

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**

**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

**TESE DE DOUTORADO**

**O DEBATE TEÓRICO SOBRE A VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA  
NOS ANOS 60 :  
“RAÍZES E POLARIZAÇÕES”**

**MARIA RIBEIRO DO VALLE**

Trabalho realizado sob orientação da Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrícia Piozzi  
apoio FAPESP

**Campinas  
2002**

**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS**

**FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

**TESE DE DOUTORADO**

**O debate teórico sobre a violência revolucionária nos anos 60 :**

**“Raízes e Polarizações”**

**MARIA RIBEIRO DO VALLE**

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Patrizia Piozzi

Este exemplar corresponde à redação final da tese defendida por Maria Ribeiro do Valle e aprovada pela Comissão Julgadora

Campinas, 28/ 02/2002

---

Profa. Dr<sup>a</sup>. Patrizia Piozzi

Comissão Julgadora:

---

Prof. Dr. Cláudio Novaes Pinto Coelho

---

Prof. Dr. Pedro Goergen

---

Prof. Dr. Reginaldo Carmello Corrêa de Moraes

---

Prof. Dr. Roberto Romano da Silva

**2002**

**Catálogo na Publicação elaborada pela biblioteca  
da Faculdade de Educação/ UNI CAMP**

Bibliotecário: Gildenir Carolino Santos - CRB-8ª / 5447

Valle, Maria Ribeiro do.

V242d      O debate teórico sobre a violência revolucionária nos anos 60 : “Raízes e  
polarizações” / Maria Ribeiro do Valle. – Campinas, SP: [s.n.], 2002.

Orientador : Patrizia Piozzi.

Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Faculdade de  
Educação.

1. Violência. 2. Revolução. 3. Razão. 4. Socialismo. 5. Liberalismo.  
1. Piozzi, Patrizia. II. Universidade Estadual de Campinas. Faculdade de  
Educação. III. Título.

**RESUMO:** Nosso trabalho está centrado no debate sobre a violência “revolucionária” travado por expoentes significativos da intelectualidade – Herbert Marcuse e Hannah Arendt – que vivenciam e pensam os anos 60. A retomada, então, das utopias anticapitalistas do século XIX – particularmente a marxista – por intelectuais e filósofos que acreditam vislumbrar uma conjuntura revolucionária, como é o caso de Marcuse, provoca a reação daqueles contrários à utilização da violência para a transformação da sociedade, dentre os quais privilegiamos a argumentação de Arendt. Acompanhamos esta polêmica “até às suas raízes”, verificando que, enquanto Marcuse filia-se à tradição hegeliano-marxista, Hannah Arendt recupera parte significativa do pensamento liberal conservador que, na esteira dos gregos, exclui da política aqueles que pertencem ao reino da necessidade. O reconhecimento explícito de Tocqueville como um guia intelectual, por Arendt, comprova-se na condenação da entrada das massas populares na Revolução Francesa, acusadas de levar a violência para a política e de solapar os fundamentos da liberdade, assim como no enaltecimento da experiência americana por ter conseguido impedir que a “pobreza” penetrasse na esfera pública. O mito da liberdade na América é reiterado por Arendt na conjuntura dos anos 60, desconsiderando não apenas a reinvenção das formas de segregação racial e social internas dos EUA, mas também a sua política imperialista e de extermínio fora das fronteiras nacionais. Em contrapartida, Marcuse, diante do mesmo contexto histórico, aponta para a urgência do combate ao imperialismo norte-americano – bandeira de luta carregada pelos movimentos de protesto neste período – argumentando que a violência é inerente ao sistema político-econômico e não resultado da participação do povo na política.

**ABSTRACT:** Our work is centered on the debate on the revolutionary violence assumed by significant exponents of the intellectuality – Herbert Marcuse and Hannah Arendt – who lived and thought deeply the 60’s. The retaken, then, of the anticapitalist utopias of XIX century – particularly the Marxist – by intellectuals and philosophers who believe to glimpse a revolutionary conjuncture, as Marcuse, provokes the reaction of those contrary to the use of violence for the transformation of the society, amongst which we privilege the argument of Arendt. We follow this controversy to its roots, verifying that while Marcuse puts himself in the Hegelian Marxist tradition, Hannah Arendt recover significant part of the liberal conservative thought which, as in the Greek tradition, excludes from the politics those who belong to the kingdom of the necessity. The explicit recognition of Tocqueville as an intellectual guide by Arendt is proved by the condemnation of popular masses’ entrance in the French Revolution, accused of taking the violence for the politics and destroying the fundamentals of freedom, as well as by the commendation of the American experience for having obtained to hinder that poverty penetrated in the public sphere. Arendt reiterates the myth of the freedom in America in the conjuncture of the 60’s, disregarding not only the reinvention of the forms of racial and social segregation interns of U.S.A., but also its imperialist and exterminate politics off borders. On the other hand, Marcuse, ahead of the same historical context, points with respect to the urgency of the combat to the North American imperialism – flag carried by the movements of protest in that period – arguing that the violence is inherent to the political and economical system and not a result of people’s participation in politics.



**Ao meu filho Marcelo**



## AGRADECIMENTOS

À Patrícia Piozzi pela extrema seriedade intelectual e pelo zelo terno e constante, principalmente, nas horas mais difíceis deste trabalho, momentos em que parece que o mais tranqüilo é deixar as “agruras” das atividades acadêmicas para trás. Durante estes últimos sete anos, Patrícia tem acompanhado, de perto, meu trabalho, resistindo às ferrenhas iniciativas políticas de “pasteurização” da pesquisa universitária. À você, Patrícia, com toda a admiração.

Aos professores Roberto Romano e Reginaldo Côrrea pelas sugestões significativas e instigantes para o desenvolvimento da pesquisa, no exame de qualificação.

Ao Cláudio que foi quem primeiro me mostrou os caminhos da pesquisa científica, ainda na graduação, e até hoje é uma das mais fortes referências que tenho para a obstinação na vida intelectual. Receba o meu carinho e amizade.

À Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo – FAPESP – pelo financiamento da pesquisa durante os quatro anos do doutorado. E à Faculdade de Educação da UNICAMP.

Aos amigos do “lado esquerdo do peito”: Geni, Rosa, Cristina, Lauro, Jôse, Carlos, Helena, Ivani, Marcela, Lik, Alaíde, Pe. José Augusto, Henrique, Maurício, João Furtado, Manduca e Silmara. Com vocês é possível acreditar que, como aprendi com meu pai, “o coração não conhece datas”, estando sempre pronto para o aconchego.

À imagem gostosa deixada por meu pai que continua a em balar o meu sonho de fazer do aprendizado um exercício cotidiano do eterno (re)descobrir.

À minha mãe que sempre fica na torcida: com ternura e gratidão.

À Nena e ao Marinho, sem os quais eu não teria qualquer condição de levar este trabalho a cabo. O plantão permanente e o amor “exagerado” ao Marcelo, foram fundamentais para que eu pudesse, de uma forma bastante tranqüila, dividir com eles a minha “tarefa” de mãe.

À Sirlene e à Lia que, com toda a paciência e afeto, também cuidaram do Marcelo.

Aos meus irmãos: Paulo, por sua presença paterna; Eduardo, por ser sempre o “confidente”; Emmanuel por sua permanente proteção; João de Almeida, por me ensinar que “se algo ainda não deu certo é porque não chegou ao fim”. Às minhas irmãs -mães: Nena, Bella e Rita. Cada uma a seu modo, me desperta para o lado mais afetivo da vida. À minha sobrinha-irmã Marina, com um abraço muito caprichado. À Elisa pelo amor que, juntas, temos conquistado. Aos meus cunhados e aos meus dezessete sobrinhos que completam esta deliciosa e “grande família”.

Finalmente e, de maneira toda especial, ao Rogério, que “me acalma e acolhe a alma”. Amo você.





## ÍNDICE

INTRODUÇÃO.....	1
O debate .....	3
Identificação do problema de investigação e da perspectiva de análise .....	6
O objeto e os objetivos .....	12
Os capítulos .....	13
Capítulo I: <b>RAÍZES</b> .....	7..... 1
1. A tradição hegeliano-marxista e a violência revolucionária .....	19
A análise de Hegel sobre a emergência da questão social e seus desdobramentos a partir da Filosofia da História .....	19
Marx e a defesa da revolução .....	31...
2. Tocqueville: a crítica à Revolução Francesa e a defesa da democracia na América .....	54
Capítulo II: <b>POLARIZAÇÕES</b> .....	79.
1. Hebert Marcuse: A transformação social – em nome da tradição hegeliano -marxista .....	81
2. Hebert Marcuse: A defesa da violência revolucionária nos 60 .....	113
As argumentações teóricas e posicionamento político de Marcuse frente aos movimentos de protestos .....	114
3. Hannah Arendt: A recusa da leitura hegeliano-marxista sobre as grandes revoluções ...	136
4. Hannah Arendt: Em nome da lei – o repúdio à violência revolucionária nos anos 60 ...	149
A desobediência civil e a desobediência criminosa .....	149
As críticas de Arendt aos “novos apologistas da violência” e às “doutrinas ultrapassadas do século XIX” .....	62.... 1
A Leitura de Arendt sobre o Movimento Estudantil a partir da oposição entre poder e violência .....	172.....
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	187
<b>BIBLIOGRAFIA</b> .....	201

# **INTRODUÇÃO**



## O DEBATE

O ano de 68, em vários países, irrompe como um “acontecimento”<sup>1</sup> explosivo. O norte é a revolução. Há a conjunção entre as teses e as práticas revolucionárias. A morte do Che em 67, apesar dos “revezes” da guerrilha latino-americana, faz ressurgir, com intensidade, o interesse por suas análises sobre as estratégias da revolução na América Latina<sup>2</sup>. O “foco guerrilheiro” - a “luta armada” -, diante da ascensão da ditadura, irrompe como alternativa à “via pacífica” e à legalidade constitucional propagadas pelos partidos comunistas. As palavras de ordem de Che: “criar um, dois, três, muitos Vietnãs”, estão presentes nas manifestações estudantis. A guerra do Vietnã inspira a possibilidade da mudança na correlação de forças a partir da participação do povo no embate com a maior potência mundial, numa “guerra justa” contra o imperialismo norte-americano - cuja intervenção, no sudeste asiático, atinge seu ponto máximo em 68.

Por outro lado, a “revolução cultural”<sup>3</sup>, iniciada na segunda metade dos anos 60, embora já perdesse o fôlego em 68, continua sendo acalentada pelos estudantes na China.

---

<sup>1</sup> As interpretações sobre os acontecimentos de 68 refletem, por sua pluralidade e diversidade, a própria gama de inquietações presentes no momento em que se desenrolam. Ferry e Renaut elaboram uma análise das diversas interpretações sobre o “maio francês”. Cf. FERRY, Luc e RENAUT, Alain, *Pensamento 68*. São Paulo, Ensaio, 1988. MATOS, ao abordar a rebelião estudantil na França faz referências a importantes abordagens e influências de intelectuais antiautoritários no ME francês. Cf. MATOS, Olgária C. F. Matos. *Paris 1968 - As barricadas do Desejo*. São Paulo, brasiliense, coleção “Tudo é história”, 1981. No Brasil merecem destaque as interpretações de Cardoso que analisa 68 como um acontecimento. Ver CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. “Os acontecimentos de 1968 - notas para uma interpretação”. In: LOSCHIAVO DOS SANTOS, Maria Cecília (org.). *Maria Antônia uma rua na contramão*. São Paulo, Nobel, 1988, pp. 229-239; CARDOSO, “A dimensão Trágica de 68”. In: *Teoria e Debate*; Rev. trimestral do Partido dos Trabalhadores, n.22: 59-64, São Paulo: 3 trimestre de 1993 e também vários artigos de CARDOSO, *Para uma Crítica do Presente*. São Paulo: editora 34, 2001. Os estudos de Coelho são também importantes referências para a análise deste período no Brasil. Cf. COELHO, Cláudio Novaes Pinto. *Os Movimentos Libertários em Questão: A Política e a Cultura nas Memórias de Fernando Gabeira*. Petrópolis: Vozes, 1987. E COELHO, “A Transformação Social em Questão: as práticas sociais alternativas durante o regime militar. São Paulo, USP, tese de doutorado, 1990, mimeo.

<sup>2</sup> Cf. AARÃO REIS FILHO, Daniel e MORAES, Pedro de. *1968 - A Paixão de uma Utopia*. Rio de Janeiro, Espaço e Tempo, 1988, pp. 33-4.

<sup>3</sup> Cf. idem, pp. 43-4.

As propostas de Mao, que parecem retomar as teses marxistas originais, são consideradas seu “motor”. Em um contexto de lutas antiimperialistas e populares, bem como de crise dos partidos políticos ocidentais, a “prática revolucionária” defendida por Mao - conhecida por “linha de massas” -, faz parte dos debates e ações da esquerda estudantil favorável à ampla participação das massas na luta militar <sup>4</sup>.

A opção das organizações estudantis pela violência revolucionária está vinculada à retomada das grandes teorias anticapitalistas do século XIX, principalmente a marxista. A destruição do “sistema capitalista, violento e injusto”, só pode ocorrer com a “utilização da violência”, “arma fundamental para que tenha fim toda a sorte de violências” <sup>5</sup>. A revolta da juventude irrompe carregando a bandeira da “ruptura”. As formas de luta adotadas pelo ME, no entanto, articulam-se com as experiências e proposições revolucionárias internacionais, em especial o “guevarismo” e o “maoísmo”.

O movimento estudantil atinge diretamente a estrutura das universidades. É uma contestação que busca rupturas, não deixando espaço para as negociações. Professores e filósofos participam do protesto e, ao mesmo tempo, buscam explicar o seu surgimento: suas reflexões, em um contexto explosivo, denotam as opções políticas de cada um. Se, por um lado, Guevara e Mao – ligados diretamente à “prática revolucionária” - encontram-se em evidência, os intelectuais, por sua vez, também buscam entender o “papel da violência na história”, em um contexto onde sua emergência passa a ser central.

Nos depoimentos de Marcuse, atuante nos movimentos de oposição dos Estados Unidos e da Alemanha, é enfatizado o importante papel do ME e dos intelectuais como uma força potencialmente revolucionária, desde que em contato com aquelas “(...) bem mais fortemente ligadas à realidade objetiva” <sup>6</sup>. A oposição, que tem como meta “o desenvolvimento histórico da liberdade”, desde o seu surgimento, está no terreno da

---

<sup>4</sup> Cf. MARTINS FILHO, João Roberto. *Movimento Estudantil e a Ditadura Militar: 1964-1968*. Campinas, Papyrus, 1987, pp.188-191.

<sup>5</sup> Os autores do século XIX - como Marx, Engels e Sorel - que abordam especificamente a violência revolucionária são, portanto, retomados nos anos 60. Estes autores, embora com enfoques bastante diversos, concebem a violência como um meio de libertação e, portanto, necessária à construção de uma nova sociedade. Ver, dentre outros, ENGELS, Friedrich. *Anti-Duhring*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990; e SOREL, Georges. *Reflexões sobre a Violência*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.

<sup>6</sup> MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1969, p.24 e p.51.

violência, pois “(...) a pregação do princípio da não-violência não faz mais do que reproduzir a violência institucionalizada da ordem existente”.<sup>7</sup> Estas reflexões ocorrem no calor da hora, quando suas opções teóricas vêm à tona na tentativa de explicar a emergência dos choques estudantis em 67.

A importância da polêmica em torno da violência, que polariza também os intelectuais, pode ser percebida pelo fato de que, uma vez cessados os conflitos, ela permanece central nas reflexões filosóficas. Hannah Arendt, no início da década de 70, a partir da análise das práticas do movimento estudantil nos EUA e do posicionamento da Nova Esquerda, critica os que defendem a violência como arma revolucionária. Tal instrumento, de seu ponto de vista, é capaz de destruir o poder, mas não pode criá-lo, deixando atrás de si um mundo mais violento. Ela apenas considera positivas as conquistas democráticas do ME, opondo -se de forma cabal à sua radicalização violenta.<sup>8</sup>

Em estudo anterior analisamos o “diálogo” entre o movimento estudantil e a ditadura militar no Brasil, em 68, e a sua divulgação pela grande imprensa, quando a violência emerge na ação e no discurso destes atores<sup>9</sup>. Nos documentos do ME, encontramos a referência aos pensadores que abraçam a luta estudantil e o seu “sonho revolucionário”. As propostas de “revolução” do ME, onde o mito do proletariado como “sujeito histórico” está presente, retomam, ao nosso ver, as teorias anticapitalistas originárias do século XIX, principalmente a marxista. Assim, os debates teóricos sobre “o papel da violência na história” também expressam o espírito de ruptura e combatividade dos movimentos de protesto de 68. Nossa intenção é recuperar as polarizações frente à questão da violência revolucionária naquela conjuntura: se por um lado, parte da intelectualidade está buscando nas teorias anticapitalistas do século XIX, a reelaboração de alternativas para explicar e transformar a realidade, outros, em contrapartida, dentre os

---

<sup>7</sup> Idem, p.60.

<sup>8</sup> Cf. ARENDT, Hannah. “Da violência”. In: *Crises da República*. São Paulo, Perspectiva, 1973, pp.91-156.

<sup>9</sup> Este trabalho, desenvolvido como dissertação de mestrado, foi publicado em 1999. Ver VALLE, M.R. *O Diálogo é a Violência – Movimento estudantil e ditadura militar no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

quais Hannah Arendt, condenam a “lealdade à doutrina típica daquele século já refutada pelo desenvolvimento dos fatos”.<sup>10</sup>

## **IDENTIFICAÇÃO DO PROBLEMA DE INVESTIGAÇÃO E DA PERSPECTIVA DE ANÁLISE**

P. Piozzi assinala que as “(...) lutas estudantis de 67 e 68 explodiram após um período de ‘calmaria’, durante o qual a progressiva integração dos partidos operários do Ocidente ao modelo democrático burguês, paralelamente à persistência do domínio burocrático no Leste, parecia configurar cada vez mais nitidamente a dissociação entre socialismo e liberdade.”<sup>11</sup> Sendo assim, o “(...) alastrar-se repentino de lutas e experiências organizativas que fugiam completamente ao controle dos partidos já existentes trazia à superfície aspirações anticapitalistas e antiestatais de setores significativos da sociedade.”<sup>12</sup>

Neste contexto, a democracia socialista volta a ser tematizada pelos intelectuais da Nova Esquerda. As utopias anticapitalistas são revisitadas, embora haja a rejeição de qualquer “ortodoxia” e a forte descrença no “socialismo real”. A constatação da integração da “classe operária” ao sistema capitalista parece comprometer a “necessidade” de subverter radicalmente o real atribuído-lhe pelo marxismo originário. Tanto assim que os partidos comunistas, ao abraçarem a bandeira do “reformismo”, deixam para um futuro nebuloso a ruptura revolucionária. Parte dos intelectuais que buscam compreender a emergência de forças de oposição tão “pouco ortodoxas” concorda com o fato de que o movimento estudantil e os intelectuais podem exercer um importante papel no processo revolucionário.

---

<sup>10</sup> Cf. Arendt, “Da Violência”, op. cit, p.111.

<sup>11</sup> PIOZZI, Patrícia. “Natureza e Artefacto: A Ordem Anárquica - Algumas considerações sobre a gênese da idéia socialista libertária”. São Paulo, USP, tese de doutorado, 1991, *mimeo*, pp.VII-VIII.

<sup>12</sup> *Ibidem*.



Marcuse aponta para a emergência dos “novos sujeitos da transformação” nos anos 60, - marcada pela Revolução Cubana, Revolução da Argélia, Guerra do Vietnã e Revolução Cultural Chinesa -, salientando que:

*As contradições clássicas do capitalismo, particularmente a contradição geral entre o inaudito desenvolvimento das forças produtivas e da riqueza social, por um lado, e sua utilização destrutiva e repressiva, pelo outro, são hoje mais fortes do que em qualquer época do passado. Em segundo lugar, o capitalismo se encontra agora em face da necessidade de enfrentar um ataque global de forças anticapitalistas, que já hoje entraram em luta aberta com ele em várias zonas do mundo. Em terceiro lugar, na própria sociedade tardo-capitalista dos Estados Unidos, mas também da Europa, existem forças que o negam, e, a esse respeito, não hesito de modo algum em citar novamente a oposição dos intelectuais, particularmente dos estudantes.<sup>13</sup>*

Em seguida, ao analisar o potencial revolucionário desta “nova oposição”, atrela -a ao “terreno da violência”, ao da “resistência”:

*(...) o choque com a violência, com a violência institucionalizada, parece ser inevitável, a não ser que a oposição se transforme num inócuo ritual destinado tão somente a pacificar as consciências, a comprovar a sobrevivência dos direitos e das liberdades no quadro da ordem constituída. (...) a ordem constituída tem de seu lado o monopólio legal da violência, bem como o direito positivo, ou melhor, o dever, de exercer essa violência em sua defesa. Mas a isso se opõem o reconhecimento de um direito mais alto e o reconhecimento do dever de resistir como força propulsiva do desenvolvimento histórico da liberdade, o direito e o dever da desobediência civil como violência potencialmente legítima.<sup>14</sup>*

Enquanto Marcuse condena a “não-violência”, Hannah Arendt posiciona-se favoravelmente a este princípio, rechaçando o “espírito combativo” de Mao. Em contraste com a retomada e a reelaboração, pela intelectualidade de esquerda, das teorias anti-capitalistas clássicas, Arendt, analisando as práticas guerrilheiras, as lutas pela descolonização e os protestos estudantis, refuta aqueles princípios ou práticas “revolucionários” que de seu ponto de vista “glorificam a violência”. Opondo -se à máxima de Mao de “que o poder nasce no cano de um fuzil”, afirma que a violência apenas pode destruir o poder, mas é incapaz de criá-lo. Desta perspectiva, o poder não é entendido

---

<sup>13</sup> MARCUSE, H. *O Fim da ...*, op. cit., p.25.

<sup>14</sup> Idem, p.59.

enquanto dominação mas, contrariamente, como aquilo que “liberta o homem”, tornando -o um ser político capaz de atuar “em comum acordo com seus pares”, articulando seus interesses em nome do “bem comum”. Assim, nem mesmo a desigualdade de classes pode dividir os homens na esfera pública - política - uma vez que “os problemas comuns podem ser confrontados e através do diálogo, passíveis de persuasão”<sup>15</sup>.

Arendt está contrapondo -se a Marx na medida em que ele atrela a origem do poder à da violência, concebendo a dominação política como inerente ao conflito e desigualdade de classes. A preocupação da autora com as idéias de Marx - num contexto em que a reelaboração de suas teses volta à tona - é mostrar que os conceitos e categorias do século XIX não servem mais para avaliar a realidade política atual e, ao mesmo tempo, criticar a Nova Esquerda, a qual acusa de não perceber que a questão da violência necessária para a transformação social ocupa lugar secundário mesmo nos ensinamentos marxistas<sup>16</sup>. Contrariamente a Marcuse, desconsidera o movimento estudantil enquanto força revolucionária e apenas vê como positiva a sua luta pela “participação democrática”. Analisa, então, os protestos estudantis de 68 nos EUA condenando enfaticamente sua radicalização violenta, que, ao seu ver, têm como único resultado destruir as universidades e contribuir para a criação de um mundo mais violento. A crítica de Arendt à “pretensão revolucionária” do ME é particularmente significativa:

*Os estudantes da esquerda não são justamente aquilo que eles mais queriam ser: revolucionários. Tampouco estão organizados como tal: eles não têm nem uma vaga idéia do que seja o poder, e se o poder estivesse caído na rua e eles soubessem que ele estava lá, seriam certamente os últimos a se abaixarem para pegá-lo. E é precisamente isto o que fazem os revolucionários. Revolucionários não fazem revoluções! Revolucionários são aqueles que sabem quando o poder está caído nas ruas e quando podem pegá-lo. O levante armado por si ainda não levou a nenhuma revolução.<sup>17</sup>*

*Se os estudantes destroem as universidades, não existirá mais nada parecido com isto; conseqüentemente tampouco haverá rebelião contra a sociedade. Em alguns países, em alguns momentos, eles estavam bem adiantados no ato de serrar o galho sobre o qual estavam sentados. Isto está relacionado com a radicalização violenta. Por este caminho o movimento de protesto*

---

<sup>15</sup> Cf. ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.129.

<sup>16</sup> Cf. idem, pp.100-101.

<sup>17</sup> Cf. idem, p.177.

*estudantil poderia não somente fracassar em conseguir o que exige, mas ser também destruído.*<sup>18</sup>

Condena também, ao mesmo tempo, a retomada das teorias anticapitalistas do século XIX pelo movimento estudantil, divergindo radicalmente, mais uma vez, das análises feitas por Marcuse:

*A esterilidade teórica e a negligência analítica deste movimento são tão deprimentes e assustadoras quanto é bem vinda a sua alegria pela ação.(...) eles ficam perdendo tempo com conceitos e categorias do século dezanove, ou, conforme o caso, tentam impingi-las a outros.(...) Nada disso tem qualquer relação com as condições de hoje. E nada disso tem qualquer coisa a ver com reflexão.*<sup>19</sup>

No pensamento de Arendt não há a distinção enfatizada por Marcuse entre “violência revolucionária” e “violência da agressão”. Assim, ao igualar o uso da violência quer pelo governo, quer pela oposição, assinala a frequente superioridade do primeiro em situações de confronto.<sup>20</sup> Já Marcuse, embora admita a dificuldade da vitória da “violência revolucionária”, aposta nesta possibilidade:

*Assim, o conflito entre as duas violências é um choque entre violência universal e violência particular, no qual a violência particular leva a pior até o momento em que não consegue produzir, por seu turno, uma remodelação geral da ordem existente. Enquanto a oposição não conseguir desenvolver a força social necessária a um novo processo de generalização, o problema da violência continuará a ser sobretudo um problema de tática. Trata-se, em suma, de estabelecer se e em que casos o confronto com a violência constituída, essa provocação da violência da resistência destinada a levar inevitavelmente a pior, pode modificar a relação de forças em favor da oposição.*<sup>21</sup>

Esta possível mudança na “correlação de forças” expressa a crença de Marcuse no “fim da utopia” no sentido de sua realização. Por sua vez, Hannah Arendt condena estas propostas por considerá-las perigosamente utópicas em sua tentativa de “promover a felicidade” ou de tornar realidade a “sociedade sem classes” - ideais que, ao seu ver,

---

<sup>18</sup> Idem, p.180.

<sup>19</sup> Idem, p.178.

<sup>20</sup> Cf. idem, p.126.

<sup>21</sup> MARCUSE, H. *O Fim da ...*, op. cit., p.60.

acabam desembocando em alguma forma de tirania. Podemos dizer que Marcuse também deve estar catalogado, por Arendt, como um “utopista perigoso”, por apostar justamente no resultado inverso. Nas palavras do Frankfurtiano:

*Para a libertação da consciência (...) precisa-se assim de algo mais do que a discussão.(...) E se nos pode ser perigoso o cultivo de ilusões, igualmente (e talvez ainda mais) perigosa pode ser a pregação do derrotismo e do quietismo, dos quais o sistema não pode deixar de se locupletar. É um fato: encontramos-nos em face de um sistema que, desde o início do período fascista, repudiou a própria idéia do progresso e que continua ainda a repudiá-la através das próprias ações, um sistema cujas contradições internas voltam sempre a se manifestar em guerras desumanas e não necessárias e cuja crescente produtividade é sinônimo de crescente destruição e crescente dissipação. Um tal sistema não é invulnerável. E, de fato, em todos os cantos do mundo, ele já está se armando contra a oposição e mesmo contra a oposição da inteligência. Podemos ainda não enxergar os efeitos positivos de nossa ação de resistência, mas devemos continuar a exercê-la a fim de podermos ainda trabalhar como homens e sermos felizes. Não mais podemos ser felizes, não mais podemos exercer um trabalho humano, se nos mantivermos ligados ao sistema.*<sup>22</sup>

Talvez possamos arriscar a dizer que para os defensores da violência revolucionária, utópica é a crença de Arendt de que através do “diálogo”, as diferenças - inclusive aquelas que decorrem das desigualdades entre as classes sociais - possam ser conciliadas em nome do bem comum, num sistema que, para eles, é pautado na exploração e na agressão. Identificamos assim não apenas um debate sobre o conceito de violência como também uma crucial polêmica em torno do propósito e do resultado de sua utilização, pois a sua emergência, particularmente nos protestos estudantis em 68, traz à tona, como vimos, por um lado projetos e tradições revolucionários e, em contrapartida, a sua condenação.

---

<sup>22</sup> Idem, pp. 65-6.

Marcuse, ao constatar a importância da violência no processo revolucionário, retoma as análises marxistas. Já Arendt, além de refutar os pressupostos do marxismo clássico, afirma que os intelectuais da Nova Esquerda estão se afastando de suas próprias fontes teóricas. Notamos, então, diferentes leituras das “raízes” teóricas marxistas pelos autores em questão. Tais divergências ocorrem também nas análises por eles elaboradas frente ao momento histórico vivido. Marcuse, num contexto de “práticas guerrilheiras” e de “lutas pela descolonização”, interpreta o movimento estudantil a partir da perspectiva revolucionária, na qual a utilização da violência ocorreria em defesa da vida. Em contrapartida, Arendt insere a radicalização dos movimentos dos anos 60 no contexto do pós-guerra, reconhecendo nas “crianças atiradoras de bombas”, expoentes de uma geração que, ao nascer à sombra da bomba atômica, de modo algum “segura de ter um futuro”<sup>23</sup>, acredita que “tudo merece ser destruído”.<sup>24</sup>

A necessidade ou não da utilização da violência para a transformação da sociedade emerge como o grande divisor de águas dos “pontos de vista” de Arendt e Marcuse. É possível detectar profundas divergências tanto em relação à retomada e interpretação das utopias anticapitalistas do século XIX, como ao diagnóstico que elaboram da conjuntura dos anos 60. Quais as leituras que estão sendo feitas de Marx? Qual a concepção política de cada um destes intelectuais? Como, ao abordar a mesma conjuntura, assumem em relação a ela diagnósticos tão diversos? Como explicar a retomada das utopias anticapitalistas do século XIX, ou para “recolocá-las na história”, ou para desconsiderá-las devido ao “anacronismo” de suas categorias?

---

<sup>23</sup> Cf. ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.105

<sup>24</sup> Cf. idem, p. 178.

## O OBJETO E OS OBJETIVOS

Em nosso trabalho anterior, analisamos o combate entre o ME e a ditadura militar, no qual a violência emerge no discurso e na ação, ganha visibilidade na imprensa e interfere no posicionamento diverso dos atores que, num mesmo movimento, repercute no desenrolar dos acontecimentos de 68. As diferentes representações da violência, bem como a sua própria dinâmica, imprevisível, contribuíram para o desfecho do “diálogo” entre o ME e a ditadura militar.

Nesta pesquisa fomos em busca do mesmo movimento, “diálogo” ou violência”, no plano teórico, suscitado pelos protestos dos anos 60, através das diferentes concepções filosóficas e políticas sobre a tematização da violência por Hannah Arendt e Herbert Marcuse. Enquanto ele aparece, quer nos periódicos estudantis, quer na fala de intelectuais, como teórico e militante deste período, defendendo a violência revolucionária, Arendt posiciona-se contrariamente a esta prática, defendendo o diálogo e a persuasão como as únicas formas de ação política, até mesmo em um momento de contestação internacional dos regimes políticos e dos sistemas ideológicos existentes. A partir de suas perspectivas conjunturais, estes autores, apesar de não serem angulares de correntes filosóficas, têm uma reflexão sobre o mundo contemporâneo e os seus possíveis rumos, algo candente hoje. Através de suas cruciais divergências, buscamos nas teorias anti-capitalistas do século XIX, particularmente a marxista, subsídios para o aprofundamento teórico da questão da violência “revolucionária”, desdobrando nossa análise em dois momentos:

1. A análise das raízes históricas e teóricas da questão da violência tal como aparece nas grandes teorias anti-capitalistas do século XIX, particularmente a marxista, quando a violência é tematizada a partir da perspectiva da revolução. Este estudo é pontuado a partir das questões que norteiam a retomada da tradição hegeliano-marxista por Marcuse nos anos 60. Por outro lado, Arendt, também no contexto “revolucionário” deste período, recupera parte significativa da argumentação liberal como um filão de pensamento que se contrapõe ao hegeliano-marxista.
2. Investigar como estas raízes emergem no pensamento de alguns expoentes significativos da intelectualidade que vivencia e pensa os anos 60, fundamentalmente

nas análises de Marcuse, que buscam, na reelaboração do marxismo, os fundamentos teóricos para a defesa da prática revolucionária, e nas argumentações filosóficas de Hannah Arendt, que refutam a utilização da violência política.

## **OS CAPÍTULOS**

No primeiro capítulo, intitulado “Raízes”, buscamos os fundamentos epistemológicos das reflexões de Herbert Marcuse e Hannah Arendt sobre a violência revolucionária, construindo paralelos e contrapontos entre os ideários políticos de Tocqueville, Hegel e Marx. A análise de algumas obras nucleares destes pensadores propicia a investigação de temas centrais, como a relação entre a “questão social” e os movimentos e instituições políticas, o papel da violência e do planejamento racional nas revoluções modernas, a natureza do Estado gerado no bojo das grandes transformações dos séculos XVIII e XIX, permitindo a reconstrução dos postulados filosóficos que inspiram as idéias de Marcuse e Arendt sobre a contestação estudantil nos anos 60.

O primeiro capítulo é composto de dois itens. O primeiro focaliza as interpretações de Hegel e de Marx sobre a questão social, que, ao inseri-la na esfera política, remetem diretamente à construção do conceito universal de homem e de uma filosofia da história que admite a necessidade da transformação social e da utilização da violência para tanto. Estes postulados centrais da tradição hegeliano-marxista, permitem-nos tanto identificar as raízes do pensamento de Marcuse nos anos 60, quanto alinhavarmos um contraponto fundamental com a tradição enaltecida por Arendt.

No segundo item, identificamos a forte influência de Tocqueville no ideário político de Arendt, devido à estreita semelhança das interpretações sobre a história das revoluções destes dois autores. O reconhecimento explícito de Tocqueville como um guia intelectual, por Arendt, comprova-se na condenação da entrada das massas populares na Revolução Francesa, acusando-as de levar a violência para a política e de solapar os fundamentos da

liberdade, assim como no enaltecimento da experiência americana por ter conseguido manter a “questão social” fora da esfera pública.

Merece destaque também, neste tópico, a concepção de política advinda da tradição grega, por considerar a política como a esfera da excelência, dela excluindo a participação de todos aqueles que pertencem ao reino da necessidade. Desta forma, pudemos de limitar os fundamentos filosóficos que permitem a análise do posicionamento político e teórico de Arendt contrários à violência revolucionária nos anos 60, como também a da sua oposição à tradição hegeliano -marxista.

