sociedade como um “impulso subversivo”.²⁸ A consciência dessa liberdade significa a possibilidade da mudança. Libertação para novas relações inter-humanas e entre a humanidade e a natureza, não baseadas na acumulação e expropriação do excedente.²⁹

A liberdade pode ser um potente meio de dominação. Talvez seja essa a feição mais desconcertante e impactante da sociedade burguesa-liberal contemporânea: a voluntária e aparentemente espontânea, a livre aceitação e sujeição, a autoinculpável submissão ao que nela se apresenta como opressivo “necessário”. Esse é o fulcro da famosa dialética do esclarecimento.

Marcuse não atribui essa situação ao mau uso ou ao uso deturpado da liberdade e nem tão somente a um universo repressor decorrente dos meios de comunicação de massa. Para ele, trata-se do jugo opressivo de uma sociedade marcada pelo predomínio de necessidades que se tornaram necessidades dos próprios indivíduos, de sua “natureza humana” e que pré-condicionam — como uma “segunda natureza” — seu comportamento com um conjunto de satisfações repressivas. Nesses termos, avança a principal argumentação em *O homem unidimensional*, com o diagnóstico e a exposição da complexa totalidade de uma “sociedade repressiva”.

Para expor a originalidade de Marcuse, cabe enfatizar que Adorno e Horkheimer já desqualificavam a falsa liberdade na sociedade vigente ao afirmarem que “a liberdade de escolha da ideologia, que reflete sempre a coerção econômica, revela-se em todos os setores como a liberdade de escolher o que é sempre a mesma coisa”.³⁰ Pouco à frente, no segmento “Elementos de anti-semitismo”, assinalaram ainda em referência à competição ideológica:

Quanto mais louco o antagonismo, mais rígidos os blocos. É só quando a total identificação com essas potências monstruosas é impressa nas pessoas concernidas como uma segunda natureza e quando todos os poros da consciência são tapados as massas são levadas ao estado de absoluta apatia [...]. Quando ainda se deixa uma aparência de decisão ao indivíduo, esta já se encontra

²⁸ *Infra*, p. 5.

²⁹ MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e revolta* [1972], 1981, p. 63.

³⁰ ADORNO, Theodor W. e HORKHEIMER, Max, *Dialética do esclarecimento* [1947], 1985, p. 156.

essencialmente predeterminada. A incompatibilidade das ideologias, trombetada pelos políticos dos dois blocos, não passa ela própria de ideologia de uma cega constelação de poder.³¹

Eles atribuem essa situação sobretudo aos efeitos da indústria cultural e da “perda total do pensamento” exemplificada na “mentalidade do ticket”.³² Aqui se revela a importância do complemento marcuseano como avanço em relação à análise da *Dialética do esclarecimento*. Para Marcuse, a própria organização funcional da sociedade repressiva, com suas práticas e costumes de individualização e isolamento não cooperativo, impõe como condição objetiva a consequência pretendida, isto é, o que poderá ser e o que por fim é escolhido pelos indivíduos como uma “necessidade” que sua “liberdade” determina.

O traço distintivo da sociedade industrial avançada é sua capacidade efetiva de sufocar aquelas necessidades que demandam libertação — libertação também daquilo que é tolerável, gratificante e confortável — enquanto sustenta e absolve o poder destrutivo e a função repressiva da sociedade afluente. Aqui, os controles sociais exigem a necessidade irresistível de produção e consumo de supérfluos; a necessidade de trabalho imbecilizante onde isso não é mais necessário; a necessidade de modos de relaxamento que aliviam e prolongam essa imbecilização; a necessidade de manter liberdades enganosas como a livre concorrência com preços administrados, uma imprensa livre que se autocensura, a livre escolha entre marcas idênticas e acessórios inúteis.³³

Em *Contrarrevolução e revolta*, essa questão é diretamente remetida a Marx e sua exposição do “trabalho excedente”, como visto anteriormente. Um trabalho alienante e imbecilizante justificável porque, por determinado tempo, seria necessário à produção da subsistência material e cultural. Onde já não existe motivo para o “trabalho imbecilizante”, a necessidade dele é falsa. Seu verdadeiro conteúdo é repressivo: manter o indivíduo sob o jugo coercitivo da imposição ao trabalho opressor, explorado em seu mais valor, como se fosse necessário à geração e acumulação do valor essencial à reprodução da sociedade burguesa capitalista contemporânea. São necessidades repressivas de que os indivíduos não têm consciência, pois eles se identificam com a existência que lhes é imposta a partir desse todo social:

³¹ *Ibid.*, p. 191.

³² *Ibid.*, p. 194.