No segundo capítulo denominado “Polari zações”, enfrentamos os diversos posicionamentos teóricos e políticos de Arendt e Marcuse frente à violência revolucionária nos anos 60. Este capítulo é dividido em quatro itens. O primeiro trata dos argumentos teóricos de Marcuse em defesa da violência re volucionária. Examinamos inicialmente a incorporação/refutação das teses de Freud sobre o papel da razão e dos instintos no soerguimento da vida civilizada em seu livro *Eros e Civilização* (1955) onde o frankfurtiano, ao questionar a identificação “de civil ização com repressão”, afirma que os próprios pressupostos freudianos utilizados para esta constatação podem oferecer o suporte teórico para a sua rejeição, desde que entendidos a partir de seu conteúdo sócio -histórico. Em seguida, enfatiza as instâncias q ue, ao seu ver, permitem brechas para a existência de uma “cultura não-repressiva”. Já no seu livro *A Ideologia da Sociedade Industrial* (1964), a partir de uma alusão direta e enfática aos pressupostos hegeliano -marxistas, evidenciados na teoria da história e na concepção de trabalho e cultura modernos, Marcuse traz para o centro de sua reflexão a possibilidade da “revolução” frente ao capitalismo tardio. A crença na sua consolidação, no entanto, oscila em cada um de seus livros, embora a perspectiva da conjunção entre teoria e prática nunca se eclipse completamente.

A partir da análise destes textos de Marcuse pudemos identificar o diagnóstico neles elaborado seja dos sofisticados mecanismos de domínio econômico e cultural operantes nas sociedades contempo râneas seja das formas de resistência geradas nas conjunturas de crise. Buscamos, desta forma, captar o movimento e as “mutações” de um pensamento engajado em decifrar o presente na perspectiva de sua transcendência, identificando e discutindo os vários aspectos de sua “oscilação” entre o pessimismo diante do fechamento das



possibilidades históricas, dominantes nas teses de 1964, e a retomada, nos trabalhos sobre os eventos dos anos 60, do projeto traçado em 1955.

O segundo item relaciona os argumentos teóricos e o posicionamento político de Marcuse, sob a influência da “conjuntura revolucionária” ascendente nos anos 60 pois, embora seus diagnósticos e concepções sobre a “sociedade unidimensional”, elaborados em *A Ideologia da Sociedade Industrial*, continuem presentes, a eclosão das lutas de oposição ao neocolonialismo e da revolta da juventude contribuem decisivamente para que ele abandone o “pessimismo” e passe a vislumbrar a possibilidade de ruptura com esta sociedade, crença ausente em seu livro de 1964.

Assim, identificamos em seus escritos, a partir fundamentalmente do “Prefácio Político de 1966”<sup>25</sup> e do livro *O Fim da Utopia*, como, posteriormente, de *Contra-Revolução e Revolta*, a retomada da teoria marxista, de cujos pressupostos básicos o autor continua reconhecendo a validade. Portanto, nossa discussão está pautada, fundamentalmente, na análise da conjuntura elaborada por Marcuse e na defesa da atualização do marxismo em um momento histórico onde emergem os supostos “novos sujeitos” da transformação social, recolocando a necessidade da violência revolucionária. Delimitamos assim sua argumentação teórica em torno da “desobediência civil”, da diferença entre a “violência da agressão” – a violência legítima da ordem constituída – e a “violência da libertação” – violência ilegal -, enfim, da violência tematizada a partir da perspectiva da revolução.

Assim, partindo dos escritos marcuseanos nascidos da experiência contestatória dos anos 60, onde se configura uma nova concepção de revolução social em contrast e com o “pessimismo” anterior, reconstruímos os seus argumentos em favor da legitimidade ética e política da violência transformadora.

---

<sup>25</sup> Este prefácio foi escrito para a edição de 1966 de seu livro *Eros e Civilização*.

No terceiro item buscamos investigar de que forma Arendt tematiza a história das revoluções em contraposição à filosofia da história de Hegel, a qual, ao seu ver, encontra desdobramentos em Marx, acusado de circunscrever definitivamente as revoluções à influência da Revolução Francesa e ao predomínio da “questão social”. Este texto traz a obra da filósofa alemã *Da Revolução* para o centro do debate e identifica nas demais – *Entre o Passado e o Futuro* e *A Condição Humana* – a argumentação teórica que permite o exame da sua crítica à tradição hegeliano-marxista, a partir da leitura sobre a história das grandes revoluções. Discutimos aqui as raízes teóricas da reflexão de Arendt em torno das revoluções modernas, em cujo bojo geraram-se os projetos e experiências de democracia em debate no mundo contemporâneo. Esta concepção segundo a qual a Revolução Francesa significa a “invasão do domínio público pela necessidade”, fornece o lastro histórico para o contraponto com as interpretações hegeliano-marxistas.

No quarto item, a partir do ensaio *Sobre a Violência* de Hannah Arendt e de seu livro *Da Revolução*, buscamos investigar as teses por ela desenvolvidas na conjuntura política dos anos 60, argumentando contra as idéias do marxismo clássico sobre a violência e, sobretudo, contra os teóricos seus contemporâneos que se colocam em linha de continuidade com elas. Identificamos aqui os pressupostos teóricos de Arendt que, ao posicionar-se contrariamente ao ME e aos movimentos de libertação colonial, nega-lhes qualquer potencialidade transformadora.

# **RAÍZES**



# 1. A TRADIÇÃO HEGELIANO-MARXISTA E A VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA

## A análise de Hegel sobre a emergência da questão social e seus desdobramentos a partir da Filosofia Da História

A filosofia de Hegel traz a questão social para o centro do pensamento, através da incorporação ativa, e não apenas formal, dos “direitos materiais” ao âmbito do poder político. O progresso decisivo na história da humanidade passa a ser visto como a realização da liberdade, a partir do reconhecimento da qualidade universal de homem, em contraposição à visão particularista que vincula os direitos àqueles indivíduos que se encontram numa situação particular, expressa fundamentalmente pela propriedade privada.

Enquanto Marcuse filia-se a esta concepção de homem e de liberdade que, mesmo fazendo parte do campo político, está vinculada intrinsecamente às esferas econômica e social, Arendt recupera a experiência política da *polis* como sendo, esta sim, o único universo em que pode existir o homem *qua* homem e a liberdade.

Na tradição liberal a miséria envolve o “demérito individual”, a “falta de sorte” e “o acaso”, “a ordem natural” e “até providencial das coisas”. As relações econômico-sociais não são nunca colocadas em questão mas, pelo contrário, são rechaçadas as “teorias econômicas e políticas” que afirmam ser a miséria humana produto da história da humanidade.

Ao contrário, para Hegel, a “miséria configura-se (...) como uma questão social, que não se explica simplesmente com a suposta indolência ou com outras características do indivíduo que está na miséria”<sup>26</sup>. E, portanto, a indigência não pode ser considerada como uma “desgraça” ou “calamidade natural”, sendo concebida por Hegel como uma forma de injustiça cometida pelo predomínio da particularidade dos interesses de uma classe em

---

<sup>26</sup> LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*. São Paulo: Editora Unesp, 1997, pp.206-7.

detrimento dos de outra<sup>27</sup> uma vez que em “(...) suas oposições e complicações oferece a sociedade civil o espetáculo da devassidão bem como o da corrupção e da miséria (§185)”<sup>28</sup>. Assim, ao discorrer sobre a “carência social”, ele mostra que ela está intrinsecamente vinculada ao luxo:

*Orienta-se o estado social para a indefinida complicação e especificação das carências, das técnicas e das fruições até aquele limite que é a diferença entre a carência natural e a carência artificial. Daí provém o luxo que é, ao mesmo tempo, um aumento infinito da independência e da miséria. Encontra-se esta perante a matéria que, com todos os meios exteriores da natureza particular, oferece uma resistência infinita em tornar-se propriedade da vontade livre e é, portanto, a solidez absoluta. (§195)<sup>29</sup>*

Hegel, ao reconhecer que as contradições são inerentes à sociedade moderna, argumenta em favor da necessidade de um Estado forte<sup>30</sup> que, ao interferir nas esferas econômica e social, tem por função reduzir as diferenças entre as classes para solucionar a crescente desigualdade social<sup>31</sup>. Ele procura relacionar o ordenamento jurídico e social ao “direito do trabalho” e ao “direito à vida”, os chamados “direitos materiais”, explicitando que a situação de extrema necessidade anula a realização da liberdade por exprimir uma total ausência de direitos. Portanto, a “liberdade-segurança” da propriedade e da esfera individual, sem a garantia das condições mínimas de igualdade, é algo totalmente abstrato e formal.<sup>32</sup> A sobrevivência da plebe, entendida como um conjunto de indivíduos situados

---

<sup>27</sup> Nas palavras de Hegel: *Em relação à natureza, ninguém tem um direito em sentido próprio. Ao contrário, nas condições da sociedade, no momento em que se depende dela, dos homens, a indigência assume imediatamente a forma de uma injustiça cometida em detrimento desta ou daquela classe.* Apud idem, pp.206.

<sup>28</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia do Direito*. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p.169.

<sup>29</sup> Idem, op. cit., pp.176-7.

<sup>30</sup> Losurdo aborda a questão do estado em Hegel como garantia do bem-estar dos indivíduos em contraposição às leis de mercado que sacralizam as relações de propriedade. Ver LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição...*, op. cit., p.106.

<sup>31</sup> Marcuse analisa tal argumentação na seguinte citação: *Hegel tem em mira o aparecimento de imensa população industrial e recapitula as contradições inconciliáveis da sociedade civil ao afirmar que “esta sociedade, no excesso da sua riqueza, não é rica bastante...para reduzir o excesso de pobreza e o aumento de pobres”. (82) (...). Todas as organizações da sociedade civil serviam “à proteção da propriedade”, (83) e a liberdade daquela significava apenas o “direito de propriedade”. As classes deviam ser reguladas por forças externas mais poderosas que os mecanismos econômicos. Estes preparam a transição à organização política da sociedade.* MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, 4ª edição, p.195.

<sup>32</sup> Cf. LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição...*, op. cit, p.185.

abaixo do nível de subsistência e que, portanto, perdem o sentimento do direito da legalidade e da honra, não deve ser atribuída à compaixão da classe mais rica, mas sim propiciada pela oferta de trabalho:

*Se se impuser à classe rica o encargo de diretamente manter no nível vulgar de vida a classe reduzida à miséria, ou se, por uma forma qualquer de propriedade pública (ricos hospitais, fundações, mosteiros), diretamente se fornecerem os meios, a subsistência ficará assegurada aos miseráveis sem que tenham de recorrer ao trabalho, o que é contrário ao princípio da sociedade civil e ao sentimento individual de independência e honra (§245).<sup>33</sup>*

Hegel defende o direito ao trabalho argumentando que, se a miséria for deixada à mercê dos sentimentos caritativos, continuará existindo a escravização de uma classe pela outra. Ao seu ver, embora este seja um aspecto nuclear da questão social, há também a dominação cultural, uma vez que os direitos só podem ser exercidos efetivamente se a lei for do conhecimento de todos e não um monopólio daqueles que têm acesso à uma instrução privilegiada:

*Sempre que uma classe, empregando seja um caráter comum ao conjunto das leis seja o processo, se apropria do reconhecimento do direito e da possibilidade de o fazer valer, e, além disso, se coloca numa situação de exclusividade usando uma língua que é estranha àqueles a que o direito se refere, os membros da sociedade civil que obtêm a subsistência na sua atividade, sua vontade e suas aptidões ficam à margem do direito, isto é, à margem não só do que lhes é próprio e pessoal como do que é substancial e racional nas suas relações; ficam numa espécie de tutela, até de escravidão em face dessa classe. Se lhes cabe o direito de se apresentarem ao tribunal corporalmente (*in judicio stare*), pouco será isso se também não existirem presentes em espírito, com o saber que lhes é próprio, e o direito que obtêm é para eles um destino exterior<sup>34</sup>.*

A concepção que Hegel tem de Estado, considerando -o como uma instância distinta da sociedade civil, pelo fato desta última ser uma associação encarregada de manter o direito privado e o interesse particular, não significa que ela deva ser nele absorvida. Portanto, o Estado é a instância que tem como objetivo a realização da liberdade “concreta”, da razão, na medida em que se torna a expressão do desenvolvimento e do

---

<sup>33</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia...*, op. cit., pp.208-9.

<sup>34</sup> Idem, op. cit., pp.201-2.

reconhecimento dos direitos e dos deveres do indivíduo enquanto cidadão, ligando -o organicamente à idéia da universalidade. Os indivíduos não estão apenas unidos politicamente pelos contratos inerentes à sociedade civil, mas devem cumprir os deveres que garantem a sua vinculação ao todo, encontrando aí, também, a garantia do respeito à sua vida e propriedade:

*O indivíduo que pelos deveres está subordinado, no cumprimento deles como cidadão obtém a proteção da sua pessoa e da sua propriedade, o respeito pelo seu bem particular e a satisfação de sua essência substancial, a consciência e o orgulho de ser membro de um todo. No cumprimento do seu dever com a forma de prestação de serviço para o Estado, assegura também a sua conservação e subsistência (§261).<sup>35</sup>*

Nesta perspectiva, atribui-se ao Estado não apenas a proteção da propriedade e da vida, mas, fundamentalmente, à intervenção direta no controle dos conflitos da sociedade civil para a manutenção efetiva dos direitos inalienáveis do indivíduo. Em contrapartida, parte significativa do liberalismo clássico, embora, no plano formal, traga a igualdade para o centro do pensamento segundo a máxima de que “todos nascem livres e iguais”, acaba por reduzir este universal a partir do momento em que a defesa da propriedade privada, elevada à esfera da excelência, é feita em detrimento até mesmo da vida daquele que a ameaça. Encontramos fortemente presente em Locke tal argumentação, ao defender a legitimidade de matarmos “(...) um ladrão que não nos fez mal nem manifestou qualquer desígnio contra a nossa vida mais do que, pelo emprego da força, apoderar -se de nós de sorte a arrebatá-nos o dinheiro ou o que mais lhe convier; porque, fazendo uso da força quando não tem o direito de apoderar de nós, seja qual for a pretensão que o anime, não temos motivo para supor que aquele que nos tira a liberdade não nos arrebatasse tudo o mais, logo que nos tivesse em seu poder. Portanto, é -nos legítimo tratá-lo como quem se colocou em estado de guerra contra nós, isto é, matá-lo se pudermos, porquanto a tanto se arrisca ele ao introduzir um estado de guerra na qual figura como agressor (III, 18)”<sup>36</sup>.

Maria Sylvia Carvalho Franco em sua análise do *Segundo Tratado* de Locke, aponta para o fato de que o fundamento antropológico que emerge nesta citação não é o do

---

<sup>35</sup> Idem, op. cit., p.228.

<sup>36</sup> LOCKE, John. “Segundo Tratado sobre o Governo”, in *Locke*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1983, p.40.



indivíduo como pessoa, mas enquanto proprietário, fato que incide diretamente na passagem da igualdade para a “desigualdade justificada”, pois, à medida em que apenas aos proprietários é permitida a participação na “comunidade dos humanos”, torna-se legítima a exploração, o jugo e, inclusive o extermínio dos “criminosos”<sup>37</sup>, dos despossuídos que a ela atentam:

*Atentar contra a liberdade é, ao mesmo tempo, fazê-lo contra a propriedade, donde é significativo que Locke (...) discuta a legalidade de **matar o ladrão**, mesmo que este não tenha ameaçado a vida do proprietário. Sem dúvida, se a propriedade é a determinação fundamental do homem – sua própria substância -, então roubar-lhe a propriedade é roubar-lhe a vida.*

*(...) é mediante a apropriação que se formam tanto o indivíduo quanto o mundo exterior. Donde o roubo, como na lei de Talião, deve ser pago com a morte: roubar os bens materiais é roubar a vida. Donde mais uma vez, o mundo aparece invertido: a propriedade é o fundamento de tudo, inclusive da liberdade e não vice-versa. Por isso, o atentado contra ela legaliza a destruição do ofensor que, privando alguém de suas posses exteriores, furta-lhe o domínio de si, toma-lhe a existência.*

*Sempre presumindo que o ataque à propriedade atente contra a vida e inexistindo outro recurso, o ameaçado continua, mesmo na sociedade, com o direito de destruir a outra parte sempre que puder*<sup>38</sup>.

Hegel, de forma bastante diversa, concebe como indissociável a preservação da propriedade à da pessoa, pois pela jurisdição “(...) a violação da propriedade e da pessoa é castigada, mas o direito real da particularidade implica também que sejam suprimidas as contingências que ameacem um ou outro daqueles fins, que seja garantida a segurança e sem perturbações da pessoa e da propriedade, numa palavra, que o bem-estar particular seja tratado como um direito e realizado como tal (§230º)<sup>39</sup>”. Tendo a vida como valor universal primeiro, o Estado deve não apenas se responsabilizar pelo indivíduo que estiver na pobreza e não culpá-lo por esta situação, sendo considerado melhor quanto menor a parte social relegada ao âmbito particular:

*Como a vontade subjetiva, também circunstâncias contingentes, físicas e ligadas a condições exteriores podem levar os indivíduos à pobreza. Nesse*

<sup>37</sup> Cf. CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia. “All The World Was America”, in: *Revista USP – Dossiê Liberalismo /Neoliberalismo*, nº17, março/abril/maio 93, p.41.

<sup>38</sup> Idem, op. cit., pp.47-8.

<sup>39</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia...*, op. cit., pp.202-3.

*estado, não deixam eles de estar sujeitos à sociedade civil, mas, despojados dos seus recursos naturais e desligados da família concebida como um clã (§§217º e 181º), perdem, por outro lado, todas as vantagens da sociedade: possibilidade de adquirirem habilitações e cultura, aproveitarem da jurisdição, da higiene e, por vezes, até do consolo da religião. O poder coletivo substitui então a família tanto nas suas aflições imediatas como nos sentimentos de horror ao trabalho, na revolta e em todos os outros defeitos que provêm de uma tal situação e do sentimento do dano que se sofreu (§241).<sup>40</sup>*

*(...) A contingência das esmolas, fundações, velas que ardem nos altares dos santos, é completada pelas instituições públicas de assistência, hospitais, iluminação das ruas, etc. Vasto campo fica ainda para a beneficência, e engana-se esta sempre que pretende que os remédios da miséria sejam reservados à particularidade do sentimento e à contingência das suas disposições e informações, sempre que se sente lesada e ofendida pelos regulamentos e disposições coletivas obrigatórias. Pelo contrário, deve o Estado ser considerado tanto mais perfeito quanto menor, em comparação com o que está assegurado de modo universal, for a parte que se abandona à iniciativa do indivíduo e à sua opinião particular (§242).<sup>41</sup>*

Portanto, como aponta Losurdo, Hegel advoga em favor do “irresistível” direito do “faminto” que, para a garantia da vida, deve invocar a “(...) intervenção do Estado nas relações de propriedades existentes, ou que, em casos extremos, está até mesmo autorizado a violar o direito de propriedade para buscar aquele pedaço de pão capaz de poupar -lhe a morte por inanição”<sup>42</sup>:

*Hegel, que nega sem incertezas o direito de resistência, não hesita, entretanto, em declarar solenemente: “O homem que morre de fome tem o direito absoluto de violar a propriedade de um outro, ele viola a propriedade somente em sentido limitado; no direito advindo da necessidade extrema [Notrecht] está entendido que não há violação do direito do outro enquanto direito. O interesse refere-se somente a esse pedacinho de pão; ele não está tratando o outro como pessoa sem direitos. O intelecto abstrato está propenso a considerar absoluta toda violação do direito, mas aquele homem viola somente o particular, não o direito enquanto direito”<sup>43</sup>.*

Cabe enfatizar que a efetivação dos direitos materiais, na tradição hegeliano -marxista, passa a ser a condição *sine qua non* para a realização do indivíduo livre, uma vez que, na

---

<sup>40</sup> Idem, op. cit., pp.206-7.

<sup>41</sup> Idem, op. cit., pp.207-8.

<sup>42</sup> LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição...*, op. cit, p.137.

<sup>43</sup> Idem, op. cit., p.135.

situação de miséria absoluta, o homem continuará reduzido à “servidão”. A crítica fundamental feita por Marx à sociedade do seu tempo remete diretamente à relação “liberdade-igualdade”, pois a liberdade, mesmo estando garantida no âmbito jurídico - formal<sup>44</sup>, desaparece completamente, a partir do momento em que há a desigualdade nas condições econômico -sociais. Segundo Losurdo “(...) por trás de Marx, está em ação o ensinamento de Hegel, e já a este último deve -se uma configuração clara e convincente dessa questão: quem sofre de fome desesperada, chegando a correr o risco de morrer de inanição, está numa condição de ‘total falta de direitos’, ou seja, numa condição que, em última análise, não difere substancialmente da situação do escravo”<sup>45</sup>. Assim, para Hegel, os instrumentos de trabalho devem ser garantidos pela lei, sendo que ela terá o poder de corrigir as desigualdades que geram a pobreza absoluta:

*A particularidade dos interesses da vontade natural, condenada na sua simples totalidade, é o ser pessoal como vida. Possui esta, no período supremo e no conflito com a propriedade jurídica de outrem, um direito que pode fazer valer (não como concessão graciosa mas como direito) na medida em que há, de um lado, uma violação infinita do ser e portanto uma ausência total de direito e, de outro, apenas a violação limitada da liberdade. É assim que são ao mesmo tempo reconhecidos o direito como tal e a capacidade jurídica de quem é lesado na sua propriedade.*

---

<sup>44</sup> P. Piozzi, em sua tese de doutorado, analisa a crítica de Rousseau à distorção das noções de igualdade e liberdade nas leis positivas no momento em que são postas em prática.: *As leis positivas que, por definição, pertencem ao âmbito do universal, na realidade revelam (ou ocultam), com raras e tardias exceções, o ordenamento do todo em função das partes. Essa distorção não está apenas nos decretos dos regimes despóticos e nos ordenamentos das nações bárbaras, mas, também, naquelas leis que se fundam sobre princípios abstratos de igualdade e liberdade. É principalmente contra o ideário liberal e racionalista que parece dirigir-se a crítica de Rousseau, preocupada em demonstrar a incompatibilidade entre o interesse particular e o bem comum. Entendendo a igualdade e a liberdade de cada um como o instrumento para obter ganhos privados e, ao mesmo tempo, como condição da felicidade geral, as filosofias racionalistas e liberais acabariam partilhando da mesma ilusão que oculta as relações desiguais e conflituosas na aparente universalidade das leis. Nas formas mais civilizadas de ordenamento político, a igualdade abstrata diante das leis esconde a essência da relação fundada no interesse privado, que instaura a ditadura dos mais fortes e talentosos sobre os mais fracos.* PIOZZI, Patrizia. *Natureza e Artefacto: A Ordem Anárquica – Algumas considerações sobre a gênese da idéia socialista libertária*. São Paulo, FFLCH-USP, tese de doutorado, 1991, mimeo.

<sup>45</sup> LOSURDO, Domenico. “Marx, a tradição liberal e a construção histórica do conceito universal de homem”, in *Educação e Sociedade*, ano XVII, nº57/especial, dezembro/96, p.687. A análise de Carvalho Franco mostra que a “(...) presença do escravo, no Segundo Tratado, nada apresenta de ‘contraditório’ com o liberalismo: prática e teoricamente, do ponto de vista heurístico ou ético, a justificativa da escravidão é uma consequência última, que deriva de seus pressupostos: o poder atribuído, ao espécime perfeito, de confiscar, de modo total, os predicados constitutivos da pessoa humana, naqueles considerados defeituosos e nocivos”. CARVALHO FRANCO, Maria Sylvania. “All The World ...”, op. cit., p.49.

*Nota – É do direito daquela violação, do direito da miséria que provém o benefício da imunidade que o devedor recebe sobre a sua fortuna, isto é, sobre a propriedade do credor; não se lhe tiram os instrumentos de trabalho nem os meios de cultivo considerados necessários, tendo em conta sua situação social, para a sua manutenção (§127)<sup>46</sup>.*

Nestas circunstâncias parece até mesmo cair por terra a discussão sobre a prioridade atribuída à igualdade ou à liberdade, pois na medida em que deixa de existir a garantia de um nível de renda mínimo, a liberdade não é apenas golpeada, sendo preterida face à igualdade, mas ela passa a não existir de fato. Em contrapartida, como vimos, a tradição liberal, concebendo a miséria enquanto resultado do demérito individual, da falta de sorte e do acaso, inerentes à ordem natural e até providencial das coisas, não coloca em questão as relações econômico-sociais e as instituições políticas. As *Lembranças de 1848* de Tocqueville expressam uma contundente crítica ao caráter socialista da revolução - da qual ele é não apenas expectador, mas um parlamentar - por estar pautados no questionamento da ordem existente e, portanto, na crença de que a pobreza, por ser fruto das “leis” e não da “providência”, pode ser eliminada:

*No início, o povo quisera socorrer-se mudando todas as instituições políticas; no entanto, depois de cada mudança percebia que sua sorte não havia melhorado ou que melhorava com uma lentidão incompatível com a velocidade de seus desejos. Era inevitável que, num dia ou noutro, acabasse descobrindo que sua posição não era devida à constituição do governo, mas às leis imutáveis que constituem a própria sociedade; e assim seria natural perguntar-se se não tinha o poder e o direito de mudar também essas leis, como já havia feito com outras. E falando especificamente da propriedade, que é o fundamento de nossa ordem social, esta restou como o principal obstáculo para a igualdade entre os homens, até o ponto de parecer o único signo de desigualdade, porquanto todos os privilégios que a envolviam e até a escondiam seriam destruídos. Não seria necessário, portanto, não digo eliminar a propriedade, mas que pelo menos a idéia de eliminá-la se apresentasse ao espírito dos que dela não desfrutavam?<sup>47</sup>*

Impressionado com o inusitado caráter popular da Revolução, com a “(...) onipotência que ela havia dado ao povo propriamente dito, ou seja, às classes que trabalham com as

---

<sup>46</sup> HEGEL, G.W.F. *Princípios da Filosofia ...*, op. cit., p.113.

<sup>47</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *Lembranças de 1848 – As jornadas revolucionárias em Paris*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 95.

mãos, sobre todas as outras”<sup>48</sup>, Tocqueville posiciona-se contra a barbárie popular que ameaçava a riqueza francesa, como fica explícito no seu relato sobre a jornada de fevereiro de 1848:

*Durante a jornada, não avistei em Paris um único dos antigos agentes da força pública, um soldado, um gendarme, um agente da polícia; a própria guarda nacional tinha desaparecido. Somente o povo portava armas, guardava os lugares públicos, vigiava, comandava, punia; era extraordinário e terrível ver exclusivamente nas mãos dos que nada possuíam toda a imensa cidade cheia de tanta riqueza, ou melhor, toda essa grande nação, pois, graças à centralização, quem reina em Paris comanda a França. Assim, foi o imenso terror de todas as outras classes; não creio que tenha sido tão grande em qualquer outra época da Revolução – penso que só possa ser comparado ao terror que provavelmente fora sentido nas cidades civilizadas do mundo romano, quando de repente caíam em poder dos vândalos e dos godos<sup>49</sup>.*

Tocqueville defende aí a intervenção da polícia para conter a entrada das massas na política. Desta forma podemos perceber o quanto suas idéias estão coerentes com uma parte significativa da tradição liberal que, ao mesmo tempo em que defende o Estado mínimo, limitando-lhe as ações à proteção da propriedade privada, outorga-lhe um grande poder no que diz respeito à repressão dos miseráveis: uma organização política voltada a garantir o *status quo* isenta de qualquer compromisso com a solução da questão social. Ora, se ao Estado for reservada apenas a função de patrulhamento da sociedade, os conflitos sociais permanecem sem solução e o governo está sempre *sub judice* do fortalecimento da polícia para não se desintegrar<sup>50</sup>.

Para Hegel, ao contrário, a formação do Estado Moderno pressupõe a incorporação dos direitos sociais, dos interesses da “massa”, pela qual o despotismo da “vontade particular” é substituído pelo “estado de direito, constitucional”, onde o indivíduo passa a estar subordinado a uma “organização jurídica objetivamente definida”. Assim, a concepção da miséria como questão social remete à necessidade da intervenção pública para solucioná-la. Acompanhemos a análise de Marcuse sobre esses pressupostos hegelianos nos quais está presente a legitimação da propriedade e, ao mesmo tempo, sua

---

<sup>48</sup> Idem, p. 92.

<sup>49</sup> Ibidem.

<sup>50</sup> Cf. ROMANO, Roberto. *Corpo e Cristal: Marx Romântico*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985, p.26

regulamentação pela necessidade de uma justiça social, traduzida na contenção das desigualdades pela garantia a todos do direito ao trabalho e à propriedade:

*É verdade, ao mesmo tempo, que a igualdade abstrata dos homens diante da lei não elimina suas desigualdades materiais, nem supera, em nenhum sentido, a contingência geral que limita a condição econômica e social que eles possuem. Por descurar dos elementos contingentes, a lei é mais justa do que as relações sociais concretas que geram desigualdades, riscos e outras injustiças. A lei, pelo menos, se baseia em alguns fatores essenciais comuns a todos os indivíduos. Devemos ter em mente que a posse de propriedade privada é, para Hegel, um destes “fatores essenciais”, e que a igualdade humana também significa para ele um igual **direito** de todos à propriedade. Firmando-se no seu princípio de igualdade fundamental, a lei é capaz de retificar certas injustiças flagrantes, sem transtornar a ordem social que abriga a injustiça como elemento constitutivo da sua existência.<sup>51</sup>*

O que foi levantado anteriormente aponta para o delineamento de filões de pensamento que se contrapõem e que, portanto, são essenciais para aproximar as posições políticas e teóricas de Marcuse da tradição hegeliano-marxista, enquanto os pressupostos filosóficos retomados por Arendt a colocam em xeque.

Com efeito, a acepção hegeliana de Estado moderno alarga os direitos consagrados também pela tradição liberal, mesmo que formalmente, no sentido de que passa a englobar também os direitos sociais. O direito ao trabalho, a extensão do direito de propriedade a todos os indivíduos e a prioridade da preservação da vida passam a estar subordinados diretamente à intervenção estatal, que tem como função essencial a solução das desigualdades geradas pela sociedade. Além disso, a lei só poderá ser exercida com justiça se for garantido o acesso das camadas inferiores aos bens materiais e à esfera cultural, permitindo-lhes o conhecimento da constituição em vigor.

Embora Hegel não defenda nem as eleições diretas, nem o sufrágio universal, as formas de decisão política<sup>52</sup>, na sua acepção, também são mais “democratizadas” já que, como aponta Marcuse, propõe que o voto seja estendido aos funcionários do Estado, por ele considerados como os mais capazes para defender os interesses comuns contra os

---

<sup>51</sup> MARCUSE, Herbert. *Razão e...*, op. cit, p.195.

<sup>52</sup> A análise e a crítica da proposta do sistema eleitoral de Hegel caracterizada pelo voto por corporações encontra-se bastante desenvolvida em Marx. Cf. MARX, Karl. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa: Presença, 2ª edição, pp.69-76.

particulares<sup>53</sup>. A crítica hegeliana ao voto censitário deve-se ao fato deste excluir radicalmente as camadas populares, mantendo o monopólio do exercício dos direitos políticos pelos proprietários. Neste sentido, defende o voto por corporação, garantindo cargos eletivos aos artesãos e operários estáveis, embora deles exclua os “trabalhadores jornaleiros” e os “criados”.

Em sua perspectiva, além de estarem contemplados tanto os direitos materiais como os políticos e culturais, ainda que de forma limitada, legitima-se a Revolução Francesa, que implica na transformação violenta da sociedade, fenômeno fundamental para a conquista da autonomia e da racionalidade do indivíduo. Nas palavras de Marcuse, Hegel, contrapondo-se aos ideólogos da reação, contrários à proclamação revolucionária da igualdade, nela identifica o momento decisivo de fundação do Estado moderno, erguido sobre a autonomia da razão:

*Na visão de Hegel, a reviravolta decisiva dada pela História, com a Revolução Francesa, foi que o homem veio a confiar no seu espírito e ousou submeter a realidade dada aos critérios da razão. Hegel evidenciou este progresso, opondo o uso da razão à aquiescência não-crítica às condições de vida dominantes. “Nada é razão que não resulte do pensar”<sup>54</sup>. O homem se dispôs a organizar a realidade de acordo com as exigências do seu pensamento racional livre, em lugar de simplesmente se acomodar à ordem existente e aos valores dominantes. O homem é um ser pensante. Sua razão o capacita a reconhecer suas próprias potencialidades e as do seu mundo. Ele não está, pois, à mercê dos fatos que o cercam, mas é capaz de sujeitá-los a um critério mais alto, ao critério da razão. Seguindo sua orientação, o homem atingirá certas concepções que revelam estar a razão em conflito com o estado de coisas existente. Ele chegará a perceber que a história é uma luta constante pela liberdade, que a individualidade do homem, para poder realizar-se, requer que este possua alguma propriedade, e que todos os homens tenham igual direito a desenvolver as qualidades que lhe são próprias. Na verdade, porém, a servidão e a desigualdade prevalecem; muitos homens não possuem nenhuma liberdade e estão despojados da última migalha de propriedade. Em consequência, a realidade “não racional” deve ser modificada até se ajustar à razão. No caso em questão, a ordem social existente deveria ser reorganizada, o absolutismo e os*

---

<sup>53</sup> MARCUSE, Herbert, *Razão e...*, op.cit., p.166.

<sup>54</sup> Hegel desenvolve a questão da liberdade enquanto realização do pensamento in HEGEL, G.W. F. *Filosofia da História*. Brasília: Editora UnB, 1995, p.361.

*remanescentes do feudalismo abolidos, a livre competição estabelecida, todos os homens iguais diante da lei, etc*<sup>55</sup>.

As interpretações de Marcuse e de Losurdo confluem em ressaltar a legitimidade atribuída por Hegel à eclosão das revoluções que marcam o surgimento do mundo moderno. Losurdo enfatiza que a Revolução Francesa é particularmente defendida desde que o “direito de resistência” seja vinculado ao “processo histórico concreto”, pois “(...) o superior direito do espírito do mundo com respeito ao Estado é um dado de fato, e é deste ponto de vista que Hegel não condena como atos criminosos e ilegais as grandes revoluções, mas as justifica e as celebra. Decerto, em contraposição aos particularismos, aos arbítrios, aos abusos nobiliárquicos e feudais, Hegel coloca a objetividade e a superioridade do ordenamento estatal, que, porém, deve ser considerado inviolável e sacrossanto do ponto de vista jurídico, e não histórico -universal. O ‘positivo’ historicamente existente pode configurar -se como ‘violência’, e então o ‘pensamento’ que o critica tende ele mesmo a se tornar ‘violento’ (Ph. G., 924): assim se explica e se legitima a eclosão da Revolução Francesa ou de outras revoluções; porém é uma legitimidade que não pode surgir de uma norma jurídica, mas sim de condições concretas e de uma análise histórica concreta. É uma legitimidade, portanto, que, em última análise, pode ser afirmada e verificada somente **post-factum...**”<sup>56</sup>. Nas palavras de Hegel:

*O princípio da liberdade da vontade faz-se então valer contra o direito existente. Mesmo antes da Revolução Francesa, os grandes foram reprimidos por Richelieu e tiveram abolidos os seus privilégios; mas assim como o clero, eles mantiveram todos os seus direitos perante a classe inferior. Toda a situação da França naquela época é, na verdade, um agregado de privilégios contra o pensamento e a razão, uma situação absurda, à qual está ligada toda a perversidade dos costumes e do espírito – um reino de injustiça, que se torna, com a conscientização da mesma, uma injustiça vergonhosa. A terrível pressão sofrida pelo povo e o descaso do governo, permitindo na corte a opulência e o esbanjamento, foram os primeiros motivos para a insatisfação. O novo espírito começou a agitar as mentes dos homens, e a opressão levou-os à investigação. Descobriu-se então que as quantias extorquidas do povo não eram utilizadas no aprimoramento do Estado, mas gastas da forma mais absurda. Todo o sistema do Estado manifestava-se como uma injustiça. A mudança foi necessariamente violenta, porque a transformação não partiu do governo, e*

<sup>55</sup> MARCUSE, Herbert. *Razão e...*, op.cit., pp.19-20.