³³ MARCUSE, Herbert, *O homem unidimensional* [1964], 2015, p. 46.

as necessidades perfazem um contexto racional com que se obstrui qualquer possível razão crítica de um pensamento negativo. Sob esse jugo, os homens são livres para realizar a satisfação das necessidades. Eis o mecanismo de imunização frente à falsidade, mediante o qual toda oposição é silenciada e reconciliada com a liberdade na sociedade em sua forma presente.

Falar em liberdade requer referir-se a esse contexto social repressivo. É um nexó dinâmico: na toada atual, o destino histórico da totalidade social vigente não será uma sociedade livre, mas sua resiliente reprodução como sociedade repressiva.

Esse é o motivo principal que leva Marcuse a excluir a menção direta à liberdade no próprio título da obra em nossas mãos. Título por si só notável: para começar, refere-se a *ensaio*, mas o sentido aqui não é um gênero de prosa filosófica. Ensaio nesse título significa o que precede uma realização e é necessário para que ela ocorra. É um experimento, um projeto esboçado do que ainda é possibilidade, potência. Um teste experimental a abrir, esclarecer e animar perspectivas realizáveis, a serem repetidas para viabilizarem sua execução na prática efetiva e objetiva.

Liberdade é o que deve resultar desse exercício, do processo de libertação. Esse processo é a mediação para alcançar a liberdade. Não tem a ver com algo ideal, abstrato, disponível de modo imediato e a ser efetivado, mas com a realização de uma prática diária — melhor: de uma *praxis* — concreta. Assim justifica-se a escolha de *libertação*. Marcuse certamente se inspirou em Marx e Engels, que na *Ideologia alemã* esclareceram:

O comunismo não é para nós um estado de coisas que deve ser instaurado, um ideal para o qual a realidade deverá se direcionar. Chamamos de comunismo o movimento real que supera o estado de coisas atual. As condições desse movimento resultam dos pressupostos atualmente existentes.³⁴

A libertação, como processo de reconfiguração geral do estado de coisas vigente, ocupa a posição pertencente ao comunismo na época do *Manifesto comunista*: fantasma, espectro a rondar como assustador prenúncio imanente do seu fim, a sociedade instalada, repressora em todas as suas dimensões e que se toma como normal e eterna.

³⁴ MARX, Karl e ENGELS, Friedrich, *A ideologia alemã* [1845–1846], 2007, p. 38.

IV

Este é um livro sobre política. Política como construção e reprodução de formas de sociedade, como condição social de dominação ou de libertação. A condição para a dominação atual é a organização social sustentada na necessidade do trabalho excedente. É a base social da exploração que, como “princípio de realidade”, penetra o mundo como um todo gerando uma sociedade repressora. O desafio é pensar sobre política pelo prisma de um outro “princípio de realidade”, não baseado em necessidades vinculadas à perpetuação do vigente.

Nos anos sessenta do século passado, Herbert Marcuse escreveu uma tríade de livros de conteúdo político explícito, com forte unidade entre si e com grande repercussão: *O homem unidimensional*, 1964; *Um ensaio sobre a libertação*, 1969 e *Contrarrevolução e revolta*, 1972.

Uma experiência política histórica importante e duradoura, com conseqüências marcantes para a atualidade, caracterizou esse período no que se refere à configuração da política. Foi o desenvolvimento, célere a partir de 1960, da chamada “Nova Esquerda”. Refere-se ao movimento de transição de intervenções sustentadas em apoio à luta de classes praticada sobretudo no contexto estatal como eixo primordial da política, para ações baseadas em protesto ou resistência sustentadas e realizadas de modo plural mas vinculadas a interesses vitais no próprio âmbito social. A primazia das ações, com o operariado como sujeito principal praticamente exclusivo e até então centradas no plano institucional e do Estado, desloca-se no contexto da sociedade como um todo. Volta-se para uma ampliação na percepção do conjunto dos alienados e dominados pelo modo de produção capitalista, para a organização dos seus interesses e a funcionalidade de suas relações.

Oskar Negt resume a questão em *Sessenta e oito. Intelectuais políticos e poder*:

No mais tardar em meados dos anos sessenta (do século anterior) se rompe o universo de ações definidas institucionalmente e orientadas em sua essência a macro organizações de mediação estatal [...]. A palavra “política” se vincula a uma reivindicação emancipatória, orientada à implementação de interesses vitais dos humanos. [...] sua substância se desconecta da fixação estatal para retomar a elaboração da vida na comunidade presente no sentido originário do termo política [...].³⁵

³⁵ NEG, Oskar, *Achtundsechzig. Politische Intellektuelle und die Macht*, 1995, p. 208.

Com a ruptura do nexu primordial da política com a conquista e manutenção do poder, configura-se uma nova forma da ética da responsabilidade, que faculta uma “apreensão moralmente enriquecida”³⁶ do poder e da política.

O que é esquerda doravante já não pode ser um conjunto de intenções desprovidas de conteúdo, mas deve expressar o necessário para encontrar saídas humanas para as crises contemporâneas e ajudar na geração de um estado racional de ordenamento comum [...]. A preocupação com a essência do comum, com esboços e planos para uma economia que substitua o poder onipotente da racionalidade econômico empresarial — essa seria a direção de questionamentos que poderiam ser chamados genuinamente de esquerda.³⁷

Um ensaio sobre a libertação reflete diretamente esse posicionamento, marca do movimento de 1968. Tendo em vista a desigualdade social crescente no capitalismo contemporâneo, a obra tem grande atualidade. Mantém sua força como denúncia, reflexão e proposição de transformação de uma realidade efetiva de dominação não só consentida, mas de sujeição voluntária e ativa no contexto vigente.

Para Marcuse, o movimento foi exitoso: “1968 mudou as coisas. Nossa sociedade já não é a mesma. Há uma dupla tendência: a organização da contrarrevolução e o enfraquecimento interno da integração social”.³⁸ Em decorrência, abriram-se possibilidades de ação: enfrentar a contrarrevolução e aproveitar a debilitada integração social capitalista.

Nesse sentido, o livro ecoa sobretudo duas das insígnias da época dos levantes de maio de 1968:

1. denunciar e combater a “repressão”, donde a centralidade do tema da “sociedade repressiva”;
2. afrontar o “princípio do desempenho burguês”, característico da continuidade do mundo em sua forma presente, propugnando por uma revolução “cultural”.

Aos rebeldes, as duas questões apareciam como relacionadas: a continuidade do universo social repressivo se vinculava fortemente à eficiência laboral alienante.

³⁶ *Ibid.*, p. 194.

³⁷ *Ibid.*, p. 369.

³⁸ MARCUSE, Herbert, “The University and Radical Social Change” [1976], in *Transvaluation of Values and Radical Social Change. Five Lectures, 1966–1976*, 2017, p. 47.

Por outro lado, a libertação na “sociedade repressora”, como Marcuse denomina a forma social vigente,³⁹ instala-se a partir da realização de um “princípio de realidade” qualitativamente novo, para além daquele em vigor. Aqui se encontra uma diferença com *Eros e civilização*, onde Marcuse se posicionava pelo “princípio do prazer” ou da fruição, para além do “princípio de realidade”. Como Marx,⁴⁰ Marcuse considerava ser impossível evitar completamente a realidade do trabalho penoso e não prazeroso para o “homem socializado”. Nessa medida, no novo “princípio de realidade”, a emancipação não seria vinculada à ausência da labuta, mas à recusa do controle cego do capital sobre ela. A liberdade seria a regulação racional com controle comum, mediante esforço mínimo e respeito à natureza humana.

Nesse sentido vale lembrar que

O combate ao *continuum* exige a ruptura com a forma tradicional da política. As lógicas da revolta e da revolução são distintas; a luta pelo poder não consegue liberar as forças de libertação no capitalismo tardio; a grande transformação já não é pensável como assalto ao palácio de inverno — a luta pelo poder reduz libertação a um problema técnico, plano em que os dominantes sempre serão superiores. Como Marcuse deixou claro, trata-se da construção de um novo princípio de realidade, em que a técnica deixe de ser fim em si mesmo para se tornar meio para os homens. A oposição romântica à técnica já não tem lugar no mundo além do princípio de realidade vigente.⁴¹

O princípio de realidade vigente já não é necessário, mas permanece como resto de um modo de produção imposto, como necessidade. Marcuse aqui se identifica com Adorno: a fome já não seria uma carência decorrente do alto incremento populacional, pois o mundo produz o suficiente para alimentar toda a sua população. Se mesmo assim a fome existe, essa miséria é socialmente reproduzida no plano dos nexos societários necessários, como “falsas” necessidades, para a perpetuação da ordem vigente conforme os interesses dos detentores da acumulação capitalista.

A fome perdura em continentes inteiros embora pudesse ser abolida no que dependesse das condições técnicas para tanto, justamente

³⁹ *Infra*, p. 78.

⁴⁰ MARX, Karl, *O capital*, Livro III [1894], 2017, p. 883.