<sup>56</sup> LOSURDO, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição...*, op. cit, pp.130-1.



*ela não foi iniciativa do governo porque a corte, o clero, a nobreza, e o parlamento não queriam abdicar de seus privilégios, nem por necessidade, nem pelo direito em si; além disso, o governo, como centro concreto do poder estatal, não podia tomar os desejos individuais como princípio e a partir deles reconstruir o Estado...*<sup>57</sup>

A partir desta sua constatação de que, durante as revoluções, a liberdade emerge contra o direito existente, Hegel mostra que os franceses conseguiram transitar do teórico para o prático, no que tange às categorias fundamentais da liberdade formal:

*No plano formal foram introduzidas categorias substanciais: principalmente a sociedade e o que seria útil para ela; mas o fim da sociedade é também político, é aquele do Estado (vide **Droits de l'homme et du citoyen**, 1791), ou seja, aquele que conserva os direitos naturais. Mas o direito natural é a liberdade, e a sua outra determinação é a igualdade dos direitos perante a lei. Uma relação direta manifesta-se aqui, já que a igualdade vem da comparação de muitos, e esses muitos são justamente pessoas cuja determinação básica é a mesma, ou seja, a liberdade.*<sup>58</sup>

## **Marx e a defesa da revolução**

Para Marx a “emancipação humana só será plena quando o homem real e individual tiver em si o cidadão abstracto; quando com o homem individual, na sua vida empírica, no trabalho e nas suas relações individuais, se tiver tornado um **ser genérico**; e quando tiver reconhecido e organizado as suas próprias forças ( **forces propres**) como forças **sociais**, de maneira a nunca mais separar de si esta força social como força **política**.”<sup>59</sup> Está aqui claramente delineada a crítica à concepção de liberdade política desconectada da emancipação econômica e social dos indivíduos. Incapaz de resolver o conflito entre o interesse geral – Estado político - e o interesse privado – sociedade civil, tal concepção estabelece um dualismo entre a vida genérica e a vida individual expresso na cisão entre

---

<sup>57</sup> HEGEL, G.W. F. *Filosofia da História...*, op. cit., pp.365-6.

<sup>58</sup> Idem, p.364.

<sup>59</sup> MARX, Karl. “A Questão Judaica” in *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975, p.63.

“pessoa pública” e “pessoa privada”, pela qual a “soberania do homem” coincide com a “do homem como ser alienado distinto do homem real”:

*O Estado político aperfeiçoado é, por natureza, a **vida genérica** do homem em **oposição** à sua vida material. Todos os pressupostos da vida egoísta continuam a existir na **sociedade civil**, **fora** da esfera política, como propriedade da sociedade civil. Onde o Estado político atingiu o pleno desenvolvimento, o homem leva, não só no pensamento, na consciência, mas na **realidade**, na vida, uma dupla existência – celeste e terrestre. Vive na **comunidade política**, em cujo seio é considerado como **ser comunitário**, e na **sociedade civil**, onde age como simples **indivíduo privado**, tratando os outros homens como meios, degradando-se a si mesmo em puro meio e tornando-se joguete de poderes estranhos. O Estado político, em relação à sociedade civil, é precisamente tão espiritual como o céu em relação à terra. (...). O homem na sua realidade **mais íntima**, na sociedade civil, é um ser profano. Precisamente aqui, onde aparece a si mesmo e aos outros como indivíduo real, surge como fenômeno **ilusório**. Em contrapartida, no Estado, onde é olhado como ser genérico, o homem é o membro imaginário de uma soberania imaginária, despojado da sua vida real individual, e dotado de universalidade irreal<sup>60</sup>.*

Nesta passagem podemos apreender um importante contraponto a Hegel para quem a esfera da sociedade civil, mecânica, exprime os interesses privados, enquanto o Estado é visto como o momento orgânico, fonte de todo o direito e expressão do poder universal, como o agente catalisador dos conflitos sociais e como a “realização da vontade livre”<sup>61</sup>. Para Marx este último camufla o fato de que os interesses privados, tidos ilusoriamente como expressão genuína e harmoniosa da vida genérica do homem, sustentam os desígnios políticos de uma minoria. Em suas palavras:

*O Estado elimina, à sua maneira, as distinções estabelecidas por **nascimento, posição social, educação e profissão**, ao decretar que o nascimento, a posição social, a educação e a profissão são distinções **não políticas**; ao proclamar, sem olhar a tais distinções, que todo o membro do povo é **igual** parceiro na soberania popular, e ao tratar do ponto de vista do Estado todos os elementos que compõem a vida real da nação. No entanto, o Estado permite que a propriedade privada, a educação e a profissão **actuem à sua maneira**, a saber: como propriedade privada, como educação e profissão, e manifestem a sua natureza **particular**. Longe de abolir estas diferenças **efectivas**, ele só existe na medida em que as pressupõe;*

---

<sup>60</sup>Idem, pp.45-6.

<sup>61</sup> Cf. MARX, Karl. *Crítica da Filosofia* op. cit., p.87.

*apreende-se como Estado político e revela a sua universalidade apenas em oposição a tais elementos.*<sup>62</sup>

O que acontece, efetivamente, é que a vida política é incapaz de abolir as contradições de existência características da sociedade civil. Neste sentido, Marx mostra que o que ocorre não é a “emancipação humana universal”, que depende de uma revolução radical, mas que apenas uma “**secção da sociedade civil** emancipa-se e alcança o domínio universal: uma determinada classe empreende, a partir da sua **situação particular**, uma emancipação geral da situação. Tal classe emancipa a sociedade como um todo, mas só no caso de a totalidade da sociedade se encontrar na mesma situação que esta classe; por exemplo, se possuir ou facilmente puder adquirir dinheiro ou cultura.<sup>63</sup>” Contudo, embora Marx critique a concepção hegeliana que vê no Estado a expressão da universalidade, não podemos deixar de registrar que, resguardadas todas as diferenças entre as teorias dos dois filósofos em questão, em Hegel também há uma contundente crítica à determinação das leis por parte da classe empenhada não apenas em tirar proveito da “riqueza universal”, mas em garantir sua dominação através da “ignorância” das massas:

*As pessoas para as quais as leis são na verdade um mal e uma impiedade, e que têm como estado-de-coisas autêntico o governar e o ser-governado por amor natural, pela divindade ou pela nobreza hereditárias, mediante a fé e a confiança; mas [que têm] o domínio das leis por um estado-de-coisas perverso e injusto, [é que] desconhecem o fato de que a constelação como a manada são governadas, conforme leis. Porém tais leis, nesses objetos, são apenas interiores, não para si mesmas, não são leis como leis postas [Gesetze gesetze]. Ao contrário, o homem é isto: saber sua lei; e por isso só pode obedecer verdadeiramente uma lei tal qual é sabida, pode ser uma lei justa, embora já segundo o conteúdo essencial deva ser contingência e arbítrio; ou ao menos, mesclada ou poluída por eles. (§529)<sup>64</sup>*

---

<sup>62</sup> MARX, Karl. “A Questão Judaica” ..., op. cit., pp.445. Marx retoma esta crítica à visão romântica de Hegel sobre a relação do Estado político com a sociedade civil em vários momentos da *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Ver MARX, Karl. *Crítica da Filosofia* ..., op. cit., p.143.

<sup>63</sup> MARX, Karl. “Contribuição à Crítica da Filosofia do Direito de Hegel” in *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975, p.89.

<sup>64</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas em Compêndio (1830) – III – A filosofia do Espírito*. São Paulo: Loyola, 1995, pp.301-2.

Portanto, Hegel recusa uma sociedade que se mantém pela dominação cultural e financeira de uma classe, condenando tanto o fato de apenas parte da sociedade buscar, através da elaboração de um “código de leis”, aglutinar seja as “determinações universais” seja os pormenores particulares, quanto o de impedir aos demais indivíduos de apropriarem-se de sua parte na “riqueza geral”. Ou seja, estabelece uma crítica contundente àqueles que fazem dos seus interesses e negócios particulares – pertencentes à sociedade civil - os assuntos do Estado. Mas, se por um lado Hegel imputa a desigualdade à má distribuição da riqueza e a injustiça social a relações que permeiam a propriedade privada, defendendo o acesso de todos os homens a ela, por outro lado, sua proposta política se dá no sentido de assegurá-la, sendo papel do Estado garantir a efetivação dos direitos do homem não apenas com relação à vida e ao trabalho, mas também à propriedade. Marx, ao contrário, mostra que o cerne da questão encontra-se no fato de que “a aplicação prática do direito humano de liberdade é o direito da **propriedade privada**”<sup>65</sup>. E acrescenta que:

*O direito humano da propriedade privada, portanto, é o direito de fruir da própria fortuna e de dela dispor como se quiser, sem atenção pelos outros homens, independentemente da sociedade. É o direito do interesse pessoal. Esta liberdade individual e a respectiva aplicação formam a base da sociedade civil. Leva cada homem a ver nos outros homens, não a **realização**, mas a **limitação** da sua própria liberdade. Afirma acima de tudo o direito de <<desfrutar e dispor **como se quiser** dos seus bens e rendimentos, dos frutos do próprio trabalho e diligência>><sup>66</sup>.*

Enquanto o advento da liberdade dos modernos, em Hegel, está vinculado à defesa da propriedade privada, sendo o Estado responsável pela garantia das liberdades civis, para Marx o Estado<sup>67</sup>, na sociedade capitalista, ergue-se, fundamentalmente, para defender os interesses do proprietário, consagrando como cidadão apenas o “burguês”, não sendo, de forma alguma, a instância onde se realiza a efetiva liberdade de todos os indivíduos. Os conceitos de liberdade, igualdade, segurança e propriedade nada mais são do que a vontade

---

<sup>65</sup> MARX, Karl. “A Questão Judaica”..., op. cit., p.57.

<sup>66</sup> Ibidem.

<sup>67</sup> Para Marx e Engels “(...) com o estabelecimento da grande indústria e do mercado mundial a burguesia conquistou, finalmente, o domínio político exclusivo no Estado representativo moderno. O poder do Estado moderno não passa de um comitê que administra os negócios comuns da classe burguesa como um todo”. MARX, Karl e FRIEDRICH, Engels. *Manifesto do Partido Comunista*. In AARÃO REIS FILHO, Daniel. *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo – Contraponto, 1998, p.8.

da burguesia elaborada em forma de lei. Neste sentido, a crítica marxiana à economia política é elaborada a partir da constatação de que a concepção de homem que lhe é intrínseca é a do “burguês” considerado como o homem “verdadeiro” e “autêntico”<sup>68</sup>, incorporando “(...) a propriedade privada na autêntica **essência do homem**”<sup>69</sup>.

Hegel e Marx concordam em sua crítica a um aspecto fundamental do liberalismo, segundo o qual o homem só é reconhecido plenamente na condição de proprietário<sup>70</sup>. Mas, ao mesmo tempo, deve-se observar que, contrariamente a Marx, para quem os conflitos inerentes à sociedade civil não poderão ser resolvidos a partir do Estado que acaba por corroborá-los, em Hegel a defesa de um sistema calcado na manutenção da propriedade privada associa-se com a proposta de um Estado intervencionista mais poderoso do que os mecanismos econômicos, pois, do contrário, ele não se diferenciaria das organizações da sociedade civil, servindo apenas à proteção dos interesses privados. Assim, o vínculo entre o indivíduo e o Estado hegeliano, que implica na existência quer do direito quer da violência, uma vez que para a sua manutenção são fundamentais a “decisão do soberano” e a “obediência dos súditos”, traz à tona a discussão sobre a participação política, tornando-se essencial o processo educativo e jurídico que transforma o vulgo em “povo”:

*A questão, que foi sobretudo discutida, é em que sentido se há de compreender a participação das **pessoas privadas** nos assuntos do Estado. Pois como **pessoas privadas** devem ser tomados os membros das assembleias estamentais, quer contem como indivíduos para si, ou como representantes de **muitos**, ou do **povo**. Costuma-se chamar **povo** o agregado das pessoas privadas, mas, enquanto tal agregado, ele é o **vulgo**, não o **povo** [vulgus, populus]; e sob esse respeito é o único fim do Estado que um povo **não** chegue à existência, nem ao poder, nem à ação **enquanto um tal agregado**. Tal situação de um povo é uma situação de injustiça, de aeticidade, de irracionalidade; nessa situação o povo seria somente como uma potência informe, brutal, cega, como o mar agitado, elementar; o qual porém não se destrói a si mesmo, como o faria o povo enquanto elemento espiritual. Muitas vezes se pôde ouvir representar tal situação como a da*

---

<sup>68</sup> MARX, Karl. “Terceiro Manuscrito: Propriedade privada e trabalho” in *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975, p.184.

<sup>69</sup> Cf. MARX, Karl. “A Questão Judaica”..., op. cit., p.184.

<sup>70</sup> A recusa de Marx à concepção da economia política que, ao sinonimizar homem e burguês, nega a condição de homem àqueles que não pertencem a esta categoria pode estender-se à antropologia lockeana à luz da análise feita por Maria Sylvania Carvalho Franco do *Segundo Tratado* de Locke ao afirmar que o fundamento antropológico que emerge aí é o do indivíduo enquanto proprietário e não enquanto pessoa. Cf. CARVALHO FRANCO, Maria Sylvania. “All The World ...”, op. cit., p.41.

*verdadeira liberdade. Para que tenha um sentido entrar na questão da participação das pessoas privadas nos assuntos universais, deve-se pressupor não o irracional, mas um povo já organizado, isto é, no qual já existe presente um poder governamental. (§544)<sup>71</sup>*

A defesa hegeliana da liberdade é entendida aí enquanto incorporação de todos aos negócios do Estado que, justamente por constituir a racionalidade da “liberdade autoconsciente”, se constrói através da unidade política que supera a dimensão individual e egoísta inerente aos interesses corporativos da sociedade civil. O Estado é a expressão da passagem para a dimensão ética, onde a garantia dos direitos de todos não pode ser indissociada do alargamento da esfera do dever responsável pela vinculação dos indivíduos à constituição do universal. Neste sentido, deve assegurar os direitos mesmo daqueles considerados “criminosos”, dos “doentes” e dos “enfermos”, pois a eles deve ser garantida a vida que “subsiste apesar da imperfeição”<sup>72</sup>. Devemos salientar mais uma vez que tais pressupostos hegelianos de defesa da realização universal do homem *qua* homem aparecem também na crítica à economia política de Marx:

*(...) a economia política não conhece o trabalhador desocupado, o homem que trabalha, na medida em que ele se encontra fora da relação de trabalho. O burlão, o ladrão, o pedinte, o desempregado, o faminto, o miserável e o criminoso, são **figuras** de homem que não existem para a economia política, mas só para outros olhos, para os do médico, do juiz, do coveiro, do burocrata, etc. São fantasmas que se situam fora do seu domínio. As necessidades do trabalhador reduzem-se assim à necessidade de o manter **durante o trabalho** e de maneira a que a **raça dos trabalhadores** não se extinga<sup>73</sup>.*

Roberto Romano aponta para mais uma herança da filosofia idealista em Marx, ao lembrar que Hegel põe em questão a concretude dos ideais de liberdade e igualdade nutridos pela Revolução Francesa:

*Os próprios burgueses enganam-se sobre si mesmos e sobre os demais homens: só podem ser efetivamente livres os iguais, e só podem ser iguais os proprietários. Fica bem explícito o agudo senso lógico de Hegel, sobretudo quando se trata de fortalecer a experiência burguesa de mundo: pouco*

---

<sup>71</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia...*, op. cit., p.316.

<sup>72</sup> Cf. ROMANO, Roberto. *Corpo e Cristal...*, op. cit., p.25.

<sup>73</sup> MARX, Karl. “Segundo Manuscrito – A Relação da Propriedade Privada” in *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975, p.174.

*importa a bela ilusão da burguesia, o fato é que o conceito de liberdade não pode ser buscado numa natureza idílica, supostamente originária. Na verdade, é só fora da natureza, e no interior da cultura (ética), que podem aparecer os conceitos jurídicos e abstratos da igualdade e da propriedade, fundamentos de uma liberdade concreta, ou seja, limitada a um determinado número de homens: “os capazes de propriedade”<sup>74</sup>.*

Hegel afirma que o Estado, ao exercer seus plenos direitos sobre as diversas partes da sociedade civil implica na “realização da razão”, através da regulamentação da diferença entre as diversas forças que o compõem, distanciando -se, por princípio, da “igualdade” pelo fato de ser ele mesmo o responsável pela hierarquização das relações quer entre os governantes, quer entre estes e os governados<sup>75</sup>. Ou seja, a liberdade só pode ser assegurada se o Estado estabelecer distinções, ordem, hierarquias nas atividades do “corpo político”, impedindo a desagregação de suas partes<sup>76</sup>, sendo que até mesmo o “domínio jurídico” determina competências e deveres desiguais:

*Que os cidadãos “são iguais perante a lei” [isto] encerra uma alta verdade; mas que, assim expressa, é uma tautologia; pois por ela só se exprime o estado **legal** em geral: que as leis imperam. Mas, no que diz respeito ao concreto, os cidadãos, fora da personalidade, só são iguais diante da lei no que, aliás, são iguais **fora da lei**. Somente a **igualdade**, **presente aliás casualmente**, de qualquer maneira que seja, de riqueza, da idade, da força física, do talento, da habilidade etc., ou ainda dos crimes etc., pode e deve, no concreto, fazer capaz de um igual tratamento perante a lei, com referência aos impostos, deveres militares, acesso aos empregos públicos etc., à sanção penal etc. As leis mesmas, exceto no que concerne àquele estreito círculo da personalidade, pressupõem situações desiguais, e determinam as competências e os direitos desiguais que daí resultam.<sup>77</sup>*

Assim Hegel mostra o caráter mistificador da liberdade “idealizada” pelo burguês, principalmente quando associada à concretização da igualdade na esfera política, sendo que o que ocorre na prática é que os “incapazes” de ser proprietários não são iguais. Ao denunciar a abstração da liberdade e da igualdade burguesas não tem como propósito defender a sua realização, mas, ao contrário, ao admitir a concretude da desigualdade, avalia que não há como escapar à imposição das vontades “subjetivas” ao todo correndo o

---

<sup>74</sup> ROMANO, Roberto. *Corpo e Cristal...*, op. cit., p.32.

<sup>75</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia...*, op. cit., p.308.

<sup>76</sup> Cf. ROMANO, Roberto. *Corpo e Cristal...*, op. cit., p.34.

<sup>77</sup> HEGEL, G.W.F. *Enciclopédia...*, op. cit., pp.308-9.

risco de que o “estado de natureza”, inerente à sociedade civil, volte à cena, a não ser a partir do Estado orgânico e constitucional <sup>78</sup>.

Conceber o Estado como um “corpo organicamente constituído” não significa que ele não pertence ao “mundo”, à esfera do “contingente” e do “erro”, podendo assumir múltiplas formas, sendo que a sociedade moderna, também, desta perspectiva, só pode emergir como um organismo passível de mudanças e de transformações que acompanham o “espírito do mundo” hegeliano, a “história universal” <sup>79</sup>. Contudo, para a efetiva realização deste processo, é necessário que se leve em conta a falta de esclarecimento das massas, fato que traz à tona a questão do exercício do poder que não pode se expressar pela soberania popular.

No entanto, o Estado hegeliano difere do Estado absoluto pelo fato do “povo” ser considerado parte integrante na constituição do poder político, entendi do tanto como o lugar de garantia do direito à vida e ao trabalho quanto como o lugar onde a maturidade social precisa ser “mantida e encorajada” pela educação e pelas formas corporativas de representação política. Para a garantia do desenvolvimento desta maturidade, contudo, há a necessidade da intervenção do poder governamental como um instrumento que impeça os efeitos destrutivos da competição individual, transformando -os em interesses positivos do “universal” <sup>80</sup>. O resultado deste movimento acaba sendo a restrição da liberdade individual

---

<sup>78</sup> Cf. ROMANO, Roberto. *Corpo e Cristal...*, op. cit., p.34.

<sup>79</sup> Podemos notar na análise de Lebrun sobre os pressupostos hegelianos uma interpretação bastante similar e aprofundada desta passagem: (...) *poderemos constatar que Hegel não diz que a constituição dos Estados é o fim visado pela História, e que ele evita representá-la como uma prática finalizada. Se utiliza o termo “fim-supremo” (...) a propósito do Espírito-do-Mundo, ele não apresenta esse “fim-supremo” como um objetivo a atingir. (...) Daí, acima de tudo, sua convicção de que a História propriamente dita somente se deixa vislumbrar nas épocas de crise e de “colisões”, quando a referência às normas éticas e morais se torna vã e os objetivos finitos dos homens se vêem submergidos por uma situação nova. É somente então que surgem possibilidades propriamente históricas: tais possibilidades contêm um universal de uma outra espécie (...) do universal que forma a base consistente de um povo ou Estado; esse universal é um momento da Idéia Produtora*”.

(...) Por sob a historicidade estabilizada no Estado, há pois a historicidade subterrânea e subversiva, a *História-do-Mundo, que sempre termina por refutar o instituído – e é dela que as individualidades históricas são como que os mandatários*. LEBRUN, Gérard. *O Averso da Dialética – Hegel à Luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp.21-2.

<sup>80</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. *Razão e ...*, op. cit., p.166. Nas palavras de Marcuse: *Não há conceito menos compatível com a ideologia fascista do que aquele que funda o estado numa lei universal e racional que salvaguarda os interesses de cada indivíduo, quaisquer que sejam as contingências da sua condição natural e social*. Idem, p.171.



à ordem universal do Estado. Segundo Marcuse estes pressupostos hegelianos, embora já fizessem parte de sua discussão no “sistema ético *Jenense*”, passarão a ser centrais na *Filosofia do Direito*:

*Segundo Hegel, a sociedade civil, definitivamente, deve gerar um sistema autoritário, e isto é uma transformação que tem sua origem nos fundamentos econômicos da própria sociedade, e que se destina a perpetuar sua estrutura. (...) Hegel (...) dava ao Estado o papel principal, porque via os efeitos inevitáveis dos antagonismos dentro da sociedade. Os interesses individuais em competição eram incapazes de gerar um sistema que pudesse garantir a continuidade do todo, e sendo assim, a eles se deveria impor uma autoridade que não pudesse ser discutida. As relações do govêrno com o povo foram retiradas da esfera do contrato e transformadas em “uma unidade substancial original”. (5) O indivíduo arca básicamente com a relação de dever para com o estado, e seu direito está a isto subordinado. O estado soberano toma a forma de um estado disciplinador<sup>81</sup>.*

Embora este modelo de Estado hegeliano, denominado “disciplinador” por Marcuse, distancie-se de um estado absoluto, segundo a concepção de Marx ele acaba por anular o “elemento democrático”, excluindo a efetiva participação de todos nas decisões dos assuntos políticos:

*A participação directa de **todos** na discussão e nas decisões relativas aos assuntos gerais do Estado faz entrar, segundo Hegel, <<o elemento **democrático, sem a menor racionalidade**, no organismo do Estado, que só o é através dessa racionalidade>>, quer dizer, o elemento democrático só pode ser admitido a título de elemento **formal** num organismo do Estado que é apenas formalismo do Estado. Pelo contrário, o elemento democrático deve ser o elemento real que adquire em **qualquer** organismo do Estado a sua forma **racional**. Mas se o formalismo do Estado entra no organismo como um elemento <<**particular**>>, deve entender-se por <<racionalidade>> da sua existência a drenagem, a acomodação, uma forma em que não mostra a particularidade do seu ser ou que só entra nela como princípio **formal**<sup>82</sup>.*

Contudo, na *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*, Marx, ao abordar o papel do poder legislativo durante o início das grandes revoluções, ressalta que desde que o “movimento da constituição” coincida com a transformação do povo – seu verdadeiro representante -, ele abre a possibilidade da realização consciente do homem. Como

---

<sup>81</sup> Idem, pp.165-6.

<sup>82</sup> MARX, Karl. *Crítica da Filosofia ...*, op. cit., p.177.

defensor da soberania popular, admite que a “lei” não se sustenta apenas com o seu caráter repressivo, sendo, em alguns momentos, esteio para a luta contra a sociedade capitalista:

*Para que a constituição se transforme realmente, para que essa aparência ilusória não seja destruída pela violência, para que o homem realize conscientemente aquilo que a natureza da coisa o obriga a fazer inconscientemente, é necessário que o movimento da constituição, que o **progresso**, se transforme em **princípio da constituição**, ou seja, que o verdadeiro representante da constituição, o povo, se transforme em princípio dela. Se assim for, a constituição será o próprio progresso<sup>83</sup>.*

Marx mostra, assim, que há uma contradição, admitida pelo próprio Hegel, entre a participação da sociedade civil e a forma em que ela deve se efetivar nos assuntos do Estado, pois é “o próprio Hegel que formula o dilema: ou a sociedade civil (o número, a multidão) participa através de delegados na discussão e nas decisões relativas aos assuntos gerais do Estado, ou **todos** o fazem [como] **indivíduos**. Não existe aqui uma oposição do **ser**, como Hegel pretende depois de representá-lo, mas uma oposição da **existência** e, na realidade, da existência externa, do **número**, devido ao qual a razão que Hegel qualifica de <<externa>> - a **multidão de membros** – continua a ser a melhor razão contra a participação direta de todos. O problema de saber se a sociedade civil deve participar no poder legislativo, quer **seja** por intermédio de **representantes** ou pela participação directa de <<todos individualmente>>, é um problema no interior da **abstracção do Estado político** ou no interior do **Estado político abstracto** é um problema político abstracto”<sup>84</sup>.

Marx conclui, em seguida, que a “oposição na sua forma verdadeira é a seguinte: os **indivíduos actuam enquanto todos**, ou **os indivíduos** actuam enquanto **alguns**, enquanto **não todos**”<sup>85</sup>. Chama a atenção também para a contradição presente nos argumentos hegelianos que se, por um lado, garantem o estatuto do indivíduo enquanto membro do Estado, por outro, negam o livre exercício deste direito:

*(...) A constituição em poder legislativo exige que **todos** os membros da sociedade civil sejam considerados como **indivíduos**, pois na presença uns dos outros são de facto **indivíduos**. A determinação <<serem membros do*

---

<sup>83</sup> Idem, p.88.

<sup>84</sup> Idem, p.178-9.

<sup>85</sup> Idem, p.179.

*Estado>> é a sua <<determinação abstracta>>, uma determinação que não se realiza na realidade viva<sup>86</sup>.*

O nosso objetivo, ao pontuar as diferenças e semelhanças entre as concepções de Marx e as de Hegel, é o de tentarmos balizar quais os aspectos a serem considerados quando tratamos de um filão de pensamento conhecido como hegeliano-marxista para explicitar a influência deste na argumentação de Marcuse e na sua recusa por Arendt no que diz respeito, fundamentalmente, à questão da transformação da ordem vigente e à utilização da violência para tanto. Se encontramos, tanto em Hegel como em Marx, a incorporação da questão social, diretamente vinculada à crítica feita por eles ao Estado liberal, há uma contundente recusa de Marx da solução hegeliana, ao seu ver, estatista e autoritária. Embora em Hegel esteja presente o repúdio à concepção de Estado enquanto expressão do contrato comercial, este é concebido enquanto gestor dos conflitos da sociedade sem que seja questionada a propriedade privada, fato que, segundo Marx, impede a transformação da ordem existente que, em seu viés interpretativo, só poderia ocorrer no âmbito da sociedade civil pela via revolucionária e pela conseqüente abolição da propriedade privada. As leis modernas não são analisadas por Marx apenas no seu aspecto repressor, mas também se manifestam enquanto expressão da luta de classes, assumindo o papel de catalisadoras da defesa da vida que brota das necessidades viscerais dos explorados, incorporando-se provisoriamente na Constituição burguesa. Em contraposição, para Hegel, na constituição do Estado moderno encaixa-se a vida livre e racional do todo que abarca e supera os conflitos da sociedade civil, sem que haja, contudo, o reconhecimento concreto da soberania popular. Assim, a concepção hegeliana de Estado, entendida como a esfera do universal, pactua, na leitura de Marx, com uma prática política anti-democrática que, ao considerar o povo apenas como abstração, acaba por delegar o poder governamental exclusivamente à burocracia<sup>87</sup>. Em contrapartida, nos seus textos *A Questão Judaica* e

---

<sup>86</sup> Idem, p.182.

<sup>87</sup> Marx critica a concepção de burocracia em Hegel nos seguintes termos: A <<burocracia>> é o <<formalismo de estado>> da sociedade civil. É a <<consciência do Estado>>, a <<vontade do Estado>>, o <<poder do Estado>> enquanto **corporação**, isto é, como sociedade **particular, fechada** no Estado. (...) Mas a burocracia deseja a corporação como um poder **imaginário**. É certo que cada corporação também possui este desejo, para defender o seu interesse **particular** contra a burocracia; mas **deseja** uma burocracia que lute contra outra corporação, contra outro desejo particular. A burocracia, **corporação completa**, triunfa sobre a **corporação**, burocracia incompleta (...). A corporação é uma tentativa da sociedade civil para chegar a ser Estado; simultaneamente, a burocracia é o Estado que se transformou realmente em sociedade civil. MARX, Karl. Idem, pp.71-2.

*Crítica à Filosofia do Direito de Hegel*, a conciliação entre sociedade civil e Estado, público e privado, individual e coletivo, inexistente de forma concreta nos pressupostos hegelianos, passa a ser vislumbrada na figura da revolução proletária que encarna a junção do material e do espiritual, dos interesses de classe e da realização da justiça racional universal. É importante salientar, então, que é justamente nestes escritos que, pela primeira vez, atribui-se à classe operária um papel decisivo na emancipação da humanidade, embora Marx reconheça e reitere a importância da filosofia crítica:

*(...) a arma da crítica não pode substituir a crítica das armas; a força material só será derrubada pela força material; mas a teoria em si torna-se também uma força material quando se apodera das massas.*<sup>88</sup>

Esboça-se, aqui, uma nova solução para o problema da alienação humana, uma vez que a crítica e a teoria filosófica sozinhas não poderão levá-la a cabo. Uma força mais prática se faz necessária, aquela que advém da classe trabalhadora pelo fato desta não possuir nada e de ter perdido tudo o que há de humano, ou seja, por ter o seu “corpo” e o seu “espírito” destruídos. Neste sentido a transformação emerge do reino da necessidade, da condição do homem como um ser “humilhado”, “escravizado”, “abandonado”, “desprezível”, pois as “(...) revoluções precisam de um elemento *passivo*, de uma base *material*. A teoria só se realiza num povo na medida em que é a realização das suas necessidades”.<sup>89</sup> Está posta, portanto, a possibilidade de emancipação da humanidade a partir tanto da teoria, que concebe o homem *qua* homem enquanto ser supremo, quanto das condições materiais encarnadas pelo proletariado. Marx, ao refletir sobre a filosofia idealista alemã, mostra que apenas na união entre as armas “materiais” e as “intelectuais” haverá a possibilidade da emergência do “homem livre”:

*Assim como a filosofia encontra as armas materiais no proletariado, assim o proletariado tem as suas armas intelectuais na filosofia. E logo que o relâmpago do pensamento tenha penetrado profundamente no solo virgem do povo, os alemães emancipar-se-ão e tornar-se-ão homens.*<sup>90</sup>

---

<sup>88</sup> MARX, Karl. “Contribuição à crítica...”, op. cit., p.86.

<sup>89</sup> Idem, p.87.

<sup>90</sup> Idem, p.93.

Se em Hegel, o universo da liberdade, da autodeterminação apenas se concretiza no Estado, em Marx é justamente o reino da necessidade, a sociedade civil, a relação entre capitalista e trabalhador, que abrem caminho para a transformação política na esteira das leis e revolução<sup>91</sup>. Na *Miséria da Filosofia*, este último enfoca a reação dos operários aos ditames do capital, vitoriosa em “obrigar” o próprio parlamento inglês a “permitir” legalmente a existência das coalizões dos trabalhadores, que passam a ganhar grande vigor especialmente em países cuja indústria atinge um alto grau de desenvolvimento, como é o caso da Inglaterra. Há assim um confronto entre os economistas que visam a adequação da classe operária através das sanções previstas em seus “manuais” e as organizações dos operários que, através de greves e coalizões que de parciais passam a ser permanentes, buscam consolidar sua associação:

*A grande indústria aglomera num só lugar uma multidão de pessoas desconhecidas umas das outras. A concorrência divide seus interesses. Mas a manutenção do salário, êste interesse comum que têm contra o patrão, reúne-as num mesmo pensamento de resistência – **coalizão**. Assim, a coalizão tem sempre um duplo objetivo, o de fazer cessar a concorrência entre os operários, para poderem fazer uma concorrência geral ao capitalista. Se o primeiro objetivo de resistência não foi senão a manutenção dos salários, à medida que os capitalistas por sua vez se reúnem num mesmo pensamento de repressão, as coalizões, a princípio isoladas, formam-se em grupos, e diante do capital sempre unido, a manutenção da associação torna-se mais necessária para os operários do que a do salário. Isto é de tal modo verdadeiro, que os economistas ingleses se mostram muito espantados de ver os operários sacrificarem uma boa parte do salário em favor das associações que, aos olhos dêstes economistas, não foram criadas senão para a defesa do salário. Nesta luta – verdadeira guerra civil – reúnem-se e desenvolvem-se todos os elementos necessários para uma batalha futura. Uma vez chegada a êsse ponto, a associação adquire um caráter político<sup>92</sup>.*

---

<sup>91</sup> Roberto Romano mostra que, para Marx, há também o aspecto repressivo da lei, fundamentalmente, quando se trata da destruição da individualidade pela “máquina” capitalista que visa reduzir o máximo possível a capacidade de resistência do homem. Recupera, assim, a análise do despotismo das fábricas elaborada por Marx, onde “o chicote é substituído pelo livro de punições do contramestre”: *A luta política da sociedade contra os capitalistas não impede, entretanto, que no interior da fábrica estes firmem sua vontade sob a forma de leis e regulamentos inexoráveis. A grande dificuldade para vencer a resistência orgânica dos operários era sua falta de disciplina. Era preciso fazer “com que os homens renunciassem aos seus hábitos irregulares (**unregelmässigen**) no trabalho, e identificá-los à regularidade invariável do autômato”* (p.447). ROMANO, Roberto. *Corpo e Cristal...*, op. cit., pp.58-9.

<sup>92</sup> MARX, Karl. *Miséria da Filosofia – Resposta À Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon*. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, s/d, p.148.