⁴¹ CLAUSSEN, Detlev (org.), *Spuren der Befreiung*, 1981, p. 40.

por isso ninguém consegue ser realmente feliz com a prosperidade. [...] a humanidade não se permite uma satisfação visivelmente paga às custas da miséria da maioria.⁴²

É preciso mudar a forma de sociedade em que a fome persiste. Assim como a fome já não precisaria existir, também o princípio do desempenho opressor do trabalho excedente gerador de mais valor e da acumulação resultante, outrora explicado no contexto de uma produção necessária à humanidade, já não se justifica para o incremento necessário da produção de riquezas a beneficiarem a humanidade. Quando apareceu *Eros e civilização*, a crítica ao princípio do desempenho ainda significava a redução da produção industrial de bens de consumo e, portanto, exigia uma educação cultural anticonsumista. Se bem sucedida, ela levaria à substituição do princípio de realidade pelo princípio do prazer. Mas, a partir dos anos setenta do século passado, a jornada de trabalho pôde ser reduzida drasticamente, sem perdas no resultado da produção. Hoje há a necessidade de uma jornada muito reduzida.

Marcuse mudou o foco: concentra-se na geração da “necessidade” da eficiência produtiva como elemento da “natureza humana” reprodutora do sistema de acumulação do valor. A existência da eficiência e de suas “recompensas” seria uma “necessidade” com sua “satisfação”. Se vincula à ideologia do mérito próprio individualizado, que favorece a perpetuação das forças da sociedade repressiva existente, pela difusão de um espírito de concorrência desagregador, individualista, privado e antissolidário, obstruindo qualquer dinâmica de transformação, necessariamente coletiva e pública. Nessa medida, impõe-se a crítica e o movimento de transição da necessidade “falsa” para uma necessidade “verdadeira”. Para ocorrer efetivamente, a própria transformação deve ser uma “necessidade” verdadeira, para cuja identificação é imprescindível uma “nova sensibilidade”, com a qual nos ocuparemos mais adiante.

A distinção entre “falsas” e “verdadeiras” necessidades e a sua dinâmica foi desenvolvida n’*O homem unidimensional* e, como vimos, posteriormente foi renomeada como diferença entre necessidades vitais “supérfluas” e necessidades vitais “básicas” em *Um ensaio sobre a libertação e Contrarrevolução e revolta*.

⁴² ADORNO, Theodor W., “O que significa elaborar o passado” [1959], in *Educação e emancipação*, 1995, p. 40.

“Falsas” são aquelas, como a perpetuação do trabalho excedente, a competitividade, o desempenho individual, que são impostas ao indivíduo por determinados interesses de dominação social. A gratificação de sua satisfação serve para impedir o surgimento da aptidão ao reconhecimento dessas necessidades falsas. Elas portam função e conteúdo impostos a indivíduos desprovidos de controle sobre eles e servem apenas aos interesses repressivos do sistema impositivo e não aos interesses próprios individuais.

O fato de que a ampla maioria da população aceite e seja levada a aceitar essa sociedade não a torna menos irracional e menos irrepreensível. A distinção entre verdadeira e falsa consciência, interesses reais e imediatos é ainda significativa. Mas essa própria distinção deve ser validada. Os homens devem chegar a vê-la e a encontrar o caminho da falsa consciência para a verdadeira, de seu interesse imediato para o interesse real. Eles só podem fazer isso se sentirem a necessidade de mudar seu modo de vida, de negar o positivo, de recusar. É precisamente essa necessidade que a sociedade estabelecida administra para reprimir, na proporção exata em que ela é capaz de “distribuir os bens” em um escala cada vez maior e usar a conquista científica da natureza para a conquista científica do homem.⁴³

A consciência da distinção entre “falsas” e “verdadeiras” necessidades — para a qual é decisiva a nova sensibilidade — constitui o fulcro central de *Um ensaio sobre a libertação*. Aqui as necessidades “falsas” ou vitais supérfluas e as necessidades “verdadeiras” ou vitais básicas estão em pauta enquanto dois “princípios de realidade”, duas formas de sociedade em confronto. Não apenas a disputa política trilha outros caminhos e organiza-se de maneiras diversas, mas conforme outras palavras de ordem expressando necessidades, aspirações e valores diferentes.

[...] a política não é um fim em si mesmo, se não passa por uma crítica do vivido e da opressão cotidiana. A revolta contra a multiplicidade de opressões — reclamada como “facistização da vida cotidiana” pelos jovens — não é mais nem menos do que a crítica global da civilização industrial [...] a mais violenta crítica jamais elaborada de uma vida que se limita à sobrevivência.⁴⁴

A rigor, a disputa é a construção de um mundo qualitativamente distinto a partir de outro, apoiada nele e não exterior a ele. Ou seja, doravante a política ocorre no embate efetivo entre o mundo

⁴³ MARCUSE, Herbert, *O homem unidimensional* [1964], 2015, p. 34.

⁴⁴ PALMIER, Jean-Michel, *Marcuse et la nouvelle gauche*, 1973, p. 577.

existente, estabelecido e perpetuado e o processo de transformação desse mundo. Em outros termos, pode-se dizer que, nesse sentido, política é transformação, como construção da sociedade e do mundo humano.

Para Marcuse, no plano dessa política, existe a possibilidade de um encontro, uma identidade de sujeito e objeto, entre razão subjetiva e razão objetiva. Isto é: entre a racionalidade na coordenação dos meios para a realização de certos fins e a própria determinação objetiva desses fins. Assim a racionalidade calculista dos meios disponíveis e mobilizáveis para a construção social, a política conforme Max Weber por exemplo, pode vincular-se ao fim racional da construção de uma sociedade racional, harmônica, igualitária e fraterna. É assim que, para Marx, a prática se resolve socialmente como *praxis*, conforme a famosa 8ª tese sobre Feuerbach: “Toda vida social é essencialmente prática. Todos os mistérios, que induzem ao misticismo, encontram sua solução racional na *praxis* humana e no compreender dessa *praxis*”.⁴⁵ A *praxis* humana é objetiva e também subjetiva.

Assim configura-se um projeto que forma uma verdadeira revolução da sociedade em seu ordenamento. Isso ocorre a partir da sua reorganização produtiva e reprodutiva, orientada pela crítica ao princípio do desempenho ou da maximização produtivista capitalista, bem como por uma *praxis* alternativa, regida por uma outra cultura, não individualista, de uso tecnológico e racional nas relações produtivas, harmônica no contexto interpessoal e no nexa com a natureza. Sustentado em Marx, Marcuse propõe uma “sociopolítica” de que as “políticas públicas” são uma expressão e que interferem na estrutura e na ordem da sociedade. A “sociopolítica” é o que define uma forma de socialização, isto é, de individualização na sociedade e de formas de sociedade em consonância com essa individualização. É uma “forma de sociedade em sua estrutura de poder”⁴⁶; poder este gerado em uma determinada organização social, seus meios e seus fins. Assim, por exemplo, a organização da sociedade capitalista como um todo, com seu modo de vida, suas demandas, seus valores e sua ordem, tem a ver com a obstrução de sua transformação, ou seja, com a conservação do seu modo vigente de produção e da expropriação da maioria social que isso implica. Marcuse explicita essa mudança no todo social.

⁴⁵ MARX, Karl, “Teses contra Feuerbach” [1845], in *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, 1974, p. 58.

⁴⁶ MAAR, Wolfgang Leo, “Sociopolitics: Marx and Marcuse”, *Constelaciones: revista de teoría crítica*, 2016–2017, p. 182.

A criação de uma adequada mais valia necessita não só da intensificação do trabalho mas também de investimentos ampliados em serviços supérfluos e lucrativos [...] ao mesmo tempo em que se negligenciam e até reduzem os serviços públicos não lucrativos (transportes, educação, previdência social) [...]. O consumo competitivo deve ser constantemente aumentado — o que significa que o alto padrão de vida perpetua uma existência em formas cada vez mais insensatas e desumanizantes, enquanto os pobres continuam pobres e o número de vítimas da prosperidade aumenta.⁴⁷

Hoje justamente o potencial dessa “nova” política, aparente nas “políticas sociais”, a mediação para a satisfação das verdadeiras necessidades dispostas pelos sujeitos sociais coletivos e não lhes impostas enquanto individualizados, fundamenta a retomada atual da obra de Marcuse. Pelas políticas sociais públicas, é possível gerar condições que conduzam à transformação social ao interferirem no todo social inviabilizando a hegemonia que garante a sociedade vigente.

No plano delineado das políticas públicas, o livro sustenta a apreensão da política como construção coletiva de um mundo solidário, fraterno e em harmonia com seu ambiente. Porém “solidária” num sentido próprio, de autodeterminação e não conforme o padrão imposto pela ordem capitalista, pois também o fascismo é “solidário”⁴⁸ ao mesmo tempo em que é opressor. Aqui cabe mencionar a questão da chamada “contracultura”, a transformação de necessidades culturais não materiais. Nessa referência, está em pauta uma “outra” cultura/civilização, sem a imposição repressiva do princípio do desempenho, o que resultaria de uma “revolução cultural”, uma mudança de valores. Trata-se de um projeto político de transformação da sociedade, afastando-a da opressão e da falta de liberdade e igualdade, inclusive no que se refere à natureza humana. Nesse âmbito pode se desenvolver a consciência da libertação necessária na sociedade vigente.

V

Este é um livro sobre a sociedade e sua configuração. Sobre a sociedade vigente, construída de forma a manter a acumulação e a expropriação capitalistas e a estrutura de classes correspondente. Um livro sobre a irracionalidade da totalidade da sociedade, com hábitos que mantêm

⁴⁷ MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e revolta* [1972], 1981, p. 29.