As greves, coalizões, *trade-unions*, quando aliadas às lutas políticas dos operários, são os primeiros passos para que a “massa da população” se transforme em “trabalhadores” que, frente à dominação do capital, passam a manifestar seus “interesses comuns”. A classe trabalhadora se constitui inicialmente apenas diante do capital e posteriormente se consolida como classe no momento em que a defesa de seus interesses passa a configurar uma luta política que opõe uma classe à outra:

*Uma classe oprimida é a condição vital de toda sociedade fundada no antagonismo das classes. A libertação da classe oprimida implica, pois necessariamente, a criação de uma sociedade nova. Para que a classe oprimida possa se libertar, é preciso que as forças produtivas já adquiridas e as relações sociais existentes não possam mais existir lado a lado. De todos os instrumentos de produção, a maior força produtiva é a própria classe revolucionária. A organização dos elementos revolucionários como classe supõe a existência de todas as forças produtivas que podiam se engendrar no seio da velha sociedade*<sup>93</sup>.

A luta pela libertação da classe trabalhadora significa, para Marx, diferentemente das revoluções burguesas, a abolição de todas as classes, pois a possibilidade positiva de emancipação reside na “(...) formação de uma classe que tenha **cadeias radicais**, de uma classe na sociedade civil, de uma classe que seja a dissolução de todas as classes, de uma esfera que possua carácter universal porque os seus sofrimentos são universais e que não exige uma **reparação particular** porque o mal que lhe é feito não é um **mal particular**, mas o **mal em geral**, que já não possa exigir um título **histórico**, mas apenas o título **humano**; de uma esfera que não se oponha a consequências particulares, mas que se oponha totalmente aos pressupostos do sistema político alemão; por fim, de uma esfera que não pode emancipar-se a si mesma nem emancipar-se de todas as outras esferas da sociedade sem as emancipar a todas – o que é, em suma, a **perda total** da humanidade, portanto, só pode redimir-se a si mesma por uma **redenção total** do homem. A dissolução da sociedade, como classe particular, é o **proletariado**”<sup>94</sup>. A revolução política tem origem na sociedade civil, resultando da luta de uma classe que, ao concentrar em si os efeitos destrutivos do sistema capitalista, torna-se a expressão concreta da maioria dos deserdados e, portanto, a única força material capaz de fazer ruir a ordem social existente.

---

<sup>93</sup> Idem, p.149.

<sup>94</sup> MARX, Karl. “Contribuição à crítica..., op. cit, p.92.

Marx acrescenta que no “período de espera, o antagonismo entre o proletariado e a burguesia é uma luta de classe contra classe, luta que, levada à sua mais alta expressão, é uma revolução total. Aliás. Devemos nos admirar de que uma sociedade, fundada na **oposição** das cousas, chegue à **contradição** brutal, a um choque corpo-a-corpo como última solução?<sup>95</sup>” E conclui dizendo: “Não digais que o movimento social exclui o movimento político. Não haverá jamais movimento político que não seja social ao mesmo tempo<sup>96</sup>”. Como a violência encontra-se inscrita na constituição mesma da sociedade capitalista, não há a possibilidade de que o processo de superação desta não desmembre que no “choque corpo a corpo” em defesa da vida, como uma etapa fundamental para a negação dos antagonismos inerentes à este sistema social.

Apenas o proletariado, produto mais “autêntico” da grande indústria, constitui uma classe “verdadeiramente revolucionária”, mas quando eclode o movimento de libertação, parcelas de todas as classes, inclusive da dominante, somam-se aos operários desempenhando um importante papel “teórico” na condução dos acontecimentos. Assim, “(...) nos períodos em que a luta de classe se aproxima da hora decisiva, o processo da dissolução no interior das classes dominantes e de toda a velha sociedade adquire um caráter tão vivo e intenso que até uma pequena parcela da classe dominante dela se separa e se junta à classe revolucionária, à classe que carrega o futuro em suas mãos. Como outrora uma fração da nobreza aliou-se à burguesia, também uma parte da burguesia passa agora para o lado do proletariado, especialmente uma parte dos ideólogos da burguesia que alcançam uma compreensão teórica do movimento histórico em seu conjunto”<sup>97</sup>. Mais uma vez nos deparamos com a questão da organização racional do uso da violência em nome do movimento da vida, onde os intelectuais – “o cérebro do momento orgânico” - se destacam por expressarem o movimento da própria razão, da filosofia crítica que almeja atingir através de cada etapa da luta o mais alto grau do “espírito”, da cultura.

O proletariado emerge, desta forma, como uma classe ímpar no sentido de que não tendo nada de seu para garantir, e não podendo se constituir em poder econômico, é o único capaz de, ao se apoderar das forças produtivas sociais, abolir o seu modo de apropriação, ou

---

<sup>95</sup> MARX, Karl. *Miséria da Filosofia...*, op. cit., p.149.

<sup>96</sup> Ibidem.

<sup>97</sup> MARX, Karl e FRIEDRICH, Engels. *Manifesto...*, op. cit., pp.17-8.

seja, em última instância, de extinguir a propriedade privada <sup>98</sup>, o que só pode ocorrer através da destruição da ordem social vigente, e, portanto do uso da violência, como admitem Marx e Engels:

*Ao delinear as fases mais gerais do desenvolvimento do proletariado, descrevemos a guerra civil mais ou menos oculta que se trava no interior da sociedade atual, até o ponto em que ela explode em revolução aberta e o proletariado funda seu domínio através da derrubada violenta da burguesia<sup>99</sup>.*

A questão central passa a ser, então, a consolidação do domínio político pela violência que não pode ser desconectada da destruição do modo de produção capitalista, pois o “(...) proletariado vai usar seu predomínio político para retirar, aos poucos, todo o capital da burguesia, para concentrar todos os instrumentos de produção nas mãos do Estado – quer dizer, do proletariado organizado como classe dominante – e para aumentar a massa das forças produtivas o mais rapidamente possível” <sup>100</sup>. Neste contexto Marx e Engels justificam o uso da violência:

*Naturalmente, isso só pode ocorrer, de início, por meio de intervenções despóticas no direito de propriedade e nas relações burguesas de produção; através, portanto, de medidas que talvez pareçam insuficientes e insustentáveis do ponto de vista econômico, mas que tragam resultados para além de si mesmas e sejam indispensáveis para revolucionar todo o modo de produção<sup>101</sup>.*

Assim, a supressão definitiva dos antagonismos de classes, a ser realizada pela derrubada violenta da ordem social existente e pela progressiva extinção do novo poder político, diferencia a revolução proletária da burguesa:

*Uma vez que, no processo, desapareçam as diferenças de classe e toda a produção esteja concentrada nas mãos dos indivíduos associados, o poder público perderá seu caráter político. O poder político propriamente dito é o poder organizado de uma classe para dominar outra. Se, em sua luta contra a burguesia, o proletariado necessariamente se constitui em classe, se por meio de uma revolução se converte em classe dominante e, como tal,*

---

<sup>98</sup> Cf. Idem, p.21.

<sup>99</sup> Idem, p.19.

<sup>100</sup> Idem, p.27.

<sup>101</sup> Idem, p.28.



*suprime violentamente as velhas relações de produção, então, junto com elas, suprime os antagonismos de classes e as classes em geral e, com isso, abole sua própria dominação de classe*<sup>102</sup>.

E, nesta perspectiva, voltamos a abordar os textos escritos por Marx no calor da luta, em fevereiro de 1848, quando historicamente vem à tona não apenas a discussão, mas a tomada de posição diante dos conceitos de “democracia”, “república”, “sufrágio universal”, intrinsecamente vinculados à mudança radical da ordem social existente. A conquista da democracia concreta encontra-se vinculada à idéia de luta de classes uma vez que a “democracia burguesa” é a expressão da dominação de uma classe pela outra. Contudo, o alargamento real dos direitos universais passa, também, pela utilização dos próprios mecanismos instituídos pela burguesia. O progresso democrático significava que o combate devia ser travado em duas frentes: primeiro, contra as forças do Antigo Regime que não abriam mão da soberania dos reis e imperadores e nem mesmo aceitavam dividir o poder com assembleias censitárias e, segundo, contra a burguesia ascendente que negava com veemência a participação dos despossuídos nas decisões que incidiam de alguma forma na esfera pública. Assim, a “república democrática” e o sufrágio universal são rechaçados pela classe dominante como sendo a “entronização da irresponsabilidade”, a “imprevisibilidade como norma”, o “território dos demagogos”, o “caos”, a “desordem” e a “subversão”. Engels, na introdução de *As Lutas de Classes na França de 1848 a 1850*, acentua o fato de que durante este período a utilização das vias institucionais ainda com “fórmulas imprecisas”, como o “direito ao trabalho”<sup>103</sup> e o “sufrágio universal”, já antecipava as pretensões revolucionárias do proletariado :

*(...) utilizando tão eficazmente o sufrágio universal, o proletariado praticara um método de luta inteiramente novo que se desenvolveu com rapidez. Viu-se que as instituições estatais, nas quais se organiza o domínio da burguesia, ainda oferecem possibilidades novas de utilização que permitem à classe operária combatê-las. Participou-se das eleições para as diversas dietas, conselhos municipais e juntas de trabalho, disputando-se à*

---

<sup>102</sup> Idem, pp.28-9.

<sup>103</sup> Marx aponta para a luta pelo direito do trabalho durante a revolução de fevereiro de 1848. Ver MARX, Karl. “As lutas de classes na França de 1848 a 1850”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p.118. Contudo, em junho de 1848, há a proscrição do direito do trabalho que se transforma em assistencialismo. Ver MARX, Karl. “As lutas de classes na França de 1848 a 1850”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa Omega, s/d, pp.138-9.

*burguesia cada pòsto em cuja designação do titular participava uma parcela suficiente do proletariado. Ocorreu então que a burguesia e o gòverno chegaram a ter mais mêdo da atuação legal que da atuação ilegal do partido operário, mais temor aos êxitos das eleições que aos êxitos da rebelião*<sup>104</sup>.

Neste contexto, é ilusório acreditar que as condições de exercício da democracia, a extensão do sufrágio e o direito ao trabalho fossem mantidas pela “república burguesa”<sup>105</sup>. A total incompatibilidade dos interesses burgueses com os dos trabalhadores apenas se explicitou nos momentos da revolução de 1848, caracterizados pela reação da burguesia às conquistas do proletariado, sendo que em lutas anteriores ela tinha se aliado a ele para a derrubada da monarquia.

Marx mostra, assim, que a melhoria das condições políticas e sociais “concedidas” pela República burguesa, de forma pacífica, não passam de utopia, uma vez que o Estado tem como objetivo central o de eternizar a dominação do capital e a escravidão do trabalho. Há uma contradição de grande envergadura quando a burguesia “mediante o sufrágio universal, concede a posse do poder político às classes cuja escravidão vem de eternizar: o proletariado, os camponeses, os pequenos burgueses. E priva a classe cujo velho poder social sanciona, a burguesia, das garantias políticas deste poder. Encerra o seu domínio político nos limites de algumas condições democráticas que a todo momento são um fator para a vitória das classes inimigas e põem em perigo os próprios fundamentos da sociedade burguesa. Exige, de uns, que não avancem, passando da emancipação política à social; e, de outros, que não retrocedam, passando da restauração social à política.”<sup>106</sup> O “terrorismo” burguês não tarda a entrar em cena para impedir as conquistas sociais das classes despossuídas, tanto que “(...) a lei que limitava a jornada de trabalho a dez horas foi derogada; a prisão por dívidas, restabelecida; os analfabetos, que constituíam a maior parte da população francesa, foram declarados incapazes para o júri. Por que não também para o sufrágio? Voltou a implantar-se a fiança para os jornais e limitou-se o direito de

---

<sup>104</sup> ENGELS, Friedrich. “Introdução” às “As lutas de classes na França de 1848 a 1850”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p.103.

<sup>105</sup> A revolução Francesa do século XIX é dividida por Marx nas seguintes fases: “jornadas de fevereiro”, “República Burguesa” e o golpe de Estado por Luís Bonaparte. Ver MARX, Karl. “A guerra civil na França”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, pp.79-80.

<sup>106</sup> MARX, Karl. “As lutas de classes...”, op. cit., pp.139-40.

associação.<sup>107</sup>” O sufrágio universal é abolido em 1850, tendo cumprido a sua “missão revolucionária”, de contribuir para que o povo compreendesse quem são seus reais opositores, evidenciando que quando as reivindicações sociais assumem um caráter democrático, a burguesia acaba por restringi-las aos seus próprios limites. Em contrapartida, e como decorrência deste processo, a classe dominante sente como necessária a eliminação do sufrágio para impedir os avanços da massa. Estes passos seguidos pelas revoluções proletárias do século XIX são considerados, portanto, fundamentais, por Marx, uma vez que explicitam a necessidade da luta de classes. A burguesia age de forma violenta para conter a luta do proletariado, fato que deveria, segundo os pressupostos marxistas, colocá-lo a postos para o choque com esta classe<sup>108</sup>. A violência que deve emergir aqui é a violência revolucionária, em defesa da vida, como forma de destruir o sistema capitalista. Portanto não há a apologia da violência no *Manifesto do Partido Comunista*, como nos mostra claramente Aarão Reis Filho:

*(...) a revolução proletária recorrerá à violência pela imposição de circunstâncias históricas. Mas a utilizará num tempo histórico breve, apenas suficiente para anular a resistência violenta da burguesia. E o exercício revolucionário do poder, eliminando a propriedade privada e extinguindo as classes sociais, fará desaparecer, inevitavelmente, as condições que tornavam a violência um recurso necessário na sociedade dividida em classes antagônicas. O poder político, no sentido estrito, simplesmente se extinguiria, como fruto da revolução proletária<sup>109</sup>.*

Durante a “guerra civil” de 1871, a burguesia francesa, mais uma vez, mostra, de forma inusitada, “a que extremo de crueldade e vingança é capaz de chegar sempre que o proletariado se atreva a defrontar-se com ela como uma classe independente, que tem os seus próprios interesses e reivindicações”<sup>110</sup>. Tal fúria é investida contra a Comuna de Paris, organização de caráter nitidamente proletário que toma o poder no dia 18 de março, sendo “(...) uma forma política perfeitamente flexível, diferentemente das formas anteriores de governo, todas elas fundamentalmente repressivas. Eis o seu verdadeiro segredo: a

---

<sup>107</sup> Idem, p.134.

<sup>108</sup> Cf. AARÃO REIS FILHO, Daniel. “O Manifesto e a revolução em 1848” in AARÃO REIS FILHO, Daniel. *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo – Contraponto, 1998, pp.86-7.

<sup>109</sup> Idem, p.88.

<sup>110</sup> MARX, Karl. “A guerra civil...”, op. cit., p.43.

Comuna era, essencialmente, um governo da classe operária, fruto da luta da classe produtora contra a classe apropriadora, a forma política afinal descoberta para levar a cabo a emancipação econômica do trabalho”<sup>111</sup>. Um governo capaz de extirpar os fundamentos econômicos que sustentam a existência das classes, de abolir a propriedade privada que converte o trabalho de uma maioria na riqueza de poucos, pois ela aspira “(...) à expropriação dos expropriadores. Queria fazer da propriedade individual uma realidade, transformando os meios de produção, a terra e o capital, que hoje são fundamentalmente meios de escravização e exploração do trabalho, em simples instrumentos de trabalho livre e associado. Mas isso é o comunismo, o ‘irrealizável’ comunismo! (...) Se a produção cooperativa for algo mais que uma impostura e um ardil; se há de substituir o sistema capitalista; se as sociedades cooperativas unidas regularem a produção nacional segundo um plano comum, tomando -a sob seu controle e pondo fim à anarquia constante e às convulsões periódicas, conseqüências inevitáveis da produção capitalista – que será isso, cavalheiros, senão comunismo, o comunismo ‘realizável’?”<sup>112</sup>. Na experiência histórica da Comuna de Paris, as novas formas de gestão democráticas, o heroísmo dos protagonistas, a adesão da população e o isolamento político da minoria dominante que recorre à utilização da violência, configuram, para Marx, um exemplo concreto da “ameaçadora” ditadura do proletariado preconizada no *Manifesto do Partido Comunista*:

*A classe operária não esperava da Comuna nenhum milagre. Os operários não têm nenhuma utopia já pronta para introduzir “par décret du peuple”. Sabem que para conseguir sua própria emancipação, e com ela essa forma superior de vida para a qual tende irresistivelmente a sociedade atual, por seu próprio desenvolvimento econômico, terão que enfrentar longas lutas, toda uma série de processos históricos que transformarão as circunstâncias e os homens. Eles não têm que realizar nenhum ideal, mas simplesmente libertar os elementos da nova sociedade que a velha sociedade burguesa agonizante traz em seu seio. Plenamente consciente de sua missão histórica e heroicamente decidida a atuar de acordo com ela, a classe operária pode sorrir diante das grosseiras invectivas dos lacaios da pena e do patronato recheado de doutrinas burguesas de beneficiência, que derramam suas ignorantes vulgaridades e suas fantasias sectárias com um tom sibilino de infalibilidade científica*<sup>113</sup>.

---

<sup>111</sup> Idem, p.83.

<sup>112</sup> Idem, p.84.

<sup>113</sup> Idem, pp.84-5.

*No entanto, era essa a primeira revolução em que a classe operária foi abertamente reconhecida como a única classe capaz de iniciativa social, inclusive pela grande massa da classe média parisiense – lojistas, artesãos, comerciantes – com a única exceção dos capitalistas ricos<sup>114</sup>.*

Diante desta forma de organização política pelos operários, a burguesia responde com inusitada violência, através da construção da imagem da Comuna como o “verdadeiro inimigo” do povo e da nação francesa:

*A civilização e a justiça da ordem burguesa aparecem em todo o seu sinistro esplendor onde quer que os escravos e os párias dessa ordem ousem rebelar-se contra os seus senhores. Em tais momentos, essa civilização e essa justiça mostram o que são: selvageria sem máscara e vingança sem lei. Cada nova crise que se produz na luta de classes entre os produtores e os apropriadores faz ressaltar esse fato com a maior clareza. Mesmo as atrocidades cometidas pela burguesia em junho de 1848 empalidecem diante da infâmia indescritível de 1871. O heroísmo abnegado com que a população – homens, mulheres e crianças – lutou durante oito dias desde a entrada dos versalhenses na cidade reflete a grandeza de sua causa, do mesmo modo que as façanhas infernais da soldadesca refletem o espírito inato dessa civilização da qual é ela o braço vingador e mercenário. Gloriosa civilização essa, cujo grande problema consiste em saber como desprender-se dos montões de cadáveres feitos por ela, depois de cessada a batalha!<sup>115</sup>*

*Em cada um de seus triunfos sangrentos sobre os abnegados paladinos de uma sociedade nova e melhor, essa infame civilização, baseada na escravização do trabalho, afoga os gemidos de suas vítimas num clamor selvagem de calúnias, que, encontram eco em todo o mundo. Os cães de fila da “ordem” logo transformam em um inferno a serena Paris operária da Comuna.<sup>116</sup>*

Se, por um lado, depreende-se desta descrição extremamente dramática, a serenidade, o heroísmo, a abnegação dos operários, por outro, neste momento, desvenda-se o caráter violento do sistema, desmistificando a obra civilizatória do ideário e sistema burgueses. A violência utilizada pela Comuna, contrariamente, apenas reveste-se de caráter defensivo. Ela “(...) serviu-se do fogo pura e exclusivamente como um meio de defesa. Utilizou-o para sustar o avanço das tropas de Versalhes por aquelas avenidas amplas e retas que Haussmann abrira expressamente para o fogo da artilharia; empregou-o para cobrir a

---

<sup>114</sup> Idem, p.85.

<sup>115</sup> Idem, p.95.

<sup>116</sup> Idem, p.96.

retirada, do mesmo modo que os versalheses, ao avançar, empregaram suas granadas que destruíram, pelo menos, tantos edifícios como o fogo da Comuna. Ainda não se sabe ao certo que edifícios foram incendiados pelos defensores e quais o foram pelos atacantes. E os próprios defensores não recorreram ao fogo senão depois que as tropas versalhesas deram início à matança em massa de prisioneiros. (...) Sabia a Comuna que aos seus inimigos não importavam as vidas do povo de Paris, mas que em troca lhes importavam muito os edifícios parisienses de sua propriedade”<sup>117</sup>.

Para Marx, o cerne do conflito da sociedade capitalista, calcado na defesa da propriedade privada e da garantia à vida e à cidadania apenas aos seus detentores, não se resolve com uma política estatal. As “concessões” sociais e políticas inerentes à República burguesa apenas são mantidas desde que a classe trabalhadora não se atreva a defrontar -se com os seus expropriadores como uma “classe independente”, com interesses e reivindicações próprios. Ao travar suas lutas, que nascem da necessidade, traz à tona a exigência de superação da ordem existente que desemboca inexoravelmente no “choque corpo a corpo”, uma vez que a violência encontra-se inscrita na própria constituição da sociedade capitalista. A experiência histórica da Comuna de Paris é exemplar do caráter defensivo do uso da violência no processo revolucionário. Não há, desta perspectiva, a apologia da violência, mas a sua justificação nos planos teórico, prático e histórico por ter como fim a extinção das classes, do Estado e da violência que permite a passagem para um estágio superior das relações humanas, tornando a sociedade mais habitável. Sendo assim, a única classe capaz de “iniciativa social” é o proletariado que, por não possuir nada e ter perdido tudo o que há de humano, acaba encarnando a possibilidade de realização do “homem livre”, da justiça racional universal.

A razão universal, que deve levar a formas superiores de vida, concretiza -se, para Hegel, no Estado Moderno, enquanto, para Marx ela é conquistada, na esteira da revolução, pelo proletariado. Marcuse herda estas diferentes apropriações da idéia de progresso engendrada pelas luzes: em seu ideário a “redenção total do homem” só é possível a partir da revolução que nasce da necessidade frente à “perda total da humanidade”, ou seja, que a defesa da vida na sociedade moderna só pode efetivar -se com a utilização da violência, –

---

<sup>117</sup> Idem, p.97.

não como “metodologia purificadora” -, mas subordinada à razão, à filosofia crítica como momento de negação do dado, necessário à realização do real “racional”. Ao se debruçar sobre a possibilidade da transformação social no século XX, onde não está mais presente a visão heróica do proletariado, Marcuse busca avaliá-la à luz das modificações históricas, econômicas, políticas e sociais deste século, buscando a solução para seus impasses através da atualização das categorias da tradição revolucionária hegeliano-marxista que traz para o centro da política a questão dos direitos sociais e dos interesses da “massa”.

Ao contrário, para Arendt, a revolta advinda das massas, submetidas ao “império absoluto da necessidade”, só pode ter um efeito destrutivo e desencadear o “terror”, devido quer à imprevisibilidade inerente ao uso da violência, quer à sua condição social de aguda miséria que as transforma em força desumanizadora. Desta forma, o reino da liberdade só pode existir na esfera política, da qual não podem fazer parte aqueles que estão presos às necessidades materiais. Recusando a tradição hegeliano-marxista, ela se inscreve em uma outra tradição, tendo como referência central os pressupostos de Tocqueville na leitura das grandes revoluções.

## 2. TOCQUEVILLE: A CRÍTICA À REVOLUÇÃO FRANCESA E A DEFESA DA DEMOCRACIA NA AMÉRICA

Em seus mais importantes livros, *A democracia na América* e *O Antigo Regime e a Revolução*, Tocqueville, nostálgico do “mundo vencido pela Revolução Francesa”, deparando-se com a “inevitável marcha para a igualdade”, traz para o centro de seu pensamento o esforço incessante de atrelá-la à concepção aristocrática de liberdade. Ao nosso ver, o subtítulo mesmo da obra em que analisa a “Revolução Americana”, *leis e costumes*, traduz o seu objetivo de impedir o total desaparecimento do Antigo Regime, através de uma legislação e da manutenção dos valores inerentes ao mundo aristocrático, ameaçado com o avanço da igualização de condições. Embora defenda a democracia na América, está a todo momento apontando para os seus defeitos ou abusos. Ele aceita a sua existência como um fato histórico consumado, pensando apenas em corrigi-la, ou está denunciando-a como um governo que deve ser extinto? Nas suas palavras, desvela-se o seu apreço e ao consentimento do povo ao domínio da nobreza inerente à “ordem imutável da natureza” :

*Situados a uma distância imensa do povo, os nobres tinham no entanto, pela sorte do povo, essa espécie de interesse benevolente e tranqüilo que o pastor denota por seu rebanho; e, sem ver no pobre seu igual, velavam por seu destino, como se fosse um depósito posto pela Providência em suas mãos.*

*Não tendo concebido a idéia de outro estado social além do seu, não imaginando que pudesse igualar-se a seus chefes, o povo recebia as benfeitorias deles e não lhes discutia os direitos. Amava-os quando eram clementes e justos, submetiam-se sem custo e sem baixeza a seus rigores, como se fossem males inevitáveis que o braço de Deus lhe enviara. Aliás, o uso e os costumes haviam estabelecido limites à tirania e fundado uma espécie de direito no próprio âmbito da força<sup>118</sup>.*

---

<sup>118</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p.13.



Ao seu ver, na América consegue-se canalizar, através do direito, da religião, das instituições e dos costumes, as paixões <sup>119</sup> características do “estado social democrático” pois, neste país, os resultados da “revolução” são obtidos sem passar pelas “agitações e desordens de um combate”, tendo respeitado os “limites naturais” das relações sociais, através da manutenção dos valores nobres, transformando-os em leis. A temática romântica e conservadora dos costumes do povo é enfatizada em contraposição ao pensamento revolucionário francês que, pautado na mudança radical das condições sociais existentes, acentua os aspectos volitivos das individualidades, pondo em xeque tudo aquilo que é inevitavelmente produzido pelo tempo e pela tradição. Recupera-se, assim, a crítica feita pelos pensadores tradicionalistas do século XVIII aos programas racionais de modificação da sociedade e do Estado com a participação das massas e dos intelectuais franceses acusados de ameaçar diretamente a permanência do legado aristocrático destruindo todos os direitos consagrados pela tradição <sup>120</sup>:

*O prestígio do poder real dissipou-se, sem ser substituído pela majestade das leis; em nossos dias, o povo despreza a autoridade, mas teme-a, e o medo arranca mais do que davam outrora o respeito e o amor.*

*Percebo que destruímos as existências individuais que podiam lutar separadamente contra a tirania; mas vejo o governo, que herda sozinho todas as prerrogativas arrancadas das famílias, das corporações ou dos homens. Portanto, à força às vezes opressora, mas freqüentemente conservadora, de um pequeno número de cidadãos, sucedeu a fraqueza de todos.*

*A divisão das fortunas diminuiu a distância que separava o pobre do rico, mas, aproximando-se, eles parecem ter encontrado novos motivos para se odiar e, lançando um ao outro olhares cheios de terror e de inveja, repelem-*

---

<sup>119</sup> Tocqueville está aludindo às paixões advindas da democracia na França – a impaciência de seu destino, a inquietude da promoção, a inveja de quem está por cima -, responsáveis pela destruição de todos os costumes e instituições. Ver idem, p.16.

<sup>120</sup> Burke afirma ser incalculável a perda resultante da supressão dos antigos costumes pela Revolução Francesa, particularmente com os procedimentos da Assembléia Nacional a partir das Jornadas de Outubro de 1789, criticando tenazmente os seus inspiradores, por sua liberdade não ser liberal, seu humanismo ser “selvagem e brutal” e sua ciência significar “ignorância presunçosa”, sendo “(...) atirada ao lodo e lançada aos pés de uma ignóbil multidão”. BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução Francesa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p.102.

*se mutuamente do poder<sup>121</sup>; para um como para outro, a idéia dos direitos não existe e a força se apresenta, a todos os dois, como a única razão do presente e a única garantia do futuro.*

*Assim, abandonamos o que o antigo estado podia apresentar de bom sem adquirir o que o estado atual poderia oferecer de útil; destruimos uma sociedade aristocrática e, detendo-nos complacentemente no meio dos escombros do antigo edifício, parecemos querer estabelecer-nos aí para sempre<sup>122</sup>.*

Para Tocqueville, existem diferentes respostas dadas pelos homens aos mesmos problemas, ou seja, neste caso, os americanos, por serem mais moderados, atingem a estabilidade política e o consenso<sup>123</sup>, enquanto na França há o perigo permanente do despotismo devido à instabilidade das suas instituições. A defesa da democracia política americana se faz aí, em detrimento da democracia social, permanentemente vinculada ao caráter tirânico dos governos revolucionários.

Esta questão está intimamente relacionada com o complexo binômio igualdade liberdade frente ao qual, como membro destacado da tradição liberal, Tocqueville, privilegiando o segundo termo, explicita sua concepção de democracia, dissociada da idéia de abolir a desigualdade das condições: sistema de governo calcado fundamentalmente na criação de “instituições políticas” ou de “costumes nacionais democráticos”, estaria sendo posto em risco pela Revolução Francesa, que marcha ao acaso por priorizar a questão “material”. Nas suas palavras:

*Nunca os chefes de Estado pensaram em preparar o que quer que fosse para ela; ela se fez apesar deles ou sem que soubessem. As classes mais poderosas, mais inteligentes e mais morais da nação não procuraram apoderar-se dela, a fim de dirigi-la. Portanto, a democracia foi abandonada*

---

<sup>121</sup> Nesta passagem de Tocqueville parece ser recuperada a recusa de Burke em aceitar qualquer medida da Revolução Francesa que ameace a propriedade, pois uma vez dividida, ela estimula a cobiça e a inveja ausentes nos possuidores de riqueza, de família e da distinção inerentes à posse hereditária. Estes, sim, são considerados por ele como responsáveis pela perpetuação da sociedade. Ver idem, pp.82 -3.

<sup>122</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia...*, op.cit, pp.15-16.

<sup>123</sup> ARON aborda tal questão a partir da diferenciação estabelecida por Tocqueville entre as sociedades democráticas liberais ou despóticas: *Tocqueville, ao contrário, constata certas características associadas à essência de toda sociedade moderna, ou democrática, mas acrescenta que, a partir desses fundamentos comuns, há uma pluralidade de regimes políticos possíveis. As sociedades democráticas são liberais ou despóticas; podem e devem assumir características distintas nos Estados Unidos e na Europa, na Alemanha e na França.* ARON, Raymond. “Alex de Tocqueville” in *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes / Editora da Universidade de Brasília, 1987, 2ª edição, p.208.

*a seus instintos selvagens; cresceu como essas crianças, privadas dos cuidados paternos, que se educam sozinhas nas ruas de nossas cidades e que da sociedade só conhecem os vícios e as misérias. Pareciam ainda ignorar sua existência, quando ela tomou de súbito o poder. Cada qual se submeteu então com servilismo a seus menores desejos; adoraram-na como a imagem da força; quando, em seguida, ela se debilitou por seus próprios excessos, os legisladores conceberam o projeto imprudente de destruí-la, em vez de procurar instruí-la e corrigi-la e, sem querer ensinar-lhe a governar, só pensaram em repeli-la do governo.*

*Daí resultou que a revolução democrática realizou-se no material da sociedade, sem que se fizesse, nas leis, nas idéias, nos hábitos e nos costumes, a mudança que teria sido necessária para tornar essa revolução útil<sup>124</sup>.*

Tocqueville está aqui não apenas rechaçando a entrada das massas na política, mas mostrando que este acontecimento só pode redundar em “terror”. Neste sentido sua argumentação desconsidera que as classes “mais poderosas”, “mais inteligentes”, “moralmente superiores” e “talentosas” são incapazes de se apoderar da democracia, neste momento, a fim de imprimir-lhe uma direção institucional. Por outro lado, como é possível encontrar justificativas para o fato das massas “frágeis”, “selvagens”, “imaturas”, “imorais” conduzirem a revolução? Parece que de seu ponto de vista ocorre aí uma perversão dos “limites naturais” da ordem social hierárquica pautada na separação entre o domínio político e a esfera material.

A denúncia, central em Tocqueville, das “ambições desenfreadas” provocadas pela “paixão da igualdade”, que trazem um grande perigo às “democracias”, é herdada por Arendt, principalmente quando extrapolam para o campo da liberdade, até então totalmente vinculado à esfera política. Com efeito, a abdicação da liberdade em face dos “ditames da necessidade” só pode evoluir com o concurso de crimes e criminosos<sup>125</sup>. Podemos notar nestas argumentações a defesa da Revolução Americana, calcada na implantação da liberdade e no estabelecimento de instituições políticas duradouras, em detrimento da Revolução Francesa, desencadeada pela questão social:

---

<sup>124</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia...*, op.cit, pp.12-13.

<sup>125</sup> Cf. ARENDT, *Da Revolução*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília em co-edição com a Editora Ática, 1990, p.73.

*(...) a direção da Revolução Americana permaneceu comprometida com a implantação da liberdade e o estabelecimento de instituições duradouras, e, àqueles que atuavam nessa direção, nada era permitido que estivesse fora do âmbito da lei civil. O rumo da Revolução Francesa foi desviado desse curso original, quase desde o início, pela urgência do sofrimento; isso foi ocasionado pelas exigências da libertação, não da tirania, mas da necessidade, e impulsionado pelas ilimitadas proporções da miséria do povo e pela piedade que essa miséria inspirava. A anarquia do “tudo é permitido” brotou, mais uma vez, dos sentimentos do coração, cuja própria amplitude ajudou a desencadear uma onda de violências sem limites*<sup>126</sup>.

Desta forma a Revolução Francesa, segundo Arendt, por abrir as portas da política às camadas inferiores da população, solapa os fundamentos da liberdade, enquanto, ao contrário, na América, os fundadores da República, por sua “superior sabedoria”, representam e constituem politicamente uma coletividade onde “o tenebroso espetáculo da miséria humana e as vozes fantasmagóricas da pobreza abjeta”<sup>127</sup> jamais penetram no campo político, onde os homens de ação estão à frente do processo que tem início na declaração da independência e culmina com a elaboração da constituição. Podemos notar a seguir como ela se aproxima dos pressupostos de Tocqueville, particularmente no que diz respeito à questão social. Para os dois autores em questão, o reino da necessidade deve estar totalmente desvinculado da esfera política, esfera da excelência; e quando esta separação deixa de ser respeitada, como no exemplo da entrada das massas na Revolução Francesa, momento em que é posta em xeque a “natural” existência da pobreza, apenas haverá como saldo a violência e a destruição. A questão de fundo segundo Arendt é que neste caso a revolução deixa de voltar-se para a fundação da liberdade para buscar a libertação do homem de seu sofrimento e da miséria, trazendo a compaixão para o interior da política<sup>128</sup>:

*A vida humana tem sido assoberbada pela pobreza desde tempos imemoriais, e a humanidade continua a trabalhar sob essa maldição em todos os países fora do hemisfério ocidental. **Nenhuma revolução jamais***

---

<sup>126</sup> Idem, p.73. Arendt recorre com entusiasmo à tradição grega que exclui da política a violência, relegando -a a um estado pré-político, muito provavelmente à barbárie. Ver ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. São Paulo: Forense Universitária, 6ª edição, 1993, pp.35-6.

<sup>127</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, op. cit., p.75.

<sup>128</sup> Arendt analisa os acontecimentos do século XVIII, criticando o pensamento de Rousseau e a prática de Robespierre, sublinhando que o primeiro foi o responsável pela introdução da compaixão na teoria política, enquanto o segundo tornou -a pública através de sua retórica revolucionária. Cf. CAVALCANTE, Berenice. *Hannah Arendt em Companhia de Historiadores*. In MORAES, E. J. & BIGNOTTO, N. *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001, p.182.

*resolveu a “questão social”, libertando os homens do estado de necessidade, mas todas as revoluções, à exceção da Revolução Húngara de 1956, seguiram o exemplo da Revolução Francesa, e usaram e malbarataram as poderosas forças da miséria e da penúria, em sua luta contra a tirania e a opressão. E embora todos os registros das revoluções passadas demonstrem, sem sombra de dúvida, que todas as tentativas para resolver a questão social com meios políticos levaram ao terror, e que é o terror que condena as revoluções à perdição, dificilmente pode-se negar que é quase impossível evitar esse equívoco fatal, quando uma revolução irrompe sob as circunstâncias de pobreza do povo.(...) Quando a derrocada da autoridade tradicional colocou em marcha os pobres da terra, e eles deixaram a obscuridade do seu infortúnio e irromperam em praça pública, seu furor parecia tão irresistível como o movimento das estrelas, uma torrente precipitando-se com força primordial e engolfando o mundo inteiro*<sup>129</sup>.

Nota-se um dogmatismo nas expressões grifadas na citação anterior, demonstrando a desconsideração de Arendt pelos acontecimentos históricos, sendo que, se, por um lado, ela atribui à participação da massa na Revolução Francesa o terror político, por outro ela enaltece a Revolução Americana sem fazer alusão ao fato de que, nela também, os problemas sociais são resolvidos por meios institucionais repressivos, uma vez que, por exemplo, a Constituição proibia o Congresso de interferir no tráfico de escravos, atribuindo-lhe, no entanto, o poder de acabar com as rebeliões daqueles, devendo capturar os fugitivos e processá-los na corte federal<sup>130</sup>. Neste sentido cai por terra o seu argumento de que, se a revolução for conduzida por motivações superiores, como na América, não são necessárias medidas violentas, pois, mesmo quando a escravidão, anteriormente inscrita na Constituição, é abolida no final da guerra civil através da 13ª emenda, de 1865, os sulistas negros são forçados a entrar num sistema de servidão em alguns aspectos muito pior. Eles continuam sendo cidadãos de segunda classe, deixando de servir aos interesses dos senhores de escravos para serem submetidos aos dos “barões do norte”<sup>131</sup>.

Esta postura aristocrática de Arendt, ao defender que há uma esfera da excelência, que é a política, desconectada das questões econômico-sociais, retoma o pensamento grego

---

<sup>129</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, op. cit., pp.88-9. Os grifos são nossos.

<sup>130</sup> KRAMNICK, Isaac. “Apresentação”. In HAMILTON, Alexander, JAY, John e MADISON, James. *Os Artigos Federalistas – 1787-1788*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993, p.25.

<sup>131</sup> Cf. LAZARE, Daniel. “America the Undemocratic”. In *New Left Review*, nº232 – Novembro/Dezembro, 1998, pp.19-20.

e aponta para o profundo “erro” de interpretação contido na tradução latina de “político” como “social”, que acarreta o deslocamento, na era moderna, da liberdade inerente ao espaço público para o mundo econômico. Há, assim, concomitantemente, a transformação da força e da violência em monopólio do governo, entendido até então como o lugar onde os livres e iguais, por não terem que se ocupar com as questões materiais, dedicavam-se às decisões políticas através do diálogo e da persuasão:

*O que todos os filósofos gregos tinham como certo, por mais que se opusessem à vida na polis, é que a liberdade situa-se exclusivamente na esfera política<sup>132</sup>; que a necessidade é primordialmente um fenômeno pré-político, característico da organização do lar privado; e que a força e a violência são justificadas nesta última esfera por serem os únicos meios de vencer a necessidade – por exemplo, subjugando escravos – e alcançar a liberdade. Uma vez que todos os seres humanos são sujeitos à necessidade, têm o direito de empregar a violência contra os outros; a violência é o ato pré-político de libertar-se da necessidade da vida para conquistar a liberdade no mundo. Esta liberdade é a condição essencial daquilo que os gregos chamavam eudaimonia, <<ventura>> - estado objetivo dependente, em primeiro lugar, da riqueza e da saúde. Ser pobre ou ter má saúde significava estar sujeito à necessidade física, e ser um escravo significava estar sujeito, também, à violência praticada pelo homem<sup>133</sup>.*

Arendt retoma o pensamento dos antigos com o intuito de contrapor o econômico, entendido como a vida do indivíduo no sentido da sobrevivência material da espécie, ao domínio político - o lugar da liberdade. Assim, ela recupera a concepção aristotélica segundo a qual dentre todas “(...) as atividades necessárias e presentes nas comunidades humanas, somente duas eram consideradas políticas e constituintes do que Aristóteles chamava de *bios politikos*: ação (*praxis*) e o discurso (*lexis*), dos quais surge a esfera dos negócios humanos (...), que exclui tudo o que seja apenas necessário ou útil”<sup>134</sup>. Neste sentido a vida política é concebida como aquela que contém as mais altas capacidades humanas, voltada a governar a esfera dos “negócios humanos” em detrimento daquelas atividades atreladas ao reino da necessidade. Daí surge todo o sentimento de perda com os novos significados dados à igualdade e à liberdade a partir da história das revoluções

---

<sup>132</sup> Arendt volta-se também para a tradição grega em alguns de seus escritos que são publicados postumamente: Ver ARENDT, Hannah. *O que é Política? – Fragmentos das Obras Póstumas compilados por Ursula Ludz*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, pp.47-8.

<sup>133</sup> ARENDT, Hannah. ARENDT, Hannah. *A Condição Humana...*, op. cit., p.40.

<sup>134</sup> Idem, p.34.

modernas que, ao buscar algo totalmente novo, acabam por deixar escapar a essência mesma da política. Esta argumentação encontra-se fortemente presente nas *Reflexões sobre a Revolução Francesa* de Burke, que tem por objetivo evitar, em 1790, na Inglaterra, o perigo de “infecção” proveniente da Revolução Francesa opondo-se tanto aos meios, como aos fins deste “tipo de democracia” e a seu “espírito de inovação”, expresso por manifestações violentas, por “um espírito bem calculado para derrubar governos, mas completamente incapaz para aperfeiçoá-lo”<sup>135</sup>, ameaçando os princípios da “reforma segura e verdadeira”.

Em seu livro *A Condição Humana*, Arendt, ao debruçar-se sobre a expressão *vita activa*<sup>136</sup>, que designa as três atividades humanas fundamentais – labor, trabalho e ação –, o faz no sentido de enaltecer a esfera política em detrimento do reino da necessidade. Para ela o “(...) labor assegura não apenas a sobrevivência do indivíduo, mas a vida da espécie. O trabalho e seu produto, o artefato humano, emprestam certa permanência e durabilidade à futilidade da vida mortal e ao caráter efêmero do tempo humano. A ação, na medida em que se empenha em fundar e preservar corpos políticos, cria a condição para a lembrança, ou seja, para a história”<sup>137</sup>. Arendt posiciona-se de forma totalmente contrária à crença de que através do labor e do trabalho – indispensáveis à manutenção da vida – seja possível vislumbrar a “excelência” destinada à política, única instância capaz de “transcender a mortalidade terrena” pela realização de “um mundo comum”:

*A vida <<boa>>, como Aristóteles qualificava a vida do cidadão, era, portanto, não apenas melhor, mas livre de cuidados ou mais nobre que a vida ordinária, mas possuía qualidade inteiramente diferente. Era <<boa>><sup>138</sup> exatamente porque, tendo dominado as necessidades do mero viver, tendo-se libertado do labor e do trabalho, e tendo superado o anseio*

---

<sup>135</sup> O'BRIEN, Connor Cruise. “Apresentação” in BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução Francesa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982, p.7.

<sup>136</sup> WAGNER retoma a concepção de Arendt sobre a *vita activa*: labor, trabalho e ação. Ver *Hannah Arendt e Karl Marx – O Mundo do Trabalho*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2000, pp.52-74. Ver também LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, pp.205-6.

<sup>137</sup> ARENDT, Hannah. *A Condição Humana...*, op.cit., pp.16-17.

<sup>138</sup> Enquanto esta tradição admite como natural as desigualdades sociais, a hegeliano-marxista quer a “vida boa” para todos e não que esta seja dependente da miséria da maioria.

*inato de sobrevivência comum a todas as criaturas vivas, deixava de ser limitada ao processo biológico da vida*<sup>139</sup>.

*Só a existência de uma esfera pública e a subsequente transformação do mundo em uma comunidade de coisas que reúne os homens e estabelece uma relação entre eles depende inteiramente da permanência. Se o mundo deve conter um espaço público, não pode ser construído apenas para uma geração e planejado somente para os que estão vivos: deve transcender a duração da vida de homens mortais*<sup>140</sup>.

Esta tradição de pensamento que admite como naturais as desigualdades sociais realmente exclui da política os indivíduos sujeitos à necessidade, embora reconheça que os “livres e iguais” deles dependem para poder exercer sua atividade de excelência. Arendt herda desta tradição o conceito aristocrático de liberdade no sentido de que ela “(...) onde quer que tenha existido como realidade tangível, sempre foi especialmente limitada. (...) A liberdade num sentido positivo, somente é possível entre iguais, a própria igualdade não é, de forma alguma, um princípio universalmente válido, porém, mais uma vez, aplicável apenas com restrições e até mesmo dentro de limites espaciais”<sup>141</sup>. Desta forma, sendo a política o lugar restrito do embate das diferentes opiniões entre “iguais”, está excluída a concepção de homem como postulado universal. Nota-se, aqui, também, a confluência entre a argumentação arendtiana e a de Tocqueville, quando este defende a liberdade aristocrática, justificando, desta forma, a desigualdade como um corretivo para os vícios da democracia:

*(...) só a liberdade pode combater eficientemente, nesta espécie de sociedades, os vícios que lhes são inerentes e pará-las no declive onde deslizam. Com efeito, só a liberdade pode tirar os cidadãos do isolamento no qual a própria independência de sua condição os faz viver para obrigá-los a aproximar-se uns dos outros, animando-os e reunindo-os cada dia pela necessidade de entender-se, de persuadir-se e de agradar-se mutuamente na prática de negócios comuns. Só a liberdade é capaz de arrancá-los ao culto do dinheiro e aos pequenos aborrecimentos cotidianos de seus negócios particulares para que percebam e sintam sem cessar a pátria acima e ao lado deles. Só a liberdade substitui vez ou outra o amor do bem-estar das paixões mais enérgicas e elevadas, fornece à ambição objetivos maiores que*

---

<sup>139</sup> ARENDT, Hannah. *A Condição Humana...*, op. cit, p.46.

<sup>140</sup> Idem, p.64.

<sup>141</sup> ARENDT, Hannah, *Da Revolução...*, op.cit., pp.219-20.



*a aquisição das riquezas e cria a luz que permite enxergar os vícios e as virtudes dos homens*<sup>142</sup>.

Para Tocqueville a liberdade aristocrática prospera nos Estados do norte, colonizados pelas classes mais nobres, por indivíduos que tinham apenas a necessidade intelectual, ao contrário do que ocorre no sul, onde as classes mais inferiores da população, “gente sem recursos e sem modos”<sup>143</sup>, introduzem a escravidão que “(...) desonra o trabalho; ela introduz o ócio na sociedade e, com este, a ignorância e o orgulho, a pobreza e o luxo. Ela debilita as forças da inteligência e entorpece a atividade humana”<sup>144</sup>. No norte, além da “lei” servir de garantia para prevenir e satisfazer as necessidades sociais<sup>145</sup>, há a igualdade entre as fortunas e entre as inteligências, condição imprescindível para o estabelecimento da “liberdade”:

*Os emigrantes que vieram estabelecer-se na costa da Nova Inglaterra pertenciam todos às classes abastadas da mãe-pátria. Sua reunião no solo americano apresentou, desde a origem, o singular fenômeno de uma sociedade em que não havia nem grandes senhores, nem povo, e por assim dizer nem pobres, nem ricos. Havia, guardadas as devidas proporções, maior massa de luzes difundida entre esses homens do que no seio de qualquer nação européia de nossos dias. Todos, sem nenhuma exceção talvez, haviam recebido uma educação bastante avançada e vários deles tinham-se tornado conhecidos na Europa por seus talentos e suas ciências. As outras colônias haviam sido fundadas por aventureiros sem família; os emigrantes da Nova Inglaterra traziam consigo admiráveis elementos de ordem e de moralidade; eles iam para o deserto acompanhados da mulher e dos filhos. Mas o que os distinguia principalmente de todos os outros era a*

---

<sup>142</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: UnB, 4ª edição, p.47.

<sup>143</sup> Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia...*, op. cit., p.39. Arendt também, tendo como referência a experiência americana, advoga que os “ideais nascidos da pobreza” se opõem à liberdade: *A instituição da liberdade fora precedida pela libertação da pobreza, pois a prosperidade inicial pré-revolucionária da América (...) foi, pelo menos em parte, a consequência de um esforço liberado e concentrado para a libertação da pobreza, como jamais tinha sido nos países do Velho Mundo. Esse esforço em si mesmo, essa primordial determinação de derrotar a miséria aparentemente perpétua da humanidade, é certamente uma das maiores realizações da história ocidental e da história da humanidade. O problema foi que, sob o impacto de uma contínua e maciça imigração da Europa, a luta para abolir a pobreza sofreu a influência cada vez maior dos próprios pobres, e por isso passou a se subordinar a ideais nascidos da pobreza, distintos daqueles princípios que haviam inspirado a fundação da liberdade.* ARENDT, Hannah. *Da Revolução...*, op.cit., pp.110-11.

<sup>144</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia...*, op.cit., p.39.

<sup>145</sup> Tocqueville ao afirmar o poder da lei para o controle das “necessidades sociais o faz em contraponto não apenas ao que acontece no sul da América, mas também na França. Ver Idem, p.49.

*meta mesma de sua empresa. Não era a necessidade que os forçava a abandonar seu país, onde deixavam uma posição social saudosa e meios de vida garantidos; eles tampouco mudavam-se para o novo mundo a fim de melhorar sua situação ou aumentar suas riquezas. Furtavam-se às doçuras da pátria obedecendo a uma necessidade puramente intelectual; expondo-se às misérias inevitáveis do exílio, queriam fazer triunfar **uma idéia***<sup>146</sup>.

Encontramos mais uma vez semelhanças com a interpretação de Arendt, segundo a qual os americanos estavam preparados para assumir o poder por sua inabalável fé na elaboração de uma Constituição livre e pela prévia abolição da pobreza absoluta que permitiu a mudança na estrutura de domínio político sem qualquer interferência da “questão social”:

*A América tornara-se o símbolo de uma sociedade sem pobreza, muito antes da Idade Moderna, em seu desenvolvimento tecnológico único, haver efetivamente descoberto os meios de abolir aquela miséria abjeta de pura indigência, que sempre fora considerada como eterna. E foi somente após isso ter acontecido e se tornado conhecido do mundo europeu, que a questão social e a rebelião dos pobres puderam desempenhar um papel verdadeiramente revolucionário. O antigo ciclo de perenes recorrências se baseava na distinção, supostamente “natural”<sup>147</sup>, entre ricos e pobres; a concreta existência da sociedade americana, antes do advento da revolução, havia interrompido esse ciclo, de uma vez por todas.*

*(...) aquilo que representou para todas as outras revoluções o problema mais urgente e mais difícil de ser resolvido politicamente, a questão social, na forma das condições alarmantes de miséria das massas, praticamente não exerceu qualquer influência nos rumos da Revolução Americana. O que alimentou o élan revolucionário na Europa não foi a Revolução Americana, mas a existência de condições que se tinham estabelecido na América, e que eram bem conhecidas na Europa, muito antes da Declaração de Independência*<sup>148</sup>.

O mito da “inspiração divina” da Constituição americana de 1787 parece ser retomado como verdade absoluta por Arendt, camuflando uma controvérsia que envolve todos os Estados da confederação, representando a difícil vitória de uma interpretação da Revolução Americana sobre outra. Se para grande parte dos americanos o seu significado

---

<sup>146</sup> Idem, pp.40-1.

<sup>147</sup> Podemos notar com frequência no pensamento de Arendt a alusão à desigualdade entre pobres e ricos, sendo que, em algumas passagens temos a nítida impressão que ela a considera “natural”, ao contrário desta em que ela sublinha ser “supostamente natural”.

<sup>148</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, op. cit., pp.19-20.

gira em torno da independência, para vários outros ela é a expressão do repúdio das formas tradicionais de governo, especialmente e das elites que estão à frente da vida política e social da América colonial.

Um ideal mais democrático dominava o cenário durante o período conhecido por “política da liberdade”, de 1776-1788, quando entraram em vigor os Artigos da Confederação onde “homens novos”, bastante “humildes” chegavam ao poder desenvolvendo programas igualitários, falando em nome dos pequenos agricultores e pelas camadas endividadas, tendo como seu principal ponto de apoio os legislativos estaduais populares. Neste momento o povo resistia em ceder ao governo central o poder de regular o comércio e cobrar impostos, uma vez que a Revolução tinha sido feita exatamente contra este domínio exercido pela Grã-Bretanha. Além da ausência de um braço executivo, não existia nenhum poder judiciário central. Merece destaque também, neste período, que todos os senados, apenas de caráter secundário e consultivo, eram eleitos pelo povo em geral, capaz de selecionar os melhores em seu próprio meio. Muitos “democratas radicais” defendiam que só o povo podia realmente legislar quer através de comitês distritais ou convenções, quer em multidões, reservando para si o direito de fazer e julgar todas as suas leis. Desta forma, o sufrágio foi ampliado na maioria dos Estados sendo que cerca de 70% a 90% dos adultos do sexo masculino tornaram-se elegíveis, causando um acréscimo de 40% no seu comparecimento às eleições. Na maioria dos Estados as exigências de propriedade e recursos para ocupar cargos foram reduzidas.

Estes fatos causaram uma grande oposição à entrada do povo na política, liderada pelos Federalistas, expoentes tradicionais da vida americana, contrários à ambição social e à politização do homem comum propiciadas pela revolução. Eles recusavam terminantemente a natureza redistributiva das legislações estaduais que ameaçavam diretamente os interesses econômicos adquiridos e os direitos privados, especialmente pela grande quantidade de violações públicas do direito da propriedade privada. Para eles a “política da liberdade”, devido aos excessos do povo em seu exercício, leva à iniquidade, à injustiça e à anarquia, em suma, à degeneração da autoridade legal em tirania. É contra ela e em nome da estabilidade na organização do governo que os Federalistas travaram uma

grande batalha conhecida como a “Grande Discussão Nacional” contra os antifederalistas até conseguirem aprovar a Constituição federal de 1787<sup>149</sup>.

A omissão deste período da Confederação americana na argumentação de Arendt, centrada no enaltecimento da Constituição Federalista, republicana e não democrática, revela claramente a proximidade de sua argumentação à dos federalistas, empenhados na exclusão do povo, ou seja, na retirada da questão social da esfera política. Torna-se explícito que o mascaramento das profundas divergências características da origem da República americana permite a autora contrapor ao ideal dos revolucionários franceses de mudar a tessitura da sociedade, os da reforma restrita à esfera política – ao seu ver, único fundamento da verdadeira revolução. A sua interpretação da Revolução Americana visa a defesa da “adorável igualdade”<sup>150</sup> do Novo Mundo, em contraposição às revoluções sociais européias:

*(...) podemos ainda ver e ouvir a multidão em marcha, o seu avanço avassalador pelas ruas de Paris, que ainda era, nessa época, não apenas a capital da França, mas a de todo o mundo civilizado – a sublevação da população das grandes cidades, inextricavelmente mesclada ao levante do povo pela liberdade, ambos irresistíveis pela pura força do seu número. E essa multidão, aparecendo pela primeira vez à luz do dia, era na verdade a multidão dos pobres e oprimidos, que em todos os séculos passados tinham estado ocultos na obscuridade e na degradação. O que a partir de então tornou-se irrevogável, e que os protagonistas e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que o domínio público – reservado, até onde a memória podia alcançar, àqueles que eram livres, ou seja, livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas – fora forçado a abrir seu espaço e sua luz a essa imensa maioria dos que não eram livres, por estarem presos às necessidades do dia-a-dia.*

*A noção de um movimento irresistível que o século XIX logo deveria conceituar na idéia de necessidade histórica, ecoa, do princípio ao fim, nas páginas da Revolução Francesa.*

*Nas décadas seguintes à Revolução Francesa, essa associação de uma poderosa corrente subterrânea, que arrastava os homens inicialmente para a superfície de feitos gloriosos, para em seguida submergi-los no perigo e na infâmia, havia de se tornar predominante. As diferentes metáforas*

---

<sup>149</sup> Sobre o período pós revolucionário americano ver KRAMNICK, Isaac. “Apresentação”..., op. cit., pp.1-20.

<sup>150</sup> Cf. TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia...*, op.cit., pp.19-20.

*através das quais a revolução era vista, não como obra do homem, mas como um processo irresistível, as metáforas da caudal, torrente ou correnteza, ainda foram forjadas pelos próprios participantes, os quais, por mais embriagados que estivessem com o vinho da liberdade, no abstrato, positivamente não mais acreditavam que estivessem agindo livremente.*<sup>151</sup>

Para Arendt, a condição de miséria nunca pode produzir “gente de espírito livre”, pelo fato de expressar a condição de sujeição à necessidade. Ela não é feita para gerar revoluções, mas apenas acaba por levá-las à ruína. Deparamos novamente com a concepção arendtiana de separação do domínio econômico do político, uma vez que a tentativa de traduzir condições materiais em fatores políticos, ou melhor, da ênfase da mudança das formas de governo para a entrada do povo no domínio público, só pode levar a revolução à falência:

*Historicamente, foi nesse ponto que a revolução degenerou em guerra, guerra civil interna e guerras no exterior, e, com isso, o poder do povo, recentemente conquistado, mas nunca devidamente constituído, desintegrou-se num caos de violência. Se a questão da nova forma de governo devia ser decidida no campo de batalha, então era a violência, e não o poder, que havia de alterar a balança. Se a libertação da pobreza e a felicidade do povo eram as verdadeiras e exclusivas metas da revolução, então a observação imaturamente blasfema de Saint-Just, de que “nada se assemelha mais à virtude do que um grande pecado”, seria algo de corriqueiro, pois que a ela se seguiria, de fato, que tudo deve ser permitido aos que agem na direção da revolução”*<sup>152</sup>.

Arendt reitera que a meta da revolução deve estar restrita ao campo político, à determinação da forma de governo, e não vinculada à esfera do social, que tem por objetivo a libertação da pobreza e a felicidade do povo. A questão de fundo que emerge aqui é o fato dela diferenciar o agir violento – como o campo da força – da ação política<sup>153</sup>. Para ela a política flui nos espaços livres do pensamento e do diálogo que, ocupados por aqueles que vivem da “mão para a boca”, transformam-se no lugar da barbárie:

*Nada, podemos hoje afirmar, pode ser mais obsoleto do que a tentativa de libertar a humanidade da pobreza por meios políticos; nada pode ser mais inútil e mais perigoso. Pois a violência que ocorre entre homens que se*

---

<sup>151</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, op. cit., pp.39-40.

<sup>152</sup> Idem, pp.72-3.

<sup>153</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *O que é Política...*, op. cit., pp.125-6.

*emanciparam da necessidade é menos aterrorizante, embora muitas vezes não menos cruel do que a violência primordial com que o homem se opõe à necessidade, e que apareceu, pela primeira vez na Idade Moderna, em plena luz de acontecimentos políticos historicamente documentados. O resultado foi que a necessidade invadiu o domínio político, o único domínio em que os homens podem ser verdadeiramente livres*<sup>154</sup>.

Similarmente, Tocqueville rechaçando o processo revolucionário <sup>155</sup>, vinculado à necessidade e à violência, faz uma virulenta crítica aos “homens de letras”, seus compatriotas, que, embora não tenham nem “posição”, nem “honrarias”, nem “riqueza”, nem “poder” acabam por tornar-se os principais homens políticos de seu tempo, exercendo uma “terrível” influência nos rumos da Revolução francesa, pois a sua paixão pela “idéia da igualdade de condições” acabou por contaminar e inflamar até mesmo os “ociosos”, as “mulheres” e os “camponeses”, tornando-se assunto cotidiano <sup>156</sup>. O descontentamento dos escritores em relação aos negócios humanos os levou à propor a transformação da ordem social existente seguindo apenas seus “ideais”:

*Não foi por acaso que os filósofos do século XVIII conceberam noções tão opostas àquelas que ainda serviam de base à sociedade de seu tempo: essas idéias foram-lhes naturalmente sugeridas pela própria contemplação dessa sociedade que tinham sob os olhos. O espetáculo de tantos privilégios abusivos e ridículos, dos quais sentiam sempre mais o peso e percebiam sempre menos as causas, empurrava ou, melhor, precipitava simultaneamente o espírito de cada um para a idéia da igualdade natural das condições. Vendo tantas instituições irregulares e estranhas, oriundas de outros tempos, que ninguém tentara harmonizar entre si ou acomodar com as novas necessidades e que pareciam eternizar sua existência após terem perdido sua virtude, os filósofos ficaram desgostosos com tudo que era antigo e com a tradição, o que os levou naturalmente a querer refazer a sociedade de seu tempo conforme um plano inteiramente novo, que cada um esboçava à única luz de sua razão*<sup>157</sup>.

Uma argumentação similar já estava presente na referência que Edmund Burke fazia à “psicologia” dos revolucionários franceses, dizendo não se sentir surpreso com o fato de que “(...) reputando cada coisa da Constituição e do Governo de seu país, seja a Igreja, seja

---

<sup>154</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução*, op. cit., p.90.

<sup>155</sup> Aron aborda a aproximação feita por Tocqueville entre revolução e violação da legalidade. Ver ARON, Raymond. “Alex de Tocqueville” ..., op. cit., p.240.

<sup>156</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a ...*, op.cit., p.144.

<sup>157</sup> Idem.

o Estado, como ilegítimo e usurpador, ou, na melhor das hipóteses, com vã zombaria, eles admirem o estrangeiro com entusiasmo ardente e apaixonado. Enquanto são possuídos por essas noções, é inútil tentar falar-lhes de seus ancestrais, das leis fundamentais de seu país, das formas fixas de uma Constituição, cujos méritos foram confirmados pelo sólido testemunho da longa experiência e por crescentes força popular e prosperidade nacional. Desprezam a experiência, como se fosse sabedoria de iletrados; quanto ao resto, estão a explorar uma mina que explodirá de uma só vez com todos os exemplos da antiguidade, todos os precedentes, todas as cartas e todos os atos parlamentares”<sup>158</sup>.

Tocqueville busca explicações para a ascendência política dos escritores do século XVIII, que se tornaram os verdadeiros dirigentes da grande corrente oposicionista empenhada em derrubar todas as instituições sociais e políticas do país. Para ele, a sua ingenuidade e inexperiência, por um lado, devia-se ao fato da nação francesa desconhecer “o jogo das instituições livres”, e, ao mesmo tempo, por ser a nação mais culta e amante do belo espírito, deixava que a literatura ocupasse o lugar destinado aos negócios públicos. Aqui é feito então um contraponto com o sucesso dos ingleses, que colonizaram a América por estarem acostumados cotidianamente com a administração de seu país, sabendo mudar gradativamente as instituições políticas, particularmente a legislação, sem, contudo, destruí-las<sup>159</sup>, enquanto na França o que imperou foram as paixões políticas que, uma vez expressas pelos homens de letras, penetraram em todas as classes, atingindo até mesmo as camadas mais baixas da população<sup>160</sup>. Imbuídas da crença revolucionária, não passavam de “(...) idéias hostis ao indivíduo, opostas aos direitos particulares e amigas da violência”<sup>161</sup>:

*O contraste entre a brandura das teorias e a violência dos atos, que foi uma das mais estranhas características da Revolução Francesa, não surpreenderá a quem se lembrar que esta revolução foi preparada pelas classes mais civilizadas da nação e executada pelas classes mais incultas e*

---

<sup>158</sup> BURKE, Edmund. *Reflexões...*, op. cit., pp.87-8.

<sup>159</sup> Esta argumentação de Tocqueville parece estar diretamente enraizada no pensamento de Burke que, ao defender a Constituição da Inglaterra, “perfeitamente” adequada a todos os propósitos inerentes à representação de um povo, tem o propósito de condenar as atitudes revolucionários franceses que contestam a legitimidade dos poderes civis britânicos. Ver idem, p.86.

<sup>160</sup> Barbu analisa a argumentação de Tocqueville frente ao papel político dos “homens de letras” no contexto da Revolução Francesa. Ver BARBU, Zevedei. “Apresentação” In: TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a...*, op. cit., p.16 e p.21.

<sup>161</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a...*, op. cit., p.175.

*rudes. Como os homens das primeiras não tinham nenhum laço preexistente entre si, nenhum hábito de se entender e nenhum poder sobre o povo, este tornou-se quase imediatamente o poder dirigente, logo após a destruição dos antigos poderes. Lá onde não governou infundiu seu espírito ao governo. Se, por outro lado, lembrarmos-nos da maneira como este povo vivera sob o antigo regime, não teremos dificuldades em imaginar o que havia de acontecer<sup>162</sup>. As próprias particularidades de sua condição deram-lhe algumas virtudes raras. Liberto cedo e de há muito proprietário de parte do solo, antes isolado que dependente, mostrava-se sóbrio e orgulhoso; acostumado às dificuldades, indiferente às finuras da vida, resignado na hora dos grandes males, firme perante o perigo; raça simples e viril que vai preencher estes poderosos exércitos cujo esforço fará a Europa curvar-se perante eles. A mesma causa dele fazia entretanto um dono perigoso. Como suportava quase sozinho, há séculos, todo o fardo dos abusos, que vivera à parte, alimentando-se em silêncio de seus preconceitos, de seus ciúmes e de seus ódios, ficou enrijecido por esses rigores de seu destino e tornou-se capaz de tudo suportar e tudo infligir.*

*Foi neste estado que, ao pegar o governo, empreendeu perfazer a obra da Revolução. Os livros tinham fornecido a teoria; encarregou-se da prática e ajustou as idéias dos escritores aos seus próprios furores<sup>163</sup>.*

Podemos notar, também, que para Arendt os *hommes de lettres*, imbuídos pela compaixão e sem qualquer experiência política prévia, acabam por incitar o ódio dos oprimidos, uma das principais causas para levar o processo revolucionário à ruína:

*Aquilo que os **hommes de lettres** partilhavam com os pobres, à parte de qualquer compaixão pelo seu sofrimento, era precisamente a obscuridade, ou seja, o fato de que o domínio público era invisível para eles, e que careciam de espaço público onde eles próprios pudessem tornar-se visíveis e importantes. O que os distinguia dos pobres era que lhes tinha sido oferecido, em virtude do nascimento e das circunstâncias, o substitutivo social da significância política, que é a consideração (...). Por certo, essa paixão pela liberdade em si mesma, pelo simples “prazer de poder falar, agir, respirar” (Tocqueville), só pode surgir onde os homens já são livres, no sentido de não estarem submetidos a nenhum senhor. E o problema é que essa paixão pela liberdade pública ou política pode ser facilmente confundida com o ódio exaltado pelos senhores, um ódio provavelmente muito mais veemente, porém, em essência, politicamente estéril, a ânsia dos oprimidos pela libertação. Esse ódio, sem dúvida, é tão antigo como a História e talvez ainda mais antigo; ele nunca resultou em revolução, por ser incapaz de ao menos vislumbrar, quanto mais compreender, a idéia central da revolução, que é a instituição da liberdade, ou seja, a criação de*

---

<sup>162</sup> Idem, p.186.

<sup>163</sup> Idem, pp.186-7.



*um corpo político que assegure o espaço onde a liberdade possa aparecer*<sup>164</sup>.

O que está em pauta é a defesa da reforma das instituições políticas associadas à liberdade em contraposição ao ódio violento à desigualdade e à paixão pela libertação que, segundo Arendt, acabaram por levar os franceses a não se contentar com que seus negócios fossem melhor dirigidos e a acreditar que eles próprios podiam tomar a sua f rente. Arendt está defendendo aqui a igualdade, identificando -a com diversidade, ou seja, a sobreposição de algumas classes a outras, seguindo a “ordem natural das coisas”, na esteira dos liberais conservadores dos séculos XVIII e XIX<sup>165</sup>. O elogio da diversidade, da tolerância, em todos os planos, no cultural, no político, como também no dos costumes e no das idéias, aparece relacionado com a necessidade da manutenção da desigualdade social. Arendt, em linha de continuidade com Tocqueville, acaba por dissociar a pobreza, a necessidade e a escassez, da exploração e da desigualdade, raciocínio que leva à leitura destas relações sociais como se fossem fenômenos pré-políticos e naturais. Neste sentido, Tocqueville tece uma contundente crítica à revolução: não é mais feita com o apoio do povo, mas pelas suas “próprias mãos”, destruindo a ordem natural da sociedade que podia ser melhor conservada por um déspota. No entanto não questiona o fato de não ter sido este último o condutor do processo revolucionário:

*(...) esta revolução radical, que ia confundir na mesma ruína o que o antigo regime continha de pior e de melhor, tornara-se inevitável. Um povo tão mal preparado para a ação não podia reformar tudo sem tudo destruir. Um príncipe absoluto teria sido um inovador menos perigoso. Por mim, quando considero que esta revolução que, por um lado, destruiu tantas instituições, idéias e hábitos contrários à liberdade, por outro lado, aboliu tantos outros dos quais a liberdade dificilmente poderia prescindir, fico propenso a pensar que, se a revolução tivesse sido obra de um déspota, talvez nos tivesse deixado menos incapazes de tornarmo-nos um dia uma nação livre do que a que foi feita em nome da soberania do povo e por ele.*

*O que, em todos os tempos, tão fortemente agarrou os corações de certos homens à liberdade é sua própria atração, seu encanto, independentemente*

---

<sup>164</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução...* op.cit., pp. 99-100.

<sup>165</sup> Encontramos esta argumentação tenazmente defendida por Burke contra os franceses revolucionários: (...) *aqueles que tentam nivelar nunca igualam. Em todas as sociedades compostas de diferentes classes de cidadãos é necessário que algumas delas se sobreponham às outras. Os niveladores, portanto, apenas mudam e pervertem a ordem natural das coisas; sobrecarregando o edifício social ao colocar no ar o que a solidez do edifício exige seja posto no chão.* BURKE, Edmund. *Reflexões...*, op. cit., p.81.

*de suas dádivas; é o prazer de poder falar, agir, respirar sem constrangimento sob o único governo de Deus e de suas leis. Quem procura na liberdade outra coisa que ela própria foi feito para a servidão*<sup>166</sup>.