⁴⁸ *Infra*, pp. 77–78.

a produção com seu acúmulo de supérfluos e ausência de satisfação de necessidades vitais básicas, verdadeiras; com ausência de políticas públicas de educação, saúde habitação.⁴⁹ A individualização e competitividade nessa forma social gera os impulsos à sua reprodução continuada baseada na própria natureza humana. Por fim, o livro é sobre a potencial transformação ou revolução dessa forma de sociedade.

A construção de uma nova sociedade, com um novo princípio de realidade, com novas relações humanas, solidárias e cooperativas tanto com a própria natureza humana quanto com a natureza exterior, precisa de uma nova racionalidade para não ser irracional e uma nova sensibilidade para não ser coisificada.

O primeiro capítulo do livro refere-se à “natureza humana”, social e histórica. Não há democracia sem democratas, sem homens livres para determinar os fins de sua sociedade, homens “emancipados”.⁵⁰ Mas essa liberdade é limitada subjetivamente. Os homens podem ser emancipados, mas não no sentido de estarem prontos e preparados; precisam mudar junto com a sociedade. “A felicidade é uma condição objetiva que exige mais do que sentimentos subjetivos [...] a validade desta noção depende da solidariedade real da espécie ‘homem’ [...]”.⁵¹

A qualitativa diferença entre uma sociedade livre e a sociedade vigente “afeta todas as necessidades e satisfações para além do nível animal, ou seja, todas aquelas que são essenciais à espécie *humana* [...] são permeadas pelas exigências do lucro e da exploração”.⁵² Isso ocorre pelo desenvolvimento técnico-científico na produção material valorativa, que conduz a uma adaptação orgânica em relação a esse estado de coisas.

Uma nova sociedade exige uma nova natureza humana. Mas uma transformação social efetiva demanda uma consciência em relação a essa questão. E também uma “nova sensibilidade” apta a reconstruir ciência e tecnologia mediante a criatividade da imaginação, de modo a intervir no plano dessa adaptação orgânica — como natureza humana — e orientá-la conforme as necessidades verdadeiramente humanas. Haveria um novo nexos entre entendimento e sensibilidade. Uma nova sensibilidade como forma social, como forma de sociedade.

⁴⁹ MARCUSE, Herbert, *Contra-revolução e revolta* [1972], 1981, p. 29.

⁵⁰ ADORNO, Theodor W., “Educação — para quê?” [1967], in *Educação e emancipação*, 1995, p. 142.

⁵¹ *Infra*, p. 18.

⁵² *Infra*, p. 20.

“A nova sensibilidade se tornou um fator político”.⁵³ Assim inicia o segundo capítulo de *Um ensaio sobre a libertação*. Cabe acrescentar esse componente, essa dimensão ao processo revolucionário.

[...] a nova sensibilidade [...] se tornou *praxis*: ela emerge no combate à violência e à exploração, onde quer que tal combate seja empreendido em direção a modos e formas essencialmente novos de vida: a negação do *Establishment* como um todo, de sua moralidade, de sua cultura; a afirmação do direito de construir uma sociedade na qual a abolição da pobreza e da labuta deságua num universo no qual o sensual, o lúdico, a tranquilidade e o belo se tornam formas de existência e, assim, a *Forma* da sociedade em si mesma.⁵⁴

A libertação é um processo que se apoia nessas disposições como condições em que os sujeitos podem adquirir autonomia em relação às imposições das determinações da continuidade social. Libertar-se de uma moral individualista do desempenho e de uma cultura da competição voltada à lucratividade, que são impostas e em relação às quais não há liberdade. A primeira liberdade é uma negação que se exerce em relação a essas imposições. Não se trata de libertar da imposição da economia apenas a racionalidade, a produtividade, mas também as aptidões sensíveis, a receptividade humana, a natureza humana que a razão instrumental cunhou. A “revolução deve ser ao mesmo tempo uma revolução na percepção”.⁵⁵

A libertação é condicionada não somente pela revolução das relações de produção e pelo desenvolvimento das forças produtivas, mas também por mudanças no plano da subjetividade, da natureza humana, tais como a necessidade do trabalho excedente repressivo gerador de mais valia. Assim haveria a libertação social da dominação incontrolável do aparato produtivo disciplinador, individualista, de vigilância.

A persistência dessa subjetividade produtivista obstrui o espaço para o outro e, desse modo, interdita a vida em sociedade. Ela impede que formas de cooperação e solidariedade possam ser emancipadoras, pois não há controle sobre as mesmas.