Nas seguintes palavras de Arendt podemos encontrar a mesma concepção negativa dos “ideais nascidos da pobreza”, totalmente distintos daqueles que inspiram a “fundação da liberdade”, pois, para ela “(...) a abundância e o consumo sem limites são os ideais dos pobres: são a miragem no deserto da miséria. (...) O anseio oculto dos pobres não é ‘a cada um segundo suas necessidades’, mas sim ‘a cada um segundo seus desejos’. E embora seja verdade que a liberdade só pode alcançar aqueles cujas necessidades foram satisfeitas, não é menos verdade que ela fugirá daqueles que são inclinados a viver em função de seus desejos”<sup>167</sup>. Arendt desconsidera totalmente os “ideais nascidos da pobreza”, vinculando -os à corrupção política, uma vez que só os homens livres da necessidade não são traídos pelo desejo de enriquecimento, sendo este mais um argumento, sem sustentação histórica, para que as massas sejam mantidas fora da esfera política:

*A corrupção do próprio povo – distinta da corrupção de seus representantes ou de uma classe dominante – só é possível sob um governo que lhe dê acesso ao poder público e que lhe ensine como manipulá-lo. Quando o hiato entre governantes e governados deixa de existir, é sempre possível que a linha divisória entre a esfera pública e a privada se torne imprecisa e, eventualmente, se oblitere”*<sup>168</sup>.

Tocqueville, ao comparar a democracia com a aristocracia, defende explicitamente essa segunda forma de governo pelo fato dos ricos – libertos do reino da necessidade – estarem à frente dos negócios públicos. Sendo assim, eles desejam apenas o poder, não havendo perigo para a emergência da corrupção. Em contrapartida, no mundo democrático os governantes, por serem pobres e terem ainda sua “fortuna por fazer”, são mais suscetíveis de se corromper:

*Em vão dir-se-ia que as paixões desonestas se encontram em todos os níveis; que elas muitas vezes ascendem ao trono por direito de nascimento; que assim podemos encontrar homens desprezíveis tanto à frente das nações aristocráticas como no seio das democracias.*

---

<sup>166</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *O Antigo Regime e a ...*, op. cit., pp.159-60.

<sup>167</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução...* op.cit., p.111.

<sup>168</sup> Idem, p.201.

*Essa resposta não me satisfaz. Há, na corrupção dos que chegam por acaso ao poder, algo grosseiro e vulgar que a torna contagiosa para a multidão; reina, ao contrário, até mesmo na depravação dos grãos senhores, certo refinamento aristocrático, um ar de grandeza que não raro impede que ela se propague.*

*O povo nunca penetrará no labirinto obscuro do espírito cortesão; sempre descobrirá com dor a baixeza que se oculta sob a elegância das maneiras, o requinte dos gostos e as graças da linguagem. Mas roubar o tesouro público, ou vender a preço de dinheiro os favores do Estado, é coisa que o primeiro miserável compreende e pode gabar-se de fazer igual, chegando a sua vez<sup>169</sup>.*

Arendt, por sua vez, embora defenda “o governo dos melhores” como a característica marcante de uma república, uma forma aristocrática portanto, admite que dele podem fazer parte representantes de todas as esferas sociais, desde que se distingam pelo amor e dedicação à liberdade pública. Há aqui uma grande contradição, pois, como sustentar o fato de que os homens públicos poderiam advir de todas as classes, se aquelas presas ao reino da necessidade não têm tempo nem a “superior sabedoria” para tanto? Seus pressupostos estão em consonância com as implicações aristocráticas e “sacralizadas” da Constituição americana de 1787 que autoriza os Estados a determinar quem pode e quem não pode votar para a Casa dos Representantes, privilegiando a vitória dos “primeiros homens” quer seja do ponto de vista da “fortuna” quer de sua “influência”, restringindo a possibilidade de que a grande massa do povo, das classes médias e baixas possam concorrer aos cargos públicos devido aos processos eleitorais indiretos estabelecidos<sup>170</sup>:

*As alegrias da felicidade pública e as responsabilidades dos negócios públicos se tornariam (...) o quinhão daquela minoria, advinda de todas as esferas sociais, que anseia pela liberdade pública e que não pode ser ‘feliz’ sem ela. Politicamente, eles são os melhores, e é a obrigação de um bom governo, e a marca registrada de uma república bem organizada assegurar-lhes o lugar que legitimamente fazem jus no ordenamento público. É certo que tal forma “aristocrática” de governo representaria o fim do sufrágio universal, tal como o entendemos hoje, pois apenas aqueles que, como membros voluntários de uma “república elementar”, tivessem demonstrado que suas preocupações não se limitam apenas à felicidade pessoal, mas abrangem igualmente o estado geral das coisas públicas, teriam o direito de*

---

<sup>169</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na ...op.cit.*, p.257.

<sup>170</sup> Cf. KRAMNICK, Isaac. “Apresentação” ..., op. cit., p.61.

*ser ouvidos, na condução dos negócios da república*<sup>171</sup>. Entretanto, essa exclusão da política não seria depreciativa, uma vez que a elite política não é, de forma alguma, semelhante às elites sociais, culturais ou profissionais. Além do mais, a exclusão não dependeria da sanção de um organismo externo; se os que pertencem a essa esfera são auto-escolhidos, os que a ela não pertencem são auto-excluídos. Essa auto-exclusão, longe de ser uma discriminação arbitrária, daria de fato, consistência e realidade a uma das mais importantes liberdades negativas<sup>172</sup> de que desfrutamos desde o final do mundo antigo, qual seja, a liberdade em relação à política, desconhecida de Roma ou de Atenas, e que é, politicamente, talvez a parcela mais relevante de nossa herança cristã<sup>173</sup>.

Esta defesa da auto-exclusão por Arendt camufla, portanto, os pressupostos teóricos da tradição política por ela retomada, pautados na exclusão dos miseráveis da esfera das decisões públicas. Aqueles que se retirarem ou “forem retirados” do corpo de pares podem vir a ameaçar a ordem social, agindo como criminosos<sup>174</sup>. Ao advogar em defesa de um “mundo comum”, não deixa de apontar para a necessidade da exclusão dos homens ligados ao labor e ao trabalho, fato que legitima uma relação de dominação. Mesmo levando em consideração a possibilidade, por ela admitida, de que alguns homens pobres possam ascender ao corpo dos eleitos, isto só é admitido desde que não signifique, de forma alguma, a emergência do perigo da “tirania da maioria” ou da “soberania popular”.

Assim, a crítica à Revolução Francesa através da retomada recorrente da Revolução Americana, mostra que a preocupação central de Arendt é a de como estabelecer e fundar organismos políticos e não a soberania popular. Ela enaltece a elaboração da Constituição americana e os seus fundadores por legitimarem o “governo da maioria reflexiva”, liderado por aqueles políticos que resistem aos sentimentos “irrefletidos”, “insensatos” e

---

<sup>171</sup> Arendt em seu livro *Entre o Passado e o Futuro* critica os homens de letras europeus justamente por considerá-los presos à sua vida particular, sem qualquer inclinação para os negócios públicos. Ver ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1968, 4ª edição.

<sup>172</sup> Encontramos em Tocqueville alguns trechos que mostram grande influência no pensamento de Arendt com relação à liberdade negativa: *Muita gente imagina que esse instinto secreto, que leva em nosso país as classes inferiores a se afastar tanto quanto podem das superiores na direção dos negócios, só se revela na França. É um erro: o instinto de que falo não é francês, é democrático; as circunstâncias políticas puderam lhe dar um caráter particular de amargor, mas não o fizeram nascer* TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia na ...op.cit.*, p.232.

<sup>173</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução...*, op.cit., p.223.

<sup>174</sup> Cf. idem, p.73.

“injustos”<sup>175</sup> do povo, retomando, para tanto, a “versão horizontal” do contrato em lockeano, edificado sobre a idéia de consentimento, que dispensa quase que totalmente a noção de governantes e governados, onde “(...) os agentes reafirmam a sua disposição de perpetuar aquele espaço que surgiu entre eles por meio da promessa a se obrigarem reciprocamente aos compromissos assumidos”<sup>176</sup>. Láfer chama a atenção para estes aspectos:

*Na sua análise da experiência constitucional americana, Hannah Arendt chama a atenção para o “espírito das leis” da Revolução Americana, observando que os princípios de ação da Constituição Americana resultam, à maneira de Locke, de uma **societas** baseada na reciprocidade, que leva a uma pluralidade que não se dissolve e da qual resulta uma união. Este é o significado do e **pluribus unum**, que contrasta com a aspiração a uma unidade completa, do tipo da **union sacrée** que caracteriza a experiência francesa de nacionalidade. No conselho constitucional americano a obrigação do cidadão é o dever de fazer e manter as promessas que levaram à constituição, pois estas, como foi visto, ordenam o futuro, tornando-o previsível e seguro dentro do humanamente possível. A promessa e o princípio do **pacta sunt servanda** têm, no entanto, limites que derivam da gramática da ação. Entre eles Arendt destaca a mudança excepcional de circunstâncias e a erosão da reciprocidade inerente a toda promessa, situações com as quais os **founding fathers** se preocuparam, salvaguardando os direitos das minorias dissidentes, para que estas não fossem submetidas à eventual tirania das majorias<sup>177</sup>.*

Esta interpretação de Lafer, embora aponte para a defesa da manutenção do direito das minorias, subestima, ao nosso ver, o aspecto mistificador do discurso arendtiano pois, mesmo estando contrária à “vontade geral” e aparentemente favorável à “pluralidade”, ela não apresenta nenhuma pista de como na prática ocorre a representatividade daqueles que vivem para suprir as necessidades da existência humana. Se Arendt defende a delimitação de um espaço, de um campo político, onde devem imperar os interesses que forem frutos do consentimento e da persuasão, está ao mesmo tempo descartando o conflito inerente ao jogo político que ameaça ser trazido à cena se os pobres, prisioneiros do reino da

<sup>175</sup> KRAMNICK, Isaac. “Apresentação” ..., op. cit., p.42.

<sup>176</sup> DRUCKER, Cláudia. “O Destino da Tradição Revolucionária – auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica?” In MORAES, E. J. & BIGNOTTO, N. *Hannah Arendt...*, op. cit., p.204.

<sup>177</sup> LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos...*, op. cit., pp.228-9. Sobre a defesa da versão do pacto horizontal de Locke presente na Constituição norte-americana ver ARENDT, Hannah. “Desobediência Civil”. In ARENDT, Hannah. *Crises da República*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1999, pp.78-82..

necessidade, puderem “discursar”<sup>178</sup>. Por isto, o conflito é rechaçado da esfera política<sup>179</sup>, fato que nos permite concluir que apenas os pertencentes ao campo da excelência podem ser ouvidos e somente a eles é dada a possibilidade de ver seus projetos realizados, de tomar decisões em nome de todos. Configura-se aí, mais do que a garantia para as pluralidades sociais, a defesa de uma única minoria que deve se proteger para não ser assaltada pelos desejos “egoístas” da maioria.

Tocqueville, tecendo uma severa crítica à “onipotência da maioria”, característica da democracia americana, alerta para o fato de que, se deixá-la seguir seus próprios desígnios, sem nenhum controle externo, ela poderá levar o governo facilmente ao despotismo:

*Nos Estados Unidos, a onipotência da maioria, ao mesmo tempo que favorece o despotismo legal do legislador, favorece também a arbitrariedade do magistrado. Sendo senhora absoluta de fazer a lei e zelar por sua execução, tendo um controle igual sobre os governantes e sobre os governados, a maioria considera os funcionários públicos seus agentes passivos e deixa-lhes naturalmente o cuidado de servir a seus desígnios. Portanto ela não entra previamente no detalhe dos deveres e não se dá ao trabalho de definir seus direitos. Trata-os como um amo poderia fazer com seus servidores, se, vendo-os sempre agir ante seus olhos, pudesse dirigir ou corrigir sua conduta a cada instante*<sup>180</sup>.

*Se algum dia a liberdade vier a ser perdida na América, dever-se-á imputar essa perda à onipotência da maioria, que terá levado as minorias ao*

---

<sup>178</sup> Para Aristóteles, referência central no pensamento de Arendt os excluídos da *polis* eram aqueles que, embora dotados da capacidade da fala, não tinham a capacidade de discursar: *Em suas duas mais famosas definições Aristóteles formulou a opinião corrente na polis acerca do homem e do modo de vida político; e, segundo essa opinião, todos os que viviam fora da polis – escravos e bárbaros – eram aneu logou, destituídos, naturalmente, não da faculdade de falar, mas de um modo de vida no qual o discurso e somente o discurso tinha sentido e no qual a preocupação central de todos os cidadãos era discorrer uns com os outros.* ARENDT, Hannah. *A Condição Humana...*, op. cit., p.36.

<sup>179</sup> Arendt parece rechaçar a violência na esfera política, mas aceitá-la sem problemas na esfera da sociedade. Se ela quer defender os “livres e iguais” está ao mesmo tempo propondo a exclusão dos transgressores da ordem. Estes são catalogados por ela com o sendo os autores da violência, quando de fato podem ser visto como vítimas quando retomamos a tradição hegeliano-marxista. Ao advogar por sua eliminação da política, Arendt não pode ser ela mesma considerada uma legitimadora da violência? Carvalho Franco através da análise do discurso de Locke no Segundo Tratado, tece argumentações que podem contribuir para esta nossa análise: (...) *o Estado de natureza concebido por Locke é internamente homogêneo e pacífico, mas extremamente violento e implacável na execução da lei, para fora do grupo: exprime uma consciência de classe moderna reelaborando as milenares recomendações de beneficiar os pares e prejudicar os inimigos, par de conceitos ininterruptamente rejuvenescidos pelos mais conservadores teóricos da política.* CARVALHO FRANCO, Maria Sylvia. “All The World ...”, op. cit., pp.467.

<sup>180</sup> TOCQUEVILLE, Alexis de. *A Democracia...*, op.cit., p.297.

*desespero e as terá forçado a apelar para a força material. Ver-se-á então a anarquia, mas ela chegará como consequência do despotismo*<sup>181</sup>.

Lafer também analisa a proximidade de Arendt a Tocqueville com relação à fragilidade das minorias frente à onipotência da maioria:

*O consentimento e o direito de dissentir ensinaram aos americanos a grande arte da ação voluntária, como mostrou Tocqueville, que Arendt cita com entusiasmo. As minorias, nos EUA, se associam, ensina Tocqueville, para verificar o seu peso numérico e enfraquecer o império moral da maioria, e é por essa razão que a liberdade de associação se converteu numa garantia necessária contra a tirania da maioria*<sup>182</sup> – posicionamento com o qual Hannah Arendt se sente interiramente afim na medida em que toda a sua reflexão afirma a importância da diversidade e exprime o horror ao “um” da soberania e da vontade geral<sup>183</sup>.

Arendt parece legitimar um mundo dividido e hierarquizado, opondo -se à transformação social, em defesa da reforma das instituições políticas, da necessidade de um “governo civilizado”. Sua herança teórica vincula -se estreitamente à temática conservadora e aristocrática de Tocqueville que acentua o perigo permanente do despotismo dos governos revolucionários, defendendo uma concepção de “democracia” pautada na estabilidade das instituições e dissociada da idéia de abolição das desigualdades sociais. A total recusa à entrada das massas na política por Tocqueville, que vivencia a Revolução Francesa, é corroborada por Arendt nos anos 60, inclusive com a mesma justificativa, a de

---

<sup>181</sup> Idem, ibidem, p.304.

<sup>182</sup> Aron ao considerar também esta questão aponta para o fato de que para Tocqueville: “(...)toda democracia tende à centralização e, em consequência, tende a uma espécie de despotismo, que traz o perigo de degenerar no despotismo de um homem. A democracia comporta permanentemente o perigo de uma tirania da maioria. Todo regime democrático postula que a maioria tem razão; pode ser difícil impedir uma maioria de abusar da sua vitória, e oprimir a minoria”. ARON, Raymond. “Alex de Tocqueville”..., op. cit., p.221.

<sup>183</sup> LAFER, Celso. *A Reconstrução dos Direitos...*op.cit., p.229.

que a intromissão dos deserdados no espaço público só pode redundar em terror. Com efeito, apenas os libertos do reino da necessidade devem fazer parte da esfera da excelência, a política. A liberdade e a igualdade confluem na concepção liberal conservadora, onde o “governo dos melhores” deve ser defendido da “onipotência da maioria”.



# **POLARIZAÇÕES**



## 1. HERBERT MARCUSE: A TRANSFORMAÇÃO SOCIAL – EM NOME DA TRADIÇÃO HEGELIANO-MARXISTA

Para apreendermos tanto a concepção filosófica de Marcuse, quanto o seu posicionamento político frente à “irrupção” da violência revolucionária, a partir da segunda metade dos anos 60, torna-se imprescindível a análise de suas obras centrais – *Eros e Civilização* (1955) e *A Ideologia da Sociedade Industrial* (1964) -, pois nestes trabalhos explicita sua opção teórica e seu incessante comprometimento com a transformação revolucionária, intrinsecamente relacionada com o papel da violência. Em *Eros e Civilização*, ao deparar-se com o “embotamento” dos indivíduos na sociedade contemporânea, encontra explicações psico-sociais para a derrota das revoluções, ainda acreditando, contudo, que, a partir da arte, da esfera lúdica e da literatura, existe espaço para o rompimento com a repressão inerente ao capitalismo tardio para a transformação da ordem vigente.

Embora *A Ideologia da Sociedade Industrial* seja o texto mais marcado pelo pessimismo quanto à possibilidade de transcendência da ordem estabelecida, talvez por isto mesmo, nele explicita-se mais o comprometimento do autor com a tradição revolucionária hegeliano-marxista, na busca do suporte teórico para questionar o “fechamento do universo político”. E, por mais contraditório que isto possa parecer, é pelo “avesso”, ou seja, pelo caminho inverso, que este trabalho sustenta teoricamente as posições que Marcuse assumirá posteriormente, quando da emergência do movimento estudantil e das lutas de libertação do terceiro mundo. Tendo feito uma análise aprofundada do capitalismo tardio e de sua “total” dominação, pôde vislumbrar, na conjuntura dos anos 60, a transgressão da sociedade existente. Em outras palavras, como Marcuse dedica-se a investigar a ausência de oposição, a integração da classe trabalhadora – questões que instigam a busca por novos sujeitos da transformação social –, ele está ao mesmo tempo procurando quem poderia ocupar-lhes o lugar e mais ainda indagando como a própria repressão dos instintos, tendo um limite, pode a qualquer momento explodir contra o seu opressor. Para que a agressividade contida, quando vir à tona, não se manifeste em explosões aleatórias e de barbarismo, estas duas obras, defendem, também, a canalização racional do uso da violência.

Marcuse recorre à tradição hegeliano-marxista<sup>184</sup>, bem como à uma “interpretação filosófica do pensamento de Freud”<sup>185</sup> para colocar em pauta a possibilidade da transformação social no interior do capitalismo tardio. Assim, torna-se fundamental a análise conjunta dos livros *Eros e Civilização* e *A Ideologia da Sociedade Industrial*, uma vez que o próprio autor afirma ser a tese defendida no primeiro “mais completamente desenvolvida” no segundo<sup>186</sup>, onde, de maneira contundente, admite sua inserção no horizonte teórico marxista - até então implícito -, quer pelo fato de ter escrito este livro em plena Guerra Fria quer pelo fato de, naquele momento, o Instituto estar deixando para trás os pressupostos marxianos<sup>187</sup>. Acreditamos estar, portanto, justificada a ausência de Marx nas referências bibliográficas de *Eros e Civilização*, apesar de podermos identificá-lo em grande parte das discussões travadas no texto.

O início do questionamento da teoria freudiana pelo viés transformador de Marcuse - que procura nas próprias realizações da civilização repressiva, as precondições para a sua gradual extinção - está fundamentado nas seguintes indagações: “A relação entre liberdade e repressão, produtividade e destruição, dominação e progresso, constituirá realmente o princípio de civilização? Ou essa interrelação resultará unicamente de uma organização histórica específica da existência humana? Em termos freudianos, o conflito entre o princípio de prazer e o princípio de realidade será irreconciliável num grau tal que necessite

---

<sup>184</sup> Kellner chama a atenção para a marcante presença da tradição hegeliano-marxista nos escritos de Marcuse. Ver KELLNER, Douglas (editor). “Introdução”. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra e Fascismo – coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: editora UNESP, 1998, p.62.

<sup>185</sup> Podemos encontrar no manuscrito de Marcuse e Neumann, “Uma História da Doutrina da Mudança Social”, a justificativa para o posterior aprofundamento, de Marcuse, dos conceitos psicanalíticos de Freud. Ver “Uma História da Doutrina da Mudança Social” in: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra ...*, op. cit., p.140.

<sup>186</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. “Prefácio Político, 1966”, in MARCUSE, Herbert, *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Guanabara: Koogan, 8ª edição, pp 15-6.

<sup>187</sup> Kellner comenta o fato de que muitas das idéias de Marx estão presentes em *Eros e Civilização*, apesar do grande teórico da revolução não ser uma vez sequer citado por Marcuse. Ver KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1984, p.164. Kellner, em pesquisa recente faz alusão tanto às divergências dentro do Instituto quanto à intenção de seus principais membros estarem, nos anos 40, tentando “encobrir as suas raízes marxistas. (...) Possivelmente Marcuse e Neumann, totalmente dependentes de Horkheimer para receber auxílio do Instituto, temiam que Horkheimer e os outros achassem o projeto [que culminaria em uma teoria da mudança social para a nossa sociedade] “político” demais e até “marxista” (uma vez que pareciam privilegiar concepções marxistas de mudança social) em uma época que Horkheimer estava preocupado em encobrir as raízes marxistas do Instituto. KELLNER, Douglas (editor). “Introdução” in MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra, ...* op. cit., pp.35-7.

a transformação repressiva da estrutura instintiva do homem? Ou permitirá um conceito de civilização não-repressiva, baseada numa experiência fundamentalmente diferente de ser, numa relação fundamentalmente diferente entre homem e natureza, e em fundamentalmente diferentes relações existenciais?”<sup>188</sup> Tentando respondê-las através dos pressupostos de Freud, Marcuse assim os sintetiza:

*A metapsicologia de Freud é uma tentativa sempre renovada para desvendar e investigar a terrível necessidade da vinculação íntima entre civilização e barbarismo, progresso e sofrimento, liberdade e infelicidade – uma vinculação que se revela, fundamentalmente como uma relação entre Eros e Thanatos. Freud discute a cultura não de um ponto de vista romântico ou utópico, mas com base no sofrimento e miséria que sua implementação acarreta. Assim, a liberdade cultural surge-nos à luz da escravidão, e o progresso cultural à luz da coação. Por conseguinte, a cultura não é refutada: escravidão e coação representam o preço que deve ser pago.*<sup>189</sup>

Freud parte do princípio de que o “homem animal” converte -se em “ser humano” “através de uma transformação fundamental da sua natureza, afetando não só sua estrutura instintiva, mas também os “valores” – isto é, os princípios que governam a consecução dos anseios” dos indivíduos.<sup>190</sup> Tal mudança é descrita como a transformação do “princípio de prazer” em “princípio de realidade” que impõe uma “transubstanciação” do próprio prazer, por sua incompatibilidade com as normas e as relações estabelecidas – a lei e a ordem - da sociedade. Na reflexão de Marcuse são centrais tanto a constatação freudiana da eterna “luta pela sobrevivência” travada entre o instinto de vida (Eros) e o instinto de morte (Thanatos) - onde “a natureza” e a “civilização” participam numa dinâmica ao mesmo tempo biológica e sociológica -, quanto o fato da civilização ter progredido, até agora, como “dominação organizada”<sup>191</sup>. Assim, ao defender que a repressão - que impõe a modificação na estrutura instintiva do homem - é um fenômeno histórico, contesta Freud, a partir de sua própria teoria, pelo fato de que a vitória definitiva do princípio de realidade,

---

<sup>188</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*, op. cit., p.28.

<sup>189</sup> Idem, pp.37-38.

<sup>190</sup> Cf. idem, p.33.

<sup>191</sup> Cf. idem, p.50.

por estar sempre em antagonismo com o princípio de prazer, não está garantida, tendo que ser o primeiro constantemente reposto na “dinâmica da civilização”<sup>192</sup>.

Contra a constatação de Freud de que “uma civilização não -repressiva é impossível”, Marcuse afirma que a socialização e a repressão surgem historicamente, em contextos específicos, e sujeitas à transformação social. Para tanto introduz dois novos conceitos, a fim de contextualizar a repressão e o princípio de realidade na sociedade industrial avançada: o conceito de “mais – repressão” e o “princípio de desempenho”. O primeiro está vinculado à idéia de dominação entendida como a consolidação de um determinado grupo privilegiado que utiliza o progresso técnico, material e intelectual em seu benefício, preservando a escassez e a coação irracional a partir de controles institucionais “acima” e “além” daqueles indispensáveis à associação dos homens<sup>193</sup>.

Para Kellner, “(...) sob esta concepção está a noção de história da luta de classes, na qual a classe dominante expropria os meios de produção e força a desapropriação e a alienação do trabalho através da exploração da classe trabalhadora”<sup>194</sup>. Apesar do aumento da produtividade ter permitido a diminuição da escassez, o “progresso” não deixa de ser controlado pelos grupos que desejam manter sua hegemonia econômica, produzindo, de fato, um aumento ostensivo da dominação. Desta forma, a mais -repressão está totalmente imbricada ao segundo conceito elaborado por Marcuse, o “princípio de desempenho”, norte de toda a sociedade industrial avançada, na medida em que “(...) sob o seu domínio, a sociedade é estratificada de acordo com os desempenhos econômicos concorrentes dos seus membros”<sup>195</sup>.

Marcuse, ao defender que o trabalho forçado é fruto de tipos específicos de dominação social, que tem como resultado a alienação do homem do processo produtivo, se opõe à argumentação de Freud de que toda organização humana “necessita de **trabalho**, arranjos e iniciativas mais ou menos penosos para a obtenção dos meios de satisfação das necessidades. Enquanto o trabalho dura, o que, praticamente ocupa toda a existência do

---

<sup>192</sup> Cf. idem, pp.36-7.

<sup>193</sup> Cf. idem, p.53.

<sup>194</sup> KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1984, p.165.

<sup>195</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização...op.cit.*, p.58.

indivíduo amadurecido, o prazer é suspenso e o sofrimento físico prevalece. E como os instintos básicos lutam pelo predomínio do prazer e a ausência de dor, o princípio de prazer é incompatível com a realidade, e os instintos têm de sofrer uma arregimentação repressiva”<sup>196</sup>. E, através das concepções de Marx - embora não cite as fontes – Marcuse atualiza os pressupostos freudianos, a partir de sua inserção no contexto sócio -histórico da sociedade contemporânea, pautada cada vez mais nos grilhões da produtividade alienada<sup>197</sup>:

*O princípio de desempenho, que é o de uma sociedade aquisitiva e antagônica no processo de constante expansão, pressupõe um longo desenvolvimento durante o qual a dominação foi crescentemente racionalizada: o controle sobre o trabalho social reproduz agora a sociedade numa escala ampliada e sob condições progressivas. Durante uma considerável parte dessa evolução, os interesses de dominação e os interesses do todo coincidem: a utilização lucrativa do sistema produtivo satisfaz as necessidades e faculdades dos indivíduos. Para a esmagadora maioria da população, a extensão e o modo de satisfação são determinados pelo seu próprio trabalho; mas é um trabalho para uma engrenagem que ela não controla, que funciona como um poder independente a que os indivíduos têm de submeter-se se querem viver. E torna-se tanto mais estranho quanto mais especializada se torna a divisão do trabalho. Os homens não vivem sua própria vida, mas desempenham tão-só funções preestabelecidas. Enquanto trabalham, não satisfazem suas próprias necessidades e faculdades, mas trabalham em **alienação**. O trabalho tornou-se agora **geral**, assim como as restrições impostas à libido: o tempo de trabalho, que ocupa a maior parte do tempo de vida de um indivíduo, é um tempo penoso, visto que o trabalho alienado significa ausência de gratificação, negação do princípio de prazer. A libido é desviada para desempenhos socialmente úteis, em que o indivíduo trabalha para si mesmo somente na medida em que trabalha para o sistema, empenhado em atividades que, na grande maioria dos casos, não coincidem com suas próprias faculdades e desejos<sup>198</sup>.*

Na teoria de Marcuse, a “alienação” é resultado de uma organização econômica na qual a eficácia dos controles sociais estabelecidos a través de uma vida de “labuta e temor” não garante qualquer possibilidade de “livre -escolha” mas, ao contrário, estabelece a heteronomia através da qual são reproduzidas espontaneamente as “necessidades superimpostas”. Ao lançar mão da teoria da repressão de Freud, Marcuse agrega uma

---

<sup>196</sup> Idem, p.51.

<sup>197</sup> Cf. ibidem.

<sup>198</sup> Idem, p.58.

dimensão política da psicologia à análise marxiana <sup>199</sup>, argumentando que, sob a regra do princípio de desempenho, a alienação invade a consciência e penetra no corpo e na mente, ações e pensamentos. Assim, é colocada em pauta a necessidade de um profundo questionamento do conceito de alienação, que assume novas características quando “(...) os indivíduos se identificam com a existência que lhes é imposta e têm nela seu próprio desenvolvimento e satisfação. Essa identificação não é uma ilusão, mas uma realidade. Contudo, a realidade constitui uma etapa mais progressiva de alienação. Esta se tornou inteiramente objetiva. O sujeito que é alienado é engolfado por sua existência alienada. Há apenas uma dimensão, que está em toda parte e tem todas as formas. As conquistas do progresso desafiam tanto a condenação como a justificação ideológicas; perante o tribunal dessas conquistas, a ‘falsa consciência’ <sup>200</sup> de sua racionalidade se torna a verdadeira consciência” <sup>201</sup>.

A labuta na sociedade capitalista transforma-se, assim, em tarefa não forçada para o indivíduo, desde que ele tenha introjetado as imposições alienantes que requerem uma adesão ao princípio da “utilidade” e uma renúncia ao instinto, submetendo -o à disciplina externa e interna <sup>202</sup>: “(...) A mecânica da linha de montagem, a rotina do escritório, o ritual da compra e venda estão livres de qualquer relação com as potencialidades humanas. As relações de trabalho converteram-se, em grande parte, em relações entre pessoas como objetos permutáveis da administração científica e dos especialistas em eficiência. (...) A consciência, cada vez menos sobrecarregada de autonomia, tende a reduzir -se à tarefa de regular a coordenação entre o indivíduo e o todo” <sup>203</sup>. O superego está pronto para punir qualquer um que transgrida o princípio que rege a sociedade contemporânea e o resultado

---

<sup>199</sup> Não podemos deixar de registrar que Marcuse rechaça a atribuição que fazem a ele de tentar encontrar a fórmula “Marx e Freud”. Cf. HABERMAS, J. *Conversaciones com Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa, 1980, p.155.

<sup>200</sup> Ver MARX, Karl. “O Fetichismo da Mercadoria” in MARX, Karl. *O Capital*, op. cit., pp. 79-93.

<sup>201</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro, Zahar editores, 1978, 6ª edição, p.31.

<sup>202</sup> Loureiro aborda a importância da questão do trabalho alienado para a teoria da mudança social de Marcuse. Ver LOUREIRO, Isabel Maria. “Herbert Marcuse – A Relação entre Teoria e Prática” in LOUREIRO, M.I. e MUSSE, Ricardo (orgs.). *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Editora UNESP/FAPESP, 199, p.108. Ver também MARX, Karl. “O Trabalho Alienado”, IN *Manuscrítos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1964, pp. 157-181.

<sup>203</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização...*, op. cit., p.101.



desta sujeição do princípio de prazer ao de realidade é, portanto, desastroso para o indivíduo<sup>204</sup>. Em *A Ideologia da Sociedade Industrial*, Marcuse enfatiza que esta alienação tem por consequência direta o comprometimento do pensamento negativo:

*Neste processo , a dimensão “interior” da mente, na qual a oposição ao status quo pode criar raízes, é desbastada. A perda dessa dimensão, na qual o poder de pensamento negativo – o poder crítico da Razão – está à vontade, é a contrapartida ideológica do próprio processo material no qual a sociedade industrial desenvolvida silencia e reconcilia a oposição. O impacto do progresso transforma a Razão em submissão aos fatos da vida e à capacidade dinâmica de produzir mais e maiores fatos do mesmo tipo de vida. A eficiência do sistema embota o reconhecimento individual de que ela não contém fato algum que não comunique o poder repressivo do todo. Se os indivíduos se encontram nas coisas que moldam a vida deles, não o fazem ditando, mas aceitando a lei das coisas - não a lei da Física, mas a lei da sociedade*<sup>205</sup>.

Podemos notar que este argumento de Marcuse está totalmente respaldado pela teoria da alienação de Marx que afirma que o “(...) trabalho externo, o trabalho em que o homem se aliena, é um trabalho de sacrifício de si mesmo, de mortificação. Finalmente, a exterioridade do trabalho para o trabalhador transparece no facto de que ele não é o seu trabalho, mas o de outro, no facto de que não lhe pertence, de que no trabalho ele não pertence a si mesmo, mas a outro. Assim, como na religião a actividade espontânea da fantasia humana, do cérebro e do coração humanos, reage independentemente como uma actividade estranha, divina ou demoníaca, sobre o indivíduo, da mesma maneira a actividade do trabalhador não é a sua actividade espontânea. Pertence a outro e é a perda de si mesmo”<sup>206</sup>.

Marcuse sustenta que a dominação é efetiva em múltiplas regiões da vida cotidiana e social, fato que, ao ser analisado pelo viés freudiano, assegura o conformismo para a sustentação do sistema de trabalho através da dessexualização do corpo e do “controle dos

---

<sup>204</sup> Cf. KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and ...*, op.cit., pp.169-170.

<sup>205</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...*, op.cit., p.31. Marcuse desenvolve estes argumentos também no prefácio político de 66. Ver MARCUSE, Herbert. “Prefácio Político,...op. cit.,pp.21-2.

<sup>206</sup> MARX, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1964, p. 162. Ver também pp.163-166.

sentidos”. O aparato repressivo tem se utilizado politicamente da mecanização para instituir formas mais “eficazes” e “agradáveis” de controle e coesão sociais, pois os interesses dominantes militam contra o racional uso da tecnologia ao invés de utilizá-la como um instrumento de libertação<sup>207</sup>. Para conter a possibilidade de emancipação e para manter o *status quo*, a sociedade torna-se ainda mais autoritária, estabelecendo novas formas de controle social<sup>208</sup>:

*(...) o progresso intensificado parece estar vinculado a uma igualmente intensificada ausência de liberdade. Por todo o mundo da civilização industrial, o domínio do homem pelo homem cresce em âmbito e eficiência. Essa tendência tampouco se apresenta como uma regressão incidental, transitória, na senda do progresso. Os campos de concentração, extermínios em massa, guerras mundiais e bombas atômicas não são “recaídas no barbarismo”, mas a implementação irreprimida das conquistas da ciência moderna, da tecnologia e dominação dos nossos tempos. E a mais eficaz subjugação e destruição do homem pelo homem tem seu lugar no apogeu da civilização, quando as realizações materiais e intelectuais da humanidade parecem permitir a criação de um mundo verdadeiramente livre<sup>209</sup>.*

Ao constatar a incompatibilidade entre progresso e liberdade na teoria freudiana, Marcuse explicita e ratifica as modificações conceituais por ele introduzidas, sendo o conceito de mais-repressão uma chave para compreender a necessidade cada vez mais sutil da dominação contra qualquer ameaça à ordem vigente pelo fato de sua defesa consistir, “(...) principalmente, num fortalecimento dos controles não tanto sobre os instintos, mas sobre a consciência, a qual, se se permitir que fique livre, poderá reconhecer o trabalho de repressão mesmo nas maiores e melhores satisfações de necessidades. A manipulação da

---

<sup>207</sup> KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and ...* op.cit., p.171. Cabe nos desde já a ressalva de que para Marcuse, o progresso tecnológico não é sinônimo de dominação, a não ser que esteja sendo utilizado para tal fim como é o caso da sociedade industrial avançada. Kellner chama a atenção para esta característica da interpretação marcuseana. Ver KELLNER, Douglas (editor). “Introdução”. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra e...* op. cit., p.27. Ver também nesta coletânea o aprofundamento desta questão no artigo de Marcuse “Algumas Implicações Sociais da Tecnologia Moderna”, pp.73 -104. Compete-nos também indicar que os textos inéditos de Marcuse publicados recentemente nesta coletânea foram escritos entre 1942 a 1951 e já contêm um farto material cujas idéias centrais – principalmente aquelas que dizem respeito à mudança social – estão presentes nos dois livros que norteiam esta nossa discussão: *Eros e Civilização* e *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Ver NEUMANN, Franz e MARCUSE, Herbert.. “Uma História da Doutrina da Mudança Social”, pp.138-150; “Teorias da Mudança Social, 153-191; e MARCUSE, Herbert. “33 Teses”, pp.289-303, que antecipa os temas de *O Homem Unidimensional*.

<sup>208</sup> KELLNER, Douglas. *Herbert Marcuse and ...*, op.cit., p.170.

<sup>209</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização...*, op. cit., pp.27-8.

consciência (...) tem ocorrido em toda a órbita da civilização industrial contemporânea. (...) a liberdade sexual harmoniza -se com o conformismo lucrativo”<sup>210</sup>.

Para Marcuse, a sociedade, sob a coordenação eficaz do princípio de desempenho, tem que se defender contra o espectro de “um mundo que possa ser livre”, utilizando a produtividade “contra” o homem, assumindo a forma de um instrumento de controle universal para garantir a hierarquia do *status quo*, que estaria ameaçada se, pelo contrário, o aparato produtivo fosse empregado para diminuir a repressão<sup>211</sup>. Assim, ocorre a reprodução contraditória do “ritmo da libertação e da dominação”, já que os próprios indivíduos passam a temer o “princípio de prazer” e, ao se protegerem contra ele, acabam por acreditar que estão a caminho de sua própria felicidade, embora, de fato, estejam defendendo -se do “fantasma da gratificação integral”.

Assim a não-liberdade travestida de liberdade em *Eros e Civilização* está calcada, em termos da interpretação marcuseana de Freud, na própria estrutura instintiva dos indivíduos - levando-os a manter “espontaneamente” a coesão e o controle sociais - que em sua “consciência feliz”, manifestam um profundo grau de conformismo:

*A Consciência Feliz (...) reflete o novo conformismo, que é uma faceta da racionalidade tecnológica traduzida em comportamento social. O conformismo é novo porque é racional em grau sem precedente. Sustenta uma sociedade que reduziu – e em seus setores mais avançados eliminou – a irracionalidade mais primitiva das fases precedentes, que prolonga e aprimora a vida mais regularmente do que nunca. A guerra de aniquilamento ainda não ocorreu; os campos de extermínio nazistas foram abolidos. A Consciência Feliz repele a conexão. A tortura foi reintroduzida como uma coisa normal, mas numa guerra colonial que ocorre na margem do mundo civilizado. E aí ela é praticada com paz de consciência, porque guerra é guerra. E também essa guerra está na margem – assola apenas os países “subdesenvolvidos”. A não ser isso, reina a paz<sup>212</sup>.*

Esta “anestesia geral” é provocada, segundo Marcuse, pela racionalização do mecanismo produtivo, pois o tempo gasto com o trabalho alienado não apenas absorve o que deveria ser gasto com as necessidades individuais, mas, de fato, as define. Desta forma,

---

<sup>210</sup> Idem, pp. 95-6.

<sup>211</sup> Cf. idem, pp.93-4.

<sup>212</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...*op.cit., p.92.

embora a razão devesse ter como finalidade a garantia da realização das potencialidades humanas, através da transformação da natureza, o fim acaba recuando diante dos meios <sup>213</sup>, à medida em que o progresso da razão instrumental reduz o pensamento a técnicas de cálculo e manipulação. Neste contexto, a teoria freudiana de para-se com a “(...) dialética fatal da civilização: o próprio progresso da civilização conduz à liberação de forças cada vez mais destrutivas”, pois são os “impulsos agressivos que, ao fornecerem energia para a alteração, o domínio e a exploração constantes da natureza, asseguram a “moralidade civilizada” <sup>214</sup>.

*O fato da destruição da vida (humana e animal) ter progredido com o progresso da civilização, da crueldade, o ódio e o extermínio científico do homem terem aumentado em relação à possibilidade real de eliminação da opressão – essa característica dos estágios mais recentes da civilização industrial possuiria raízes instintivas que perpetuam a destrutividade para além dos limites de toda a racionalidade. Portanto, o crescente domínio da natureza, com a crescente produtividade do trabalho, desenvolveria e supriria as necessidades humanas **somente como um subproduto**; a riqueza e os conhecimentos culturais crescentes forneceriam o material para a destruição progressiva e a necessidade de uma cada vez maior repressão instintiva <sup>215</sup>.*

O trabalho, como um “processo instintivo”, que garante a sujeição do princípio de prazer ao princípio de realidade, é visto como a reprodução da própria opressão, uma vez que torna o indivíduo um sujeito-objeto no mecanismo da sociedade e através da arregimentação e restrição do prazer, que garante o movimento cíclico do “progresso em dominação”. Esta “(...) torna-se cada vez mais impessoal, objetiva, universal, e também cada vez mais racional, eficaz e produtiva. (...) A sociedade emerge como um sistema duradouro e em expansão de desempenhos úteis; a hierarquia de funções e relações adquire a forma de razão objetiva: a lei e a ordem identificam-se com a própria vida da sociedade. No mesmo processo, também a repressão é despersonalizada: a restrição e arregimentação do prazer passam agora a ser uma função (e resultado ‘natural’) da divisão social do trabalho. (...) os instintos do indivíduo são controlados através da utilização social de sua capacidade de trabalho. Ele tem de trabalhar para viver, e esse trabalho não exige apenas

---

<sup>213</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização...*, op. cit., 108.

<sup>214</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização...*, op. cit., p.65.

oito, dez, doze horas diárias do seu tempo e, portanto, uma correspondente divisão de energia, mas também, durante essas horas e as restantes, um comportamento em conformidade com os padrões e a moral do princípio de desempenho”<sup>216</sup>.

A partir da teoria de Freud, Marcuse mostra que a existência mesma da civilização desenvolvida está calcada no controle intensificado, na repressão dos instintos. A lógica da “produtividade”, através da incorporação econômica e política dos indivíduos no sistema hierárquico do trabalho, transforma-os em instrumentos, forçando-os à renúncia e à labuta, reproduzindo a sociedade numa escala em contínua expansão. Os impulsos agressivos são reativados, então, através de uma forma diferente e “civilizada”. Portanto, a culpa de rebelião é fortemente intensificada, não havendo “libertação possível” frente à administração e suas leis que se apresentam como “fiadoras supremas da liberdade”<sup>217</sup>. “A rebelião agora aparece como o crime contra a sociedade humana, em seu todo; portanto, está além dos limites de recompensa e além da redenção”.<sup>218</sup> O inimigo maior da sociedade industrial passa a ser “o espectro real da libertação”, pois esta forma de organização tende cada vez mais a assumir características totalitárias, embora este adjetivo deva ser entendido a partir de sua especificidade histórica, uma vez que “‘totalitária’ não é apenas uma coordenação política terrorista da sociedade, mas também uma coordenação técnico-econômica não-terrorista que opera através da manipulação das necessidades por interesses adquiridos. Impede, assim, o surgimento de uma oposição eficaz ao todo”<sup>219</sup>.

O indivíduo, com seu “pensamento coordenado”, sua “intimidade abolida”, seus sentimentos materializados em conformismo acaba ficando sem qualquer espaço físico e mental para desenvolver a sua própria consciência. Surge, desta forma, um padrão de pensamento e comportamento unidimensional. Segundo Marcuse, portanto, a divisão social do trabalho não apenas “racionaliza a dominação”, mas fundamentalmente reprime a “rebelião contra a dominação”. Um forte motivo para o conformismo seria a “autoderrota”,

---

<sup>215</sup> Ibidem,p.90.

<sup>216</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização...*, op. cit.,p.91-2.

<sup>217</sup> Cf. idem, p.93. Aqui encontramos novamente a alusão de Marcuse – desta vez bastante irônica – à concepção de lei atrelada ao direito positivo.

<sup>218</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização...*, op. cit.,p.93.

<sup>219</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...*op.cit., pp.24-5.

pois o próprio indivíduo, a partir da agressão introjetada, sente -se culpado, sem conseguir o discernimento necessário de que a causa reside na própria “repressão”. Os argumentos de Freud contribuem, então, para explicar a ascendência do “conformismo”, a derrota das revoluções e a ausência dos agentes da transformação social na contemporaneidade, já que a “(...) mobilização e administração da libido pode ser a responsável por muito da submissão voluntária, da ausência de terror, da harmonia preestabelecida entre necessidades individuais e desejos, propósitos e aspirações socialmente necessários. A conquista tecnológica e política dos fatos transcendentais da existência humana, tão característica da civilização industrial desenvolvida, afirma -se aqui na esfera instintiva<sup>220</sup>: satisfação de um modo que gera submissão e enfraquece a racionalidade do protesto. (...) O âmbito da satisfação socialmente permissível e desejável é grandemente ampliado, mas o Princípio do Prazer é reduzido por meio dessa satisfação – privado das exigências que são irreconciliáveis com a sociedade estabelecida. O prazer, assim ajustado, gera submissão”<sup>221</sup>. E é exatamente a partir desta constatação que Marcuse encontra pistas para a sua incessante indagação sobre as “revoluções traídas”, momento em que as “contra -revoluções” e “restaurações” permitiram o aperfeiçoamento da “cadeia de controle” travestido de “progresso”. Loureiro aborda o questionamento do frankfurtiano a respeito da derrota das revoluções:

*Trocando em miúdos: para entender as novas formas de controle social no capitalismo tardio não bastariam, segundo Marcuse, conceitos econômico-políticos, mas seria necessário recorrer a uma **démarche** psicológico-antropológica, uma vez que, na sociedade totalmente administrada, o próprio aparato psíquico dos indivíduos se acha sob controle. Há em Eros e Civilização a idéia de que junto com o Termidor histórico-social ocorre o “Termidor psíquico” – isto é, haveria nos próprios indivíduos “uma dinâmica interna que nega a possibilidade da libertação e da satisfação”<sup>222</sup>.*

---

<sup>220</sup> Em entrevista a Habermas, Marcuse volta a enfatizar a importância dos pressupostos freudianos a respeito da manipulação da estrutura instintiva como uma das alavancas para a exploração e a opressão na sociedade contemporânea para que se entenda a derrota das revoluções possíveis. Ver Habermas, J. *Conversaciones con ...*, op. cit., p.35.

<sup>221</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., p.85.

<sup>222</sup> LOUREIRO, M. I. “Herbert Marcuse – A Relação entre ...”, op. cit., p.111

Marcuse, em seguida, passa a analisar os “limites históricos do princípio de realidade estabelecido”, investigando se o “domínio contínuo” do princípio de desempenho deve ser aceito como imutável ou se a partir dele mesmo poderão ser criadas “as condições necessárias para uma sociedade qualitativamente diferente e não repressiva”<sup>223</sup>. Por outro lado, a agressividade, como vimos, é desenfreada em toda a sociedade contemporânea. A partir desta constatação, ele questiona se a repressão dos instintos e o embotamento da consciência terão atingido um grau tamanho capaz de fazer com que os indivíduos se acostumem com o próprio risco de sua “dissolução” e “desintegração” e se tal fato acabaria por redundar em sua impotência para tomar uma atitude que sirva para denunciar ou recusar o sistema social estabelecido<sup>224</sup>. Embora a situação ainda seja desfavorável, devido à “discrepância entre o potencial libertador e a atual repressão”, o aumento da produtividade social e a existência efetiva de recursos capazes de abolir a escassez coloca em xeque toda a ideologia do progresso, da produtividade, da racionalidade e da ética do trabalho:

*A desculpa da escassez, que tem justificado a repressão institucionalizada desde o seu início, enfraquece à medida que o conhecimento e o controle do homem sobre a natureza promovem os meios de satisfação das necessidades humanas com um mínimo de esforço. O empobrecimento ainda predominante em vastas regiões do mundo deixou de ser devido, principalmente, à pobreza dos recursos humanos e naturais e decorre, sobretudo, da maneira como são distribuídos e utilizados. Essa diferença pode ser irrelevante para a política e para os políticos, mas é de importância decisiva para uma teoria de civilização que deriva a necessidade de repressão da desproporção “natural” e perpétua entre os desejos humanos e o meio em que eles devem ser satisfeitos. Se tal condição “natural”, e não certas instituições políticas e sociais, fornece o motivo lógico para a repressão, então tornou-se irracional<sup>225</sup>.*

Marcuse traz à tona a possibilidade da subversão da sociedade existente, através do desenvolvimento da alienação<sup>226</sup> levada às suas últimas conseqüências, posto que a “(...)

---

<sup>223</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização...*, op. cit., p.123.

<sup>224</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., p. 87.

<sup>225</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização...*, op. cit., p.94.

<sup>226</sup> Podemos aqui perceber uma forte influência da teoria da alienação hegeliana em Marcuse, que passa posteriormente pelo viés materialista de Marx. Ver MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, pp.356.

emancipação desse estado parece requerer não que se impeça a alienação, mas que esta se consuma<sup>227</sup>; não a reativação da personalidade reprimida e produtiva, mas a sua abolição. A eliminação das potencialidades humanas do mundo de trabalho (alienado) cria as precondições para a eliminação do trabalho do mundo das potencialidades humanas”<sup>228</sup>. Assim, é fundamental que se tenha por objetivo histórico a “transformação social”, pois “o ‘Progresso’ não é um termo neutro; encaminha-se para fins específicos, e esses fins são definidos pelas possibilidades de melhorar a condição humana. A sociedade industrial desenvolvida se aproxima da fase em que o progresso contínuo exigiria a subversão radical da direção e organização do progresso predominantes. Essa fase seria atingida quando a produção material (incluindo os serviços necessários) se tornasse automatizada a ponto de todas as necessidades vitais poderem ser atendidas enquanto o tempo de trabalho necessário fosse reduzido a um tempo marginal<sup>229</sup>. Daí por diante, o progresso técnico transcenderia o reino da necessidade<sup>230</sup> no qual servira de instrumento de dominação e exploração, que desse modo limitava sua racionalidade; a tecnologia ficaria sujeita à livre atuação das faculdades na luta pela pacificação da natureza e da sociedade. Tal estado é visualizado na noção de ‘abolição do trabalho<sup>231</sup>, de Marx”<sup>232</sup>.

Marcuse está constatando, assim, que a mais-repressão e o princípio de desempenho são derivados quer de fatores “exógenos” (sociológicos) – não inerentes à natureza humana – quer de fatores biológicos – que estão atrelados às condições históricas específicas em

---

<sup>227</sup> Marcuse em seu livro *Contra-Revolução e Revolta*, volta a abordar o conceito de “alienação progressiva. Ver MARCUSE, Herbert. *Contra-Revolução e Revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981, p.74.

<sup>228</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização*,...op. cit., pp. 102-3.

<sup>229</sup> Ver também a questão do processo de trabalho em “O Trabalho Alienado”, in MARX, Karl. *Manuscritos*...op. cit., pp. 157-181.

<sup>230</sup> Notamos aqui mais uma vez a influência dos pressupostos marxistas em Marcuse: *O reino da liberdade só começa onde quer que cesse o trabalho que é determinado pela necessidade e por objetivos externos; [...] [a produção econômica] permanece sempre como reino da necessidade. Para além dele, inicia-se o desenvolvimento da potencialidade humana como um fim em si mesma, o verdadeiro reino da liberdade.* MARX, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política – Livro I, Volume III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 79-93.

<sup>231</sup> Marcuse argumenta para Habermas que a questão da abolição do trabalho é sempre atual, quando a discussão se dá com o intuito da busca pela mudança social. Ver HABERMAS. *Conversaciones con...*, op. cit, pp. 132-134.

<sup>232</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...*op.cit., p.35.



que a estrutura instintiva se desenvolve<sup>233</sup>. E, uma vez que estes dois níveis estão “em constante e inseparável interação”, mostra que a partir da modificação das condições sociais há a possibilidade até mesmo da mudança do aparato psíquico do indivíduo, fato que abre espaço, em contrapartida, a um novo princípio de realidade. Contudo, aqui Marcuse discorda de Freud que, ao igualar os dois níveis – o biológico e o sociológico – não faz qualquer diferenciação entre as inibições instintivas impostas pela escassez ou por sua distribuição hierárquica, quer pela luta pela existência ou pelo interesse da dominação e, à luz da própria teoria freudiana, mostra que a “(...) possibilidade histórica de um descontrole gradual do desenvolvimento instintivo deve ser tomada seriamente em consideração, talvez mesmo a sua necessidade histórica – se acaso a civilização tem de progredir para um estágio superior de liberdade”<sup>234</sup>. Este descontrole pode significar uma revolta instintiva, de onde emerge uma agressividade em defesa da vida, uma vez que tem como alvo a destruição do princípio de desempenho e da mais -repressão inerentes à sociedade industrial desenvolvida, esta sim, violenta. Portanto, contrariamente a Freud, acredita na possibilidade de um futuro inconquistado, da emancipação da realidade histórica onde a “(...) negação do princípio de desempenho emerge não contra, mas com o progresso da racionalidade consciente; pressupõe a mais alta maturidade da civilização.(...) O ator, nesse evento, já não seria o homem natural histórico, mas o sujeito consciente, racional, que dominou e se apropriou do mundo objetivo como arena para as suas realizações”<sup>235</sup>.

Marcuse mostra em *Eros e Civilização* que a “Grande Recusa” em aceitar como fatalismo as limitações impostas à liberdade e à felicidade, assim como o protesto contra a repressão desnecessária pertencem à “função crítica da fantasia”, à “linguagem da arte” e à esfera lúdica, sendo considerados utópicos na prática da teoria política e até mesmo na filosofia. Acredita, portanto, na possibilidade da eliminação da repressão, desde que ancorada na automação e na supressão do trabalho alienado, entrando, assim, em uma profunda discordância com Freud, para quem, uma vez libertados os instintos de vida, a civilização explodiria e reverteria à barbárie pré-histórica uma vez que mesmo “(...) em

---

<sup>233</sup> Em entrevista a Habermas Marcuse desenvolve a sua concepção de mutabilidade da natureza humana. Ver *Conversaciones con...*, op. cit., p. 32.

<sup>234</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e ...*, op. cit., p.127.

<sup>235</sup> Idem, pp.139-40.

condições ótimas de organização racional da sociedade, a gratificação das necessidades exigiria trabalho, e esse fato, só por si, imporiam restrições quantitativas e qualitativas aos instintos; e, por conseguinte, numerosos tabus sociais. Por maior que seja a sua riqueza, a civilização depende de um trabalho constante e metódico, e, assim, de um desagradável retardamento da satisfação. Como os instintos primários se revoltam “por natureza” contra tal retardamento, sua modificação repressiva continua sendo, portanto, uma necessidade para toda a civilização”<sup>236</sup>. Em contrapartida o frankfurtiano afirma que:

*Sob condições ótimas, a prevalência, na civilização madura, da riqueza material e intelectual seria tal que permitisse a gratificação indolor de necessidades, enquanto a dominação deixaria de obstruir sistematicamente tal gratificação. Nesse caso, a porção de energia instintiva a ser ainda desviada para o trabalho necessário (por seu turno, completamente mecanizado e racionalizado) seria tão pequena que uma vasta área de coerções e modificações repressivas, sem contarem mais com o apoio de forças externas, entraria em colapso. Conseqüentemente, a relação antagônica entre o princípio de prazer e o princípio de realidade alteraria-se em favor do primeiro. Eros, os instintos de vida, seriam libertados num grau sem precedente*<sup>237</sup>.

Para Marcuse o homem realmente livre é aquele que vive sem coações “externas e internas”, “físicas e morais”, sem ser reprimido pela “lei” ou pela “necessidade”, quando as suas carências e necessidades são satisfeitas pela superação do trabalho alienado; em outras palavras, uma civilização verdadeiramente emancipada pressupõe uma “revolução total”, atingindo a mais alta “maturidade física e intelectual”, onde há a reconciliação entre o princípio do prazer e o princípio de realidade, pois “(...) numa civilização verdadeiramente livre, ‘a vontade do todo’ só se cumpre ‘através da natureza do indivíduo’. A ordem só é liberdade se fundada e mantida pela livre gratificação dos indivíduos ”.<sup>238</sup> A questão central para Marcuse, neste sentido, é que o reino da liberdade situa-se “para além do domínio da necessidade”:

*A ordem não-repressiva é, essencialmente, uma ordem de **abundância**: a necessária restrição é mais provocada pela “superfluidade” do que pela*

---

<sup>236</sup> Idem, p.142.

<sup>237</sup> Ibidem.

<sup>238</sup> Idem, p.170.

*necessidade. Só uma ordem de abundância é compatível com a liberdade. Nesse ponto, encontram-se as críticas idealista e materialista da cultura. Ambas concordam em que a ordem não-repressiva só se torna possível no grau supremo de maturidade da civilização, quando todas as necessidades básicas podem ser satisfeitas com um dispêndio de energia física e mental, num mínimo de tempo. Rejeitando a noção de liberdade que pertence ao domínio do princípio de desempenho, reservam a liberdade para o novo modo de existência que se manifestaria na base de necessidades existenciais universalmente gratificadas. O reino da liberdade é visionado **para além** do domínio da necessidade: a liberdade não está dentro, mas fora da “luta pela existência”. A posse e a obtenção das necessidades da vida são pré-requisitos e não o conteúdo de uma sociedade livre<sup>239</sup>.*

Entretanto, do ponto de vista de Marcuse, a contenção da transformação social tem sido, na prática, “a mais singular realização da sociedade industrial desenvolvida”. Vale a pena ressaltar, então, sua concepção de história <sup>240</sup> que, como acabamos de ver, é “a esfera da possibilidade na da necessidade”; em outras palavras a concepção marxista de que “os homens fazem a sua própria história, mas fazem-na sob determinadas condições” <sup>241</sup>. O frankfurtiano estabelece, então, um contraponto entre a “liberdade” contempôânea, calcada na necessidade, e aquela que pertence a um mundo ainda desconhecido e que está, portanto, além da necessidade e da racionalidade tecnológica do capitalismo tardio:

*Mais progresso significaria o **rompimento**, a transformação de quantidade em qualidade. Abriria a possibilidade de uma realidade essencialmente nova - a saber, a existência com tempo livre<sup>242</sup> e com base em necessidades vitais, satisfeitas. Sob tais condições, o próprio projeto científico ficaria livre para fins transutilitaristas e livre para a “arte de viver” além das necessidades e dos supérfluos da dominação. Em outras palavras, a conclusão da realidade tecnológica seria não apenas um requisito, mas também o fundamento lógico para **transcender** a realidade tecnológica<sup>243</sup>.*

---

<sup>239</sup> Idem, *Eros e ...*, op. cit., p.172-3.

<sup>240</sup> Na concepção de história de Marcuse não podemos deixar de ressaltar a importância de Hegel, pois para ele: *O sistema de Hegel é a última grande expressão [do] idealismo cultural, a última grande tentativa para fazer do pensamento o refúgio da razão e da liberdade. O impulso crítico original deste pensamento foi, porém, forte bastante para induzir Hegel a abandonar o tradicional afastamento entre o idealismo e a história, e trouxe a história à filosofia.* MARCUSE, Herbert. *Razão e ...*, op. cit., p.27.

<sup>241</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., pp.206-7.

<sup>242</sup> Notamos mais uma vez a influência de Marx nas proposições políticas de Marcuse: (...) *o tempo livre transforma o seu possuidor em um Sujeito diferente, e, como Sujeito diferente, ele entra no processo da produção imediata.* MARX, Karl, *Grundrisse*. London: Penguin Books, 1973, p.559.

<sup>243</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., pp.213-4.

Marcuse, apesar de constatar a possibilidade do progresso tecnológico <sup>244</sup> reverter a ordem social vigente, critica o fato deste processo estar acompanhado da paralisia da crítica, ou seja, da “falta de agentes e veículos de transformação social”, mostrando que a “irracionalidade” da sociedade industrial avançada compromete em sua essência a conciliação entre pensamento e ação – teoria e prática. Pois, o fato da “(...) grande maioria da população aceitar a ser levada a aceitar essa sociedade não a torna menos irracional e menos repreensível. A distinção entre consciência verdadeira e falsa <sup>245</sup>, entre interesse real e imediato, ainda tem significado. Mas a própria distinção tem de ser validada. O homem tem de vê-la e passar da consciência falsa para a verdadeira, do interesse imediato para o interesse real. Só poderá fazê-lo se viver com a necessidade de modificar o seu estilo de vida, de negar o positivo, de recusar. É precisamente essa necessidade que a sociedade estabelecida consegue reprimir com a intensidade com que é capaz de ‘entregar as mercadorias’ em escala cada vez maior, usando a conquista científica da natureza para conquistar o homem cientificamente” <sup>246</sup>.

Voltamos a insistir, então, no fato de que Marcuse em *A Ideologia da Sociedade Industrial* enfatiza a necessidade de recorrer aos fundamentos marxistas, concomitantemente à sua atualização, para que a teoria da transformação social encontre suporte, deixando clara a sua intenção de elaborar novos conceitos que dêem conta de uma análise crítica da sociedade, embora constata a dificuldade desta empreitada no capitalismo tardio, já que “(...) ao defrontar com o caráter total das conquistas da sociedade industrial desenvolvida, a teoria crítica fica desprovida de fundamento lógico para transcender essa sociedade. O vácuo esvazia a própria teoria, porque as categorias da teoria social crítica foram criadas durante o período no qual a necessidade de recusa e subversão estavam personificadas na ação de forças sociais eficazes. Essas categorias eram essencialmente negativas, conceitos oposicionistas, definindo as contradições reais da sociedade européia

---

<sup>244</sup> Os estudos de Marcuse sobre a relação da possibilidade de mudança social com a questão do progresso tecnológico se iniciam vários anos antes da publicação de *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Ver MARCUSE, Herbert e NEUMANN, Franz. “Teorias da Mudança Social”. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra e ...*, op. cit., p.188.

<sup>245</sup> Ver MARX, Karl. “O Fetichismo da Mercadoria” in MARX, Karl. *O Capital – Crítica da Economia Política – Livro I, Volume I: O processo de produção capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, pp. 79-93.

<sup>246</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...*, op. cit., p.17.

do século XIX. A própria categoria “sociedade” expressava o conflito agudo entre as esferas social e política – a sociedade antagônica ao Estado. Do mesmo modo, “indivíduo”, “classe”, “família” designavam esferas e forças ainda não integradas nas condições estabelecidas – esferas de tensão e contradição. Com a crescente integração da sociedade industrial, essas categorias estão perdendo sua conotação crítica, tendendo a tornar -se termos descritivos, ilusórios ou operacionais”<sup>247</sup>.

Assim, remetendo -se à proposição política de Marx da transição do capitalismo para o socialismo<sup>248</sup>, Marcuse mostra a importância da relação entre os aparatos tecnológico e político quando se tem como meta o processo revolucionário, pois a “(...) teoria marxista clássica visualiza a transição do capitalismo para o socialismo como uma revolução política: o proletariado destrói o aparato **político** do capitalismo, mas conserva o aparato **tecnológico**, submetendo -o à socialização. Há continuidade na revolução: a racionalidade tecnológica, liberta de restrições e destruições irracionais, se mantém e se consoma na nova sociedade”<sup>249</sup>.

Interessado nas mudanças e/ou continuidades que possibilitariam a transcendência da ordem social vigente, Marcuse aprofunda na concepção de Marx, segundo a qual o socialismo deve estar, antes mesmo de sua existência, na consciência e na ação daqueles que buscam levar a cabo a revolução<sup>250</sup>.

*Na verdade, Marx era de opinião que a organização e a direção do aparato produtivo pelos “produtores imediatos” introduziriam uma modificação **qualitativa** na continuidade técnica: a saber, produção visando a satisfação de necessidades individuais livremente desenvolvidas. Contudo, a modificação qualitativa compreende uma modificação **na própria estrutura tecnológica** no mesmo grau com que o aparato técnico estabelecido engolfa a existência pública e privada em todas as esferas da sociedade – isto é, se torna o meio de controle e coesão num universo político que incorpora as classes trabalhadoras. E tal modificação **pressuporia** que as classes*

---

<sup>247</sup> Idem, p.17.

<sup>248</sup> Ver MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. In AARÃO REIS FILHO, Daniel. *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo – Contraponto, 1998, pp.39-69.

<sup>249</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...*, op.cit., p.41.

<sup>250</sup> Marcuse aborda a questão do “sujeito da revolução” e do processo revolucionário na contemporaneidade, através da atualização da teoria marxista. Ver. HABERMAS, J. *Conversaciones con...*, op. cit., p.278. Ver também LOUREIRO M. I. “Herbert Marcuse – A Relação entre ...op. cit., p. 117.

*trabalhadoras estivessem, em sua própria existência, alienadas desse universo, que sua consciência fosse a da impossibilidade de continuar a existir nesse universo, de modo que a necessidade de modificação qualitativa seria uma questão de vida ou morte. Assim, a negação existe **anteriormente** à própria modificação, a noção de que as forças históricas libertadoras se desenvolvem **no seio** da sociedade estabelecida é uma pedra angular da teoria marxista*<sup>251</sup>.

Assim a primeira fase da revolução está “ainda gravada com as marcas da velha sociedade de cujo ventre ela emerge”, sendo que o estilo de vida “qualitativamente novo” constitui-se apenas no momento posterior como resultado do processo revolucionário e conseqüente aniquilação da sociedade capitalista pois “(...) a transição do princípio de ‘a cada um segundo o seu trabalho’ para o de ‘a cada um segundo as suas necessidades’ é determinada pela primeira fase – não apenas pela criação das bases tecnológicas e materiais, mas também (e isso é decisivo!) pelo modo de serem criadas essas bases. O controle do processo de produção pelos ‘produtores imediatos’ deve iniciar o desenvolvimento que distingue a história de homens livres da pré-história do homem. Trata-se de uma sociedade na qual os objetos de produtividade se tornam pela primeira vez criaturas humanas que planejam e usam os instrumentos de seu trabalho para a realização de suas próprias necessidades e faculdades humanas. Pela primeira vez na história, o homem agiria livre e coletivamente sob e contra a necessidade que limita sua liberdade e sua natureza humana. Dessa forma, toda repressão imposta pela necessidade seria verdadeiramente uma necessidade auto-imposta”<sup>252</sup>. Contudo, emerge, assim, um dos principais problemas a ser enfrentados por Marcuse na sua proposta de atualizar os conceitos marxistas, qual seja, a transformação radical da classe trabalhadora na sociedade industrial avançada<sup>253</sup>:

*Ora, é precisamente essa nova consciência, esse “espaço interior”, o espaço para a prática histórica transcendente, que está sendo barrado por uma sociedade na qual tanto os sujeitos como os objetos constituem instrumentos num todo que tem a sua razão de ser nas realizações de sua produtividade cada vez mais poderosa. Aqueles cuja vida é o inferno da Sociedade Afluente são mantidos na ordem por uma brutalidade que revive as práticas*

---

<sup>251</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., p.41-2.

<sup>252</sup> Idem, p.57.

<sup>253</sup> Ver também LOUREIRO, M. I. “Herbert Marcuse – A Relação entre ... op. cit., p.115.

*medievais e dos primórdios da era moderna. Quanto às outras criaturas não-privilegiadas, a sociedade cuida de sua necessidade de libertação satisfazendo às necessidades que tornam a servidão aceitável e talvez até mesmo imperceptível, e concretiza esse fato no próprio processo de produção. Sob o seu impacto, as classes trabalhadoras dos setores avançados da civilização industrial estão passando por decisiva transformação*<sup>254</sup>.

Esta “transformação radical” é enfocada por Marcuse para uma melhor compreensão da composição das forças “potencialmente revolucionárias” em sua atualidade em contraponto ao contexto vivido por Marx. Para este último, aqueles que lidam diretamente com as máquinas esgotam sua energia física no próprio processo produtivo devido aos “revoltantes” aspectos da exploração: a extensão das jornadas de trabalho, as péssimas condições de salubridade, os baixíssimos salários. Neste sentido, a “escravização mecanizada” tem como contraponto o proletariado “(...) das etapas anteriores do capitalismo [que] era na verdade um animal de carga, pelo trabalho de seu corpo na busca das necessidades e dos supérfluos da vida enquanto vivia na imundície e na pobreza. Ele era, assim, a negação viva de sua sociedade. Em contraste, o trabalhador organizado dos setores avançados da sociedade tecnológica vive essa negação menos conspicuamente e, como os demais objetos humanos da divisão social do trabalho, está sendo incorporado à comunidade tecnológica da população administrada. Mais ainda, nos setores da automatização mais coroados de êxito, uma espécie de comunidade tecnológica parece integrar os átomos humanos no trabalho. A máquina parece instilar certo ritmo de servidão nos operadores”<sup>255</sup>.

Outra importante questão na especificidade do processo de trabalho da sociedade industrial contemporânea é a “tendência assimiladora” da classe operária devido à etapa avançada da mecanização pois, através da máquina, que se torna um sistema de ferramentas e relações mecânicas, a “autonomia profissional” do trabalhador é reduzida a partir do momento em que passa a ser integrado a outras profissões, inclusive àquelas que dirigem o conjunto técnico. Assim, em oposição ao modo específico de escravização anterior, onde aquela “autonomia” era fonte de seu poder de negar, de parar um processo que o ameaçava

---

<sup>254</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., p.42.

<sup>255</sup> Idem, p.43.

de aniquilamento como ser humano, agora o trabalhador deixa de ser membro de uma classe destacada de outros grupos ocupacionais por não mais personificar a refutação da sociedade estabelecida”<sup>256</sup>:

*A mudança no modo de trabalho, que acompanha a crescente automação, torna o trabalhador mais passivo do que antes, ele mais reage do que age. (...) A exigência de energia técnico-psíquica, em vez de energia física, equipara o trabalho no processo de produção material ao trabalho do empregado. O trabalhador perde sua autonomia profissional, seu lugar especial; juntamente com as outras classes sociais que servem ao aparato torna-se ajustado e subordinado a ele. Assim, o trabalhador participa, como objeto e como sujeito, da administração e opressão gerais*<sup>257</sup>.