[...] a transformação da sociedade é concebível apenas como o modo com que homens livres (ou, mais precisamente, homens no ato de libertarem a si mesmos) dão forma a suas vidas em solidariedade e constroem um ambiente em que a luta pela existência perde

⁵³ *Infra*, p. 27.

⁵⁴ *Infra*, p. 28.

⁵⁵ *Infra*, p. 37.

seus atributos hediondos e agressivos. A Forma da liberdade não é mera autodeterminação ou autorrealização mas antes a determinação e a realização de metas que melhorem, protejam e unam a vida na Terra. E essa autonomia encontraria expressão não apenas no modo de produção e nas relações produtivas, mas também nas relações individuais entre os homens [...].⁵⁶

A mudança exige uma união entre nova sensibilidade e nova racionalidade, para resultar em uma (re)educação no plano da economia política. Por essa via de crítica à separação entre os agentes e os pacientes, poder-se-ia construir uma sociedade não cindida entre os que são sujeitos intelectuais, que decidem e se apropriam do excedente, de um lado, e os que sentem e realizam o trabalho material. Esse é o “estado estético de Schiller”.⁵⁷ No século vinte, o grande defensor dessa utopia estética foi Marcuse.

Schiller é uma referência para Marcuse quando sustenta que a sensibilidade dos sentidos não é passiva ou meramente receptiva. Os sentidos possuem um papel ativo na constituição da experiência, vinculando a vida sensitiva à vida social. Isso ocorre com o impulso estético em direção ao jogo da imaginação. *A educação estética do homem* de Schiller se orienta nessa direção, como revela a *Carta XXVII*:

Se já a necessidade constringe o homem à sociedade e a razão implanta nele princípios sociais, é somente a beleza que pode dar-lhe um caráter social. Somente o gosto permite harmonia na sociedade, pois institui harmonia no indivíduo [...]. No Estado estético, todos — mesmo o que é instrumento servil — são cidadãos livres que tem os mesmos direitos o mais nobre [...] no reino da aparência estética realiza-se o Ideal da igualdade [...].⁵⁸

Mesmo aquele reduzido a instrumento servil de trabalho é cidadão com plenos direitos. Este é o cerne do projeto político-filosófico de *Um ensaio sobre a libertação*: a libertação para conferir liberdade, para revolucionar a sociedade para além do presente de não-liberdade e para que se reproduza sem dominação e repressão. Dar “liberdade através da liberdade é a lei fundamental desse reino (da aparência estética)”.⁵⁹

É importante destacar que a experiência estética da liberdade não se limita à realização interior, mas deve adquirir existência política como

⁵⁶ *Infra*, pp. 43–44.

⁵⁷ RANCIÈRE, Jacques, *A partilha do sensível. Estética e política* [2000], 2009, p. 66

⁵⁸ SCHILLER, Friedrich, *A educação estética do homem: numa série de cartas* [1794], 2011, p. 135.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 134.

uma situação social objetiva em que se realizariam liberdade e igualdade como finalidade humana universal. Vale indagar: quais as condições de possibilidade de uma sociedade com essa vida harmoniosa?

Haveria alguma coisa na dimensão estética que possuíse uma afinidade essencial com a liberdade não só em sua forma cultural sublimada (artística), mas também em sua forma política dessublimada, existencial, de modo que a estética pudesse se tornar em uma *gesellschaftliche Produktivkraft*: um fator na técnica de produção, um horizonte sob o qual as necessidades materiais e intelectuais se desenvolveriam?⁶⁰

A reprodução social é discutida sempre em sua vinculação à nova sensibilidade.

Embora os sentidos sejam moldados e formados pela sociedade, constituem a nossa experiência primária do mundo e fornecem o material tanto à razão quanto à imaginação. Hoje em dia são contidos e truncados socialmente, de modo que apenas uma emancipação dos sentidos e uma nova sensibilidade podem gerar uma mudança social libertadora.⁶¹

Marcuse assume esse significado de sensibilidade de Marx, como exposto em suas *Teses sobre Feuerbach*, que são dirigidas explicitamente à diferenciação em relação à visão do materialismo antropológico de Feuerbach.

Na *Tese 1*, Marx explica:

A falha capital de todo materialismo até agora (inclusive o de Feuerbach) é captar o objeto, a efetividade, a sensibilidade apenas sob a forma de *objeto* ou de *intuição*, e não como *atividade humana sensível, praxis*; só de um ponto de vista subjetivo. Daí, em oposição ao materialismo, o lado ativo ser desenvolvido, de um modo abstrato, pelo idealismo, que naturalmente não conhece a atividade efetiva e sensível como tal.⁶²

Na *Tese 5*, Marx retorna ao tema: “Feuerbach [...] não capta a sensibilidade como atividade prática, humana e sensível”.⁶³

⁶⁰ *Infra*, p. 29.

⁶¹ KELLNER, Douglas, “Marcuse and the Quest for Radical Subjectivity”, in ABROMEIT, John e COBB, W. Mark (org.), *Herbert Marcuse. A Critical Reader*, 2004, p. 90.

⁶² Marx, Karl, “Teses contra Feuerbach” [1845], in *Manuscritos econômico-filosóficos e outros textos escolhidos*, 1974, p. 57.

⁶³ *Ibid.*, p. 58.

Na *Tese 9*, remete ao conteúdo social envolvido na questão: “O extremo a que chega o materialismo intuitivo, a saber, o materialismo que não compreende a sensibilidade como uma atividade prática, é a intuição dos indivíduos únicos e a sociedade civil”.⁶⁴ Na *Tese 10*, arremata com a distinção entre os dois sentidos da sensibilidade, a sensibilidade da sociedade burguesa vigente, com o seu individualismo na sociedade civil, e a “nova” sensibilidade: “O ponto de vista do materialismo antigo é a sociedade civil (e os indivíduos únicos), o do materialismo moderno, a sociedade humana ou a humanidade social”.⁶⁵ De um lado, a sociedade civil burguesa e seus “indivíduos únicos”; de outro, a “sociedade humana” no sentido de condição humana social, objetiva, para se opor ao indivíduo único.

Sensibilidade — Marcuse usa *sensibility* ou *sensitivity* e *Sensibilität* ou *Sinnlichkeit* — possui um duplo significado. De um lado, cabe aos homens e às mulheres fazerem a *experiência* de sua natureza humana mediante a sensibilidade, ativando a percepção pelos sentidos. De outro lado — o destaque para Marcuse — há o significado de sensibilidade não conforme a sua raiz *sensibilitas*, mas pela raiz *sensualitas*.⁶⁶ Por essa via, sujeitos humanos possuem a “necessidade” de seres humanos. Ou seja: os humanos se tornam necessidades vitais básicas para os humanos, um significado político muito claro na medida em que o capitalismo exerce controles sociais justamente para promover o individualismo e desativar essa sensibilidade. A “nova” sensibilidade já contém os elementos distintivos da solidariedade e da fraternidade, da cooperação e do comum para além dos vigentes. A vida social livre é uma necessidade vital básica.

“A natureza humana só pode ser formada e realizada, se completar e florescer na coexistência das pessoas [...]. Na ‘nova sensibilidade’ já se encontra presente a ‘nova solidariedade’”.⁶⁷ O conceito da nova sensibilidade implica mais: uma “convivência cultural” entre natureza e humanidade. “A sociedade socialista terá entre suas bandeiras não só liberdade, igualdade e justiça, mas também felicidade, fraternidade e paz”.⁶⁸

⁶⁴ *Ibid.*

⁶⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶⁶ THÜRNU, Donatus, “Sinnlichkeit”, in *Enzyklopädie Philosophie*, 2010, p. 2471.

⁶⁷ SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich, “Die ‘menschliche Natur’. Zum Naturbegriff bei Herbert Marcuse”, in SCHMIED-KOWARZIK, Wolfdietrich e FLEGO, Gvozden (org.), *Herbert Marcuse. Eros und Emanzipation*, 1989, p. 271.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 270.

Além disso, porque se trata da emancipação humana,

[...] cabe na formação da “nova solidariedade” um papel fundamental à relação entre homens e mulheres. [...] em primeiro lugar, é uma relação entre natureza e humanidade [...] só em comunhão homens e mulheres formam a nova geração [...]. Em segundo lugar, a divisão do trabalho pela exploração cultural do papel feminino no parto e na educação conduziu à mais antiga e profunda exploração da natureza humana pela dominação masculina da sociedade. A luta pela supressão dessa dominação leva em terceiro lugar, como afirma Marcuse, também à emancipação da sensibilidade feminina: a inteligência com sensibilidade que a dominação masculina opressora e agressiva cuidou de reprimir.⁶⁹

Assim os sujeitos da libertação, da emancipação humana, são todas as pessoas que são alvo de discriminação, opressão, exploração, barbárie.

[...] a consciência delas e seus objetivos as fazem representantes de um interesse comum dos oprimidos que é bastante real. Sendo contra o domínio de classes e dos interesses nacionais que suprimem esse interesse comum, a revolta contra as velhas sociedades é verdadeiramente internacional: o surgimento de uma nova e espontânea solidariedade. Essa luta é bastante diferente do ideal humanista e da *humanitas*; ela é luta pela vida — vida não como senhores e escravos, mas como homens e mulheres.⁷⁰

⁶⁹ *Ibid.*, p. 272.

⁷⁰ *Infra*, p. 49.