O trabalhador é integrado na fábrica de tal forma que passa a participar ativamente da solução dos problemas técnicos relacionados à produtividade, constituindo uma “comunidade”. Marcuse aponta, então, para a emergência e predomínio das características negativas da automatização tais como a aceleração do trabalho, o desemprego tecnológico, o revigoramento da posição da gerência, paralelamente à “impotência” e “resignação” crescentes por parte da classe trabalhadora. Esta deixa de ser vista como a contradição viva da sociedade estabelecida devido ao enfraquecimento de sua posição negativa à medida em que a “ilusão” da igualdade, e da liberdade política, alimentadas pelo fortalecimento dos mecanismos simbólicos e pelo efetivo aumento geral do nível de vida, mascaram o fato do domínio político ser exercido sem qualquer controle pelos indivíduos, perpetuando a sua situação de “escravos”:

*A decepção e o ódio são privados de seu alvo específico, e o véu tecnológico esconde a reprodução da desigualdade e da escravização. Tendo o progresso técnico por instrumento, a falta de liberdade – significando sujeição do homem ao seu aparato produtivo – é perpetuada e intensificada sob a forma de muitas liberdades e comodidades. A característica novel é a racionalidade irresistível nessa empresa irracional, e a profundidade do condicionamento que molda os impulsos e aspirações instintivos dos indivíduos e obscurece a diferença entre consciência falsa e verdadeira. Pois, na realidade, nem a utilização dos controles políticos em vez dos controles físicos (fome, dependência pessoal, força), nem a mudança no*

---

<sup>256</sup> Idem, p.45.

<sup>257</sup> MARCUSE, Herbert. “Perspectivas do Socialismo na Sociedade Industrial Avançada – Uma Contribuição ao Debate” in LOUREIRO, Isabel. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999, pp.52-3.



*caráter do trabalho pesado, nem a assimilação das classes ocupacionais, nem a igualação na esfera do consumo compensam o fato de as decisões sobre a vida e a morte, sobre a segurança pessoal e nacional, serem tomadas em lugares sobre os quais os indivíduos não têm controle algum. Os escravos da civilização industrial desenvolvida são escravos sublimados, mas são escravos.”<sup>258</sup>.*

Neste contexto, Marcuse ressalta a necessidade de compreensão das principais características da “sociedade tecnológica” que, pela primeira vez, proporciona um mercado de consumo de massa para bens de luxo e supérfluos, passando a ser concebidos como necessidades. Ou seja, a abundância material leva à uma “notável dose de liberdade autodeterminada” pela inculcação da “racionalidade” desta nova fase do sistema capitalista que altera, na essência, o conceito de liberdade:

*A liberdade nesta sociedade tende a operar como uma introjeção da necessidade. (...) agora o povo é livre de satisfazer maior número de necessidades em maior proporção que antes, não só no nível biológico como no cultural, e desfruta a satisfação das mesmas, o que pode fazer porque a forma repressiva na qual se desenvolvem é introjetada pelos indivíduos de tal modo que eles querem e desejam “espontaneamente” o que se pretende que queiram e desejem, tudo em benefício do sistema estabelecido.<sup>259</sup>*

A perda da autonomia nas sociedades tecnológicas mais avançadas não ocorre através do “terror”<sup>260</sup>, mas no interior de uma organização política “democrática” e pluralista sustentada por uma “produtividade superabundante” que permite a melhoria do nível de vida de uma fatia cada vez maior da população.

---

<sup>258</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., p.48-9.

<sup>259</sup> Cf. MARCUSE, Herbert “Liberdade e Agressão na Sociedade Tecnológica”. In: *Revista Civilização Brasileira*, Ano III, nº18 – Março-Abril, 1968, pp.6-7.

<sup>260</sup> Cf. Herbert. *A Ideologia da ...*, op. cit., p.14.

A partir da discussão sobre a nova configuração da classe trabalhadora na sociedade desenvolvida, Marcuse passa, então, para a análise da relação entre a automatização e a possibilidade da eclosão de um processo revolucionário, pois este avanço, sem precedentes históricos, da tecnologia altera o caráter das forças produtivas básicas <sup>261</sup>. Para sustentar seus argumentos confirma a realização do diagnóstico feito por Marx nos *Grundrisse*, cem anos antes da automatização estabelecer -se, citando-o textualmente:

*Com o progresso de grande escala, a criação da riqueza real depende menos do tempo de trabalho e da quantidade de trabalho gasta do que do poder do instrumental (**Agentien**) posto em movimento durante o tempo de trabalho. Esses instrumentais e sua poderosa eficácia não estão em proporção alguma ao tempo de trabalho imediato exigido pela sua produção; sua eficácia depende, antes, do nível de progresso da ciência e tecnológico alcançado; em outras palavras, da aplicação dessa ciência à produção... O trabalho humano não mais parece, então, incluído no processo de produção – em vez disso, o homem se relaciona com o processo de produção como supervisor e regulador (**Wächter und Regulator**)... Fica fora do processo de produção em vez de ser o seu principal agente... Nessa transformação, o grande pilar da produção e riqueza não mais é o trabalho imediato desempenhado pelo próprio homem, nem o seu tempo de trabalho, mas a apropriação de sua produtividade universal (**productivkraft**), isto é, seu conhecimento e seu domínio da natureza por meio de sua existência social (**des gesellschaftlichen Individuums**). O roubo do tempo de trabalho alheio, no qual ainda assenta atualmente a riqueza [social], parece então uma base mesquinha em comparação com as novas bases criadas pela própria indústria de grande escala. Assim que o trabalho humano, em sua forma imediata, deixe de ser a grande fonte de riqueza, o tempo de trabalho deixará de ser, tendo necessariamente de deixar de ser, a medida da riqueza, e o valor de troca terá necessariamente de deixar de ser a medida do valor de uso. **O excedente de trabalho da massa** [da população] terá, assim, deixado de ser a condição para o desenvolvimento da riqueza social (**des allgemeinen Reichtums**) e o ócio de uns poucos terá deixado de ser a condição para o desenvolvimento das faculdades intelectuais universais do homem. A forma de produção que assenta no valor de troca, assim, sucumbirá...*<sup>262</sup>

Para Marcuse a automatização passa a ser vista como “(...) o grande catalizador explosivo ou não -explosivo na base material da transformação qualitativa, o instrumento técnico da mudança de quantidade para qualidade. Pois o processo social de automatização

---

<sup>261</sup> Cf. Idem, pp.51-2.

<sup>262</sup> Apud idem, p.52.

expressa a transformação ou, antes, a transubstanciação da força de trabalho, na qual esta, separada do indivíduo, se torna um objeto produtor independente e, assim, ela própria uma dependente”<sup>263</sup>. Desta forma está aí vislumbrada, a partir do próprio desenvolvimento tecnológico, a base material, objetiva da revolução:

*A automatização, ao se tornar o próprio processo de produção material, revolucionaria a sociedade inteira. O esbulho da força de trabalho humano, levado à perfeição, destruiria a forma espoliada pelo rompimento dos laços que atam o indivíduo à máquina – o mecanismo pelo qual o seu próprio trabalho o escraviza. A automatização completa na esfera da necessidade abriria a dimensão do tempo livre como aquela que a existência privada e social do homem constituiria ela própria. Isso seria a transcendência histórica rumo a uma nova civilização*<sup>264</sup>.

Contudo, além da necessidade de inversão do uso da tecnologia para os interesses e objetivos do todo e de cada um dos indivíduos e não apenas a sua apropriação por determinados grupos, a base subjetiva<sup>265</sup> é vista por Marcuse como um grande empecilho para a prática revolucionária no contexto “totalitário” da sociedade contemporânea em que as “falsas necessidades” – aquelas superimpostas ao indivíduo por interesses sociais particulares que perpetuam a labuta, a agressividade, a miséria e a injustiça<sup>266</sup>, - são veiculadas e introjetadas como as realmente “verdadeiras” e “desejadas”:

*O prevalecimento de necessidades repressivas é um fato consumado, aceito na ignorância e na derrota, mas um fato que deve ser desfeito, no interesse do indivíduo bem como no daqueles cuja miséria é o preço de sua satisfação. As únicas necessidades que têm direito indiscutível à satisfação são as necessidades vitais – de alimento, roupa e teto ao nível alcançável de cultura. O atendimento a essas necessidades é o requisito para a realização de **todas** as necessidades, tanto das sublimadas como das não-sublimadas*<sup>267</sup>.

---

<sup>263</sup> Ibidem.

<sup>264</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., p.53. Loureiro analisa pelo viés marcuseano as consequências da automatização para uma “vida emancipada”. Ver LOUREIRO, Maria Isabel. “Herbert Marcuse – A Relação entre Teoria e...”, op. cit, pp.1145.

<sup>265</sup> Marcuse também volta à questão das condições subjetivas para a revolução em entrevista a Habermas. Ver HABERMAS, J. *Conversaciones con...*, op. cit., p.129.

<sup>266</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...*, op.cit, p.26.

<sup>267</sup> Idem, p.27.

Ao seu ver é factível a emergência de um “novo princípio de realidade” ancorado na reconciliação entre natureza, sociedade e humanidade. Permanece, portanto, como questão central, como deverá ocorrer a formação de indivíduos livres<sup>268</sup> capazes de levar a cabo a transformação radical da sociedade: “(...) como pode a civilização gerar livremente a liberdade, quando a não-liberdade se tornou parte integrante da engrenagem mental? E, se assim não for, quem está autorizado a estabelecer e impor os padrões objetivos?”<sup>269</sup>. Nas palavras de Marcuse a busca por uma resposta:

*De Platão a Rousseau, a única resposta honesta é a idéia de uma ditadura educacional, exercida por aqueles que se supõe terem adquirido o conhecimento do verdadeiro Bem. Depois, esta resposta tornou-se obsoleta: o conhecimento dos meios disponíveis para criar uma existência humana para todos deixou de estar confinado a uma elite privilegiada. Os fatos são todos francamente acessíveis, e a consciência individual alcançá-los-ia com inteira segurança, caso não fosse metodicamente sustada e desviada. A distinção entre autoridade racional e irracional, entre repressão e mais-repressão, pode ser efetuada e verificada pelos próprios indivíduos. O fato deles não poderem fazer essa distinção não significa que não podem aprender a fazê-la, uma vez que lhes seja concedida a oportunidade de o fazer. Então, o curso de tentativa e erro converte-se num curso racional em liberdade. As utopias são suscetíveis de esquematizações irrealistas; as condições para uma livre sociedade não o são. Trata-se de uma questão de razão<sup>270</sup>.*

A ditadura educacional parece tornar-se obsoleta, no mundo de hoje, devido a um maior acesso aos meios culturais, à difusão das informações, às condições de educação, particularmente quando comparada com a situação de penúria material e intelectual das sociedades pré-industriais. Mas, por outro lado, o poder simbólico inerente à sociedade

---

<sup>268</sup> Segundo Marcuse não há dúvidas de que para Hegel cabe ao filósofo a educação do povo; fato que também parece exercer influência, embora não explícita, em seu pensamento: *Hegel diz que o sentido de sua época está no fato de que “a auréola que envolvia os principais opressores e deuses da terra desapareceu. Os filósofos evidenciaram a dignidade do homem, o povo aprenderá a senti-la e, em vez de continuar simplesmente clamando por seus direitos pisoteados na lama, por si mesmo os haverá de impor, deles se apropriará.* MARCUSE, Herbert. *Razão e...*, op. cit., p.24. A questão da vanguarda é então uma das preocupações centrais de Marcuse ao mergulhar no estudo dos pressupostos hegelianos. Ver também HABERMAS, J. *Conversaciones con ...* op. cit., p.37, quando Marcuse é questionado por Habermas a respeito da questão da vanguarda. E, finalmente é importante a análise de Loureiro que, ao analisar os livros do frankfurtiano, centrais para este nosso debate, mostra a ambigüidade do mesmo frente à questão da “ditadura educativa”. Ver LOUREIRO, Maria Isabel. “Herbert Marcuse – A Relação entre Teoria e ...”, op. cit, p.113

<sup>269</sup> MARCUSE, Herbert. *Eros e ...*, op. cit., p.195.

<sup>270</sup> Idem, p.195.

administrada que “(...) determina e forma as necessidades, até mesmo as necessidades instintivas, as próprias aspirações do indivíduo, que nivela a diferença entre tempo de trabalho e tempo livre e que molda os seres humanos tão cedo, tão total e completamente<sup>271</sup>”, revela-se de uma forma mais incisiva na figura dos trabalhadores integrados que, sob o efeito da mídia e da harmonização das classes sociais na esfera do consumo, tornam-se incapazes de vislumbrar qualquer necessidade de oposição. A sua incorporação ao sistema ocorre nos quadros de uma sociedade democrática que, possuindo mecanismos integradores totalitários, mascara a continuidade da exploração com formas desumanizantes mais refinadas, sustando a consciência individual<sup>272</sup>, recolocando, por isso mesmo, a necessidade da vanguarda na atualidade.

Ao se deparar com estas questões Marcuse admite, como vimos, que dificilmente conseguimos não esbarrar na discussão em torno da “ditadura educacional”, não apenas pela conjuntura do capitalismo tardio, mas pelo fato dela atravessar toda a história da filosofia. Em sua análise esta concepção pode até ser facilmente “ridicularizável”, mas ao mesmo tempo, de difícil refutação pois: “(...) desbanca a ideologia repressiva da liberdade, segundo a qual a liberdade humana pode florescer numa vida de labuta, pobreza e estupidez. De fato, a sociedade tem de criar primeiro os requisitos de liberdade para todos os seus membros antes de poder ser uma sociedade livre; tem de **criar** primeiro a riqueza, antes de poder **distribuí-la** de acordo com as necessidades individuais livremente desenvolvidas; deve primeiro possibilitar aos seus escravos aprender, ver e pensar, antes que eles possam saber o que está passando e o que podem fazer para modificar as coisas. A libertação dos

---

<sup>271</sup> MARCUSE, Herbert. “Perspectivas do ...”, op.cit., p.49.

<sup>272</sup> Em Razão e Revolução, podemos notar a forte influência das categorias hegelianas de “sujeito”, “razão” e “liberdade” fortemente vinculados com a necessidade da educação do povo: *Só o homem tem o poder de auto-realização, o poder de ser um sujeito que se autodetermina em todos os processos do vir-a-ser, pois só ele tem entendimento do que sejam potencialidades, e conhecimento de “conceitos”. Sua própria existência é o processo de atualização de suas potencialidades, de adaptação da sua vida às idéias da razão. Encontramos aqui a mais importante categoria da razão, a saber, a liberdade. A razão pressupõe a liberdade, o poder de agir de acordo com o conhecimento da verdade, o poder de ajustar a realidade às potencialidades. A realização destes fins pertence apenas ao sujeito que é senhor de seu próprio desenvolvimento e que compreende suas próprias potencialidades e as das coisas à sua volta. A liberdade, em troca, pressupõe a razão, pois só o conhecimento compreensivo capacita o sujeito a conquistar e a exercer esse poder.(...) O homem, porém, sabe o que ele é, e só por isso é real. Razão e liberdade nada são sem este conhecimento.* MARCUSE, Herbert. Razão e ..., op. cit., p.22.

escravos parece vir de fora e de cima, no mesmo grau em que eles foram condicionados para viver como escravos e sentir-se contentes nessa condição. Eles têm de ‘ser forçados a ser livres’, a ‘ver os objetos como estes são e algumas vezes como deviam parecer’, devendo ser-lhes mostrado o ‘bom caminho’ que buscam”.<sup>273</sup> Contudo embora levando em conta o argumento da inevitabilidade de uma “ditadura educacional”, Marcuse não se dá por satisfeito e continua nas suas indagações:

*Mas, a despeito de toda a sua veracidade, o argumento não pode responder à pergunta consagrada pelo tempo: quem educa os educadores e onde está a prova de que eles estejam na posse do “bem”? A pergunta não é invalidada pelo argumento de que igualmente aplicável a certas formas democráticas de Governo nas quais as decisões finais sobre o que é bom para a nação são dadas por representantes eleitos (ou melhor, endossadas por representantes eleitos) – eleitos sob condições de doutrinação eficaz e livremente aceita. Mas ainda, a única justificativa possível (bastante fraca!) para a “ditadura educacional” é que o terrível risco em que ela importa pode não ser mais terrível do que o risco que as grandes sociedades tanto liberais como autoritárias correm atualmente, nem podem os custos ser mais elevados<sup>274</sup>.*

Não encontramos assim respostas prontas e acabadas em Marcuse sobre a questão da “ditadura educativa” e da determinação das necessidades verdadeiras, mas, apesar de estar escrevendo num contexto bastante adverso à qualquer transformação social, ele não deixa de se colocar na perspectiva do educador ao conclamar a urgência da redefinição dos valores materiais e mentais que devem servir de fundamento para o surgimento do “homem livre”, em suma, a redefinição das necessidades:

*Não obstante, existem todos os fatos que validam a teoria crítica dessa sociedade e do seu fatal desenvolvimento: a crescente irracionalidade do todo; desperdício e restrição da produtividade; necessidade de expansão agressiva; ameaça constante de guerra; exploração intensificada; desumanização. E todos indicam a alternativa histórica: a utilização planejada dos recursos para a satisfação de necessidades vitais com um mínimo de labuta, a transformação das horas de lazer em tempo livre, a pacificação da luta pela existência<sup>275</sup>.*

---

<sup>273</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., p.55. Aqui Marcuse opõe-se, de maneira contundente, os argumentos de Arendt tanto de que a “escravidão é natural” como de que deve haver “os livres e iguais” para decidir o que é melhor para todos.

<sup>274</sup> Idem, p.56.

<sup>275</sup> Idem, pp.231-2.

A missão pedagógica da teoria torna -se particularmente árdua onde a “administração total” milita contra a emergência do “Novo Sujeito”<sup>276</sup>, impedindo que a autoconsciência<sup>277</sup> se concretize:

*Na fase atual de desenvolvimento das sociedades industriais avançadas, tanto o sistema material como o cultural negam essa exigência. O poder e a eficiência desse sistema, a completa assimilação da mente com o fato, do pensamento com o comportamento exigido, das aspirações com a realidade, militam contra o surgimento de um novo Sujeito. Militam também contra a noção de que a substituição do controle prevalecente do processo de produção por um “controle vindo de baixo” significaria o advento da modificação qualitativa. Essa noção foi e ainda é válida, onde os trabalhadores foram e ainda são a negação e a acusação da sociedade estabelecida. Contudo, onde essas classes se tornaram um sustentáculo do estilo de vida estabelecido<sup>278</sup>, sua ascensão ao controle prolongaria esse estilo em outro cenário<sup>279</sup>.*

Apesar de todos os entraves à transformação social, Marcuse mostra o quanto ainda é aguçado o conflito do capitalismo altamente organizado,<sup>280</sup> principalmente no que diz respeito à progressiva “abolição do trabalho” e à necessidade de preservar o trabalho como fonte de lucro, perpetuando a existência inumana dos que compõem a base da pirâmide social. Embora não esteja procurando respostas dentro de um universo ético ou psicológico, mas essencialmente político – entendendo por este termo o desenvolvimento, na prática,

---

<sup>276</sup> Marcuse, sustentado pela concepção de revolução em Marx em contraposição com a revolução burguesa, explicita que o seu objetivo é conseguir que um “homem novo” possa existir. Ver HABERMAS, J. *Conversaciones con...* op. cit., p.33. Na mesma entrevista Marcuse afirma, fortemente influenciado pela teoria freudiana, que uma “(...) nova estrutura de personalidade é uma pré condição para uma transformação radical, para o salto qualitativo”. Idem, p.34.

<sup>277</sup> Marcuse explicita a influência do conceito hegeliano de liberdade em seu pensamento. Ver MARCUSE, Herbert. *Razão e...*, op. cit., p.23.

<sup>278</sup> Kellner, ao comentar criticamente as “Teses” de Marcuse aponta para o seu caráter profético a respeito da integração das classes trabalhadoras. Ver KELLNER, Douglas (editor). “Introdução”. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra e ...* op. cit., pp.63-4.

<sup>279</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., p.231.

<sup>280</sup> É instigante a resposta dada por Marcuse a Habermas a sobre a possibilidade ou não da estabilização do capitalismo tardio: *A questão é - e nela reside, em minha opinião, o autêntico elemento de prova da teoria de Marx - : até quando durará a estabilização do capitalismo tardio? As contradições internas realmente se agravarão, sejam elas de qualquer natureza – e eu não acredito que sejam apenas aquelas que Marx formulou -, ou conseguirá o capitalismo em um breve prazo fortalecer-se sobre a base de um imperialismo econômico e político reforçado, contando talvez inclusive com a China e a URSS como mercados? Se isto ocorrer, então os dominadores poderão dormir tranqüilamente outros cem anos. Em tal caso não haverá revolução.* HABERMAS, J. *Conversaciones con...*, op. cit., p.79.

tanto das instituições sociais básicas, sua manutenção ou modificação, quanto dos próprios indivíduos na sua luta pela existência – ele reafirma seu propósito de buscar respaldo para a modificação qualitativa da sociedade, acreditando estar a mesma condicionada à subordinação dos interesses particulares ao planejamento voltado à satisfação universal das necessidades vitais<sup>281</sup> e das potencialidades humanas. Tal organização social, ao seu ver, só pode emergir tendo por base a liberdade e uma nova racionalidade. Contudo, a sua conclusão confirma as hipóteses introdutórias de sua argumentação de que tanto a prática como a teoria, uma vez que são intrinsecamente vinculadas, estão esvaziadas. Embora ele continue militando pela “árdua” tarefa de manter uma teoria crítica<sup>282</sup>, não deixa de admitir a sua incapacidade, neste momento, para demonstrar as tendências libertadoras dentro da sociedade estabelecida:

*Tanto em bases teóricas como empíricas, o conceito dialético pronuncia sua própria desesperança. A realidade humana é sua história e, nela, as contradições não explodem por si. O conflito entre a dominação perfeita e compensadora, de um lado, e, de outro, as suas realizações que permitem a autodeterminação e a pacificação, pode tornar-se espetacular além de qualquer negação possível, mas bem pode continuar a ser um conflito controlável e até produtivo, pois com o crescimento da conquista tecnológica da natureza cresce a conquista do homem pelo homem. E essa conquista reduz a liberdade que é um a priori necessário da libertação. Isso é liberdade de pensamento no único sentido em que o pensamento pode ser livre no mundo administrado - como a consciência de sua produtividade repressiva, e como a necessidade absoluta de romper para fora desse todo. Mas precisamente essa necessidade absoluta não prevalece onde se poderia tornar a força impulsionadora de uma prática histórica, a causa eficaz de modificação qualitativa. Sem essa força material; até mesmo a mais arguta consciência permanece impotente<sup>283</sup>.*

Portanto, “o processo tradicional de protesto” torna-se ineficaz com as tendências totalitárias da sociedade unidimensional, fazendo caducar formas antes capazes de atingir resultados positivos. Para Marcuse até mesmo a idéia de “soberania popular” fica

---

<sup>281</sup> Marcuse em entrevista a Habermas admite a sua apropriação da concepção de Hegel de que para a realização da mudança social é fundamental a “transformação radical do sistema das necessidades”. Cf. Idem, p.33.

<sup>282</sup> Kellner ao enfatizar a importância dos manuscritos de Marcuse dos anos 40 para as suas posteriores obras, mostra a obstinação de Marcuse pela politização da teoria crítica. Ver KELLNER, Douglas (editor). “Introdução”. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra e ...* op. cit., pp.67-8.

<sup>283</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da...* op.cit., p.232.



ameaçada, uma vez que “(...) ‘o povo’, anteriormente o fermento da transformação social, ‘mudou’ para se tornar o fermento da coesão social”<sup>284</sup>. Mesmo assim, tentando encontrar uma brecha no extremo pessimismo que o atinge, podemos perceber que ele não consegue abandonar totalmente a sua crença na força revolucionária dos que se situam à margem da sociedade:

*Contudo, por baixo da base conservadora popular está o substrato dos párias e estranhos, dos explorados e perseguidos de outras raças e de outras cores, os desempregados e os não-empregáveis. Eles existem fora do processo democrático; sua existência é a mais imediata e a mais real necessidade de pôr fim às condições e instituições intoleráveis. Assim, sua oposição é revolucionária ainda que sua consciência não o seja. Sua oposição atinge o sistema de fora para dentro, não sendo, portanto, desviada pelo sistema, é uma força elementar que viola as regras do jogo e, ao fazê-lo, revela-o como um jogo trapaceado. Quando eles se reúnem e saem às ruas, sem armas, sem proteção, para reivindicar os mais primitivos direitos civis, sabem que enfrentam cães, pedras e bombas, cadeia, campos de concentração e até morte. Sua força está por trás de toda manifestação política para as vítimas da lei e da ordem. O fato de eles começarem a recusar a jogar o jogo pode ser o fato que marca o começo do fim de um período*<sup>285</sup>.

A sua teoria parece estar, aqui, à espreita de quem a escute. Assim como a “arma da crítica”, sem os agentes da transformação social, torna-se impotente, ele busca, na esteira deste raciocínio, a conjunção da “vanguarda” dos países desenvolvidos com a “base mais material” do terceiro mundo que, mais tarde, ele irá reconhecer nas lutas sociais dos anos 60:

*Nada indica que será um bom fim. As aptidões econômicas e técnicas das sociedades estabelecidas são suficientemente vastas para permitir ajustamentos e concessões aos subcães, e suas forças armadas suficientemente adestradas e equipadas para cuidar de situações de emergência. Contudo, lá está novamente o espectro, dentro e fora das fronteiras das sociedades avançadas. O fácil paralelo histórico com os bárbaros ameaçando o império da civilização prejudica a causa; o segundo período de barbarismo bem pode ser o império continuado da própria civilização. Mas a probabilidade é que, nesse período, os extremos históricos possam novamente se encontrar: a mais avançada consciência da*

---

<sup>284</sup> Idem, p.234.

<sup>285</sup> Idem, p.235.

*humanidade e sua força mais explorada. Nada mais é do que uma probabilidade. A teoria crítica da sociedade não possui conceito algum que possa cobrir a lacuna entre o presente e o seu futuro; não oferecendo promessa alguma e não ostentando êxito algum, permanece negativa. Assim, ela deseja permanecer leal àqueles que, sem esperança, deram e dão sua vida à Grande Recusa<sup>286</sup>.*

---

<sup>286</sup>MARCUSE, Herbert. *Ibidem*. É importante o comentário feito por Loureiro sobre a mudança de Marcuse frente a possibilidade da revolução em seu livro *Contra -revolução e Revolta* que confirma algumas de nossas análises. Ver LOUREIRO, Isabel Maria. “Herbert Marcuse – A relação entre ...”, *op. cit.*, p.116.

## 2. HERBERT MARCUSE: A DEFESA DA VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA NOS ANOS 60

Como acabamos de ver, em *A Ideologia da Sociedade Industrial*, publicado em 1964, Marcuse aborda o total esvaziamento, nas sociedades contemporâneas altamente desenvolvidas, quer da teoria crítica quer da prática política alicerçadas nas possibilidades históricas de transformação social. Na “sociedade unidimensional”, onde a tecnologia, a cultura, a política e a economia estão fundidas num “sistema onipresente” capaz de atrelar eficazmente o progresso técnico à estrutura de dominação, o aparato produtivo tende a tornar-se “totalitário”, chegando a determinar até mesmo “as necessidades e as aspirações individuais”.

O ceticismo presente nos escritos de Marcuse de 1964 começa a ser superado com a emergência de protestos que envolvem “novos atores sociais” – por um lado as revoluções contra a “intolerável herança do colonialismo” e seu prolongamento pelo neo-colonialismo, e, por outro, a revolta da juventude. Embora ele não perca de vista o totalitarismo da “sociedade unidimensional” e os seus eficientes poderes de controle, bem como a integração dos trabalhadores às benesses da mesma, passa a vislumbrar a possibilidade da “(...) recusa organizada em continuar trabalhando com os instrumentos materiais e intelectuais que estão sendo agora usados contra o homem – para a defesa da liberdade e prosperidade daqueles que dominam o resto”.<sup>287</sup> A “dimensão negativa”, até então “eficaz” e “democraticamente” contida, ressurgiu, mudando sua localização social e trazendo de volta ao horizonte político a possibilidade de realização da teoria e da prática revolucionárias, ou seja, do fim da utopia.

---

<sup>287</sup> MARCUSE, Herbert. “Prefácio Político, 1966”, in *Eros e Civilização*., op. cit, p.22.

## As Argumentações teóricas e o posicionamento político de Marcuse frente aos movimentos de protesto dos anos 60

Durante a “Era de Ouro”, – fenômeno mundial que tem início no pós Guerra e tem seu declínio com o colapso do sistema financeiro internacional de Bretton Woods em 1971 e com a crise da OPEP de 1973 -, os países industriais batem vários recordes com relação ao seu desenvolvimento econômico e tecnológico, tornando -se detentores de três quartos da produção mundial, sob a esmagadora dominação econômica dos EUA e do dólar. Nas economias de mercado desenvolvidas aumenta, em escala inusitada, o padrão de consumo do cidadão médio, simultaneamente ao quase desaparecimento do desemprego. Assim, os trabalhadores têm acesso à multiplicidade de bens e serviços oferecidos pelo sistema produtivo, além de poderem contar com as benesses do Estado previdenciário. Concomitantemente, os partidos socialistas e os movimentos trabalhistas são paulatinamente enquadrados a este novo capitalismo reformado <sup>288</sup>. O alto padrão de vida por ele propiciado se faz às custas da exploração do terceiro mundo e com a tentativa de aniquilamento dos movimentos de libertação colonial, perpetuando “(...) uma existência em formas cada vez mais desumanizantes, enquanto os pobres continuam pobres e o número de vítimas da *prosperitas Americana* aumenta” <sup>289</sup>.

Este acasalamento do poder político e do econômico que leva a um controle ináudito, impedindo a mobilização da sociedade, torna mais urgente a necessidade de desenvolvimento da consciência das possibilidades reais para a criação de uma sociedade livre. Dentro do próprio território americano, o capitalismo monopolista deixa suas marcas através das “formas desumanizantes” com que trata “os deserdados da sociedade”, vítimas da discriminação no emprego, na habitação, na educação: negros, mexicano-americanos, porto-riquenhos, índios <sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> Cf. HOBBSAWN, Eric. *Era dos Extremos. – O breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995, pp.253-281.

<sup>289</sup> MARCUSE, Herbert. *Contra-Revolução e Revolta ...*, op. cit., p.29.

<sup>290</sup> CF. AARÃO REIS FILHO, Daniel e MORAES, Pedro. *1968, a Paixão de uma Utopia*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, 2ª edição, p.35.

O progresso técnico, transformado em um novo sistema de dominação, incide diretamente na política dos sindicatos, que passa a ser a de uma cumplicidade entre capital e trabalho tendo como efeito a divisão no interior da própria classe trabalhadora, pois o operariado organizado opõe-se aos desempregados. A automação, ao acarretar um aumento bastante significativo do número dos trabalhadores não ocupados diretamente no processo produtivo<sup>291</sup>, funciona também como um poderoso instrumento de despolitização.

Por outro lado, as vítimas internas do sistema, as minorias nacionais e raciais, a vanguarda intelectual e o Terceiro Mundo, ou seja, justamente os alvos privilegiados do “terror”, parecem dar início a um novo processo que começa a despertar “(...) a consciência da escravização na abundância e a consciência de que deve ser diferente<sup>292</sup>”. Enquanto um caminho de libertação mundial começa a ser trilhado através das lutas dos povos colonizados pela independência, simultaneamente, nos EUA, o “poder negro” se rebela contra o preconceito racial e o movimento estudantil, lado a lado com os professores e integrantes da Nova Esquerda<sup>293</sup>, ocupa as universidades e toma as ruas em manifestações que repudiam a intervenção americana no Vietnã.

Frente às novas necessidades de expansão do capitalismo monopolista, Os Estados Unidos são o representante maior do “imperialismo”, garantindo esta posição através do terror fora da “metrópole”. Para Marcuse há uma conexão causal entre a estabilidade dos países capitalistas desenvolvidos e a “situação catastrófica” do Terceiro Mundo. O neocolonialismo, considerado por ele como “um dos maiores crimes do Primeiro Mundo”<sup>294</sup>, serve aos interesses do capital internacional combatendo, durante a Guerra Fria, em várias frentes para impedir o avanço do comunismo.

---

<sup>291</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. “Perspectivas do Socialismo ...”, op.cit., pp.50-3.

<sup>292</sup> MARCUSE, Herbert. “Entrevista – A revolução em 1969” in LOUREIRO, Isabel. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.76.

<sup>293</sup> Cf. GITLIN, Todd. *The Sixties – Years of Hope, Days of Rage*. The New York Times Book Review. New York: Bantam Books, 1993, p.2.

<sup>294</sup> MARCUSE, Herbert. “Entrevista – Pela Frente única das Esquerdas” in LOUREIRO, Isabel. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.116.

O exemplo emblemático deste período é a intervenção dos EUA na guerra do Vietnã para a garantia de seus objetivos militares, econômicos e ideológicos, dentre os quais se destacam o de cercar a China comunista, o maior obstáculo ao expansionismo norte-americano, e o de mostrar às demais nações do terceiro mundo que a “guerra de guerrilhas” não compensa e será combatida a qualquer custo. A reedição do “genocídio”, enquanto “guerra total”, conduzida de “um” só lado e sem qualquer equilíbrio de forças, passa a ser uma arma pronta para ser utilizada<sup>295</sup>. O Vietnã serve como campo de provas para novas armas e táticas antiguerrilha, que permitem a continuidade das práticas neocolonialistas norte-americanas incidentes sobre os povos da Ásia, África e América Latina, sob a forma de conspirações agressivas contra Cuba, do apoio a Israel contra os países árabes, da participação efetiva nos golpes militares da América Latina, do controle sobre a Coreia do Sul, Formosa e Filipinas, das ameaças contra o Camboja, da clandestina penetração na Índia e na Indonésia e da ocupação militar da República Dominicana<sup>296</sup>.

Marcuse recupera a teoria marxista do capitalismo monopolista ligada à do imperialismo clássico, “(...) segundo a qual, cedo ou tarde, os monopólios, apesar de sua interdependência internacional, caem em oposição aberta, de tal forma que guerras ou conflitos periódicos entre as potências destroem novamente toda a prosperidade do período de trégua”<sup>297</sup>. Embora a forma mais expressiva do novo imperialismo seja o neocolonialismo, que significa uma nova partilha do mundo entre as grandes potências sem conflito militar, isto não descarta a existência de vários antagonismos entre elas. O comunismo atua, ao seu ver, como o “médico à cabeceira da cama do doente”, o capitalismo. A integração dos países industriais desenvolvidos depende, além disto, de uma efetiva base econômica, posta em risco pela crise do sistema monetário internacional iniciadas em 1968 com o aumento do déficit da balança de pagamentos norte-americana, causado pelas enormes despesas militares, particularmente com a guerra do Vietnã, que começam a se explicitar em forma de inflação. O equilíbrio da “Era de Ouro”, totalmente

---

<sup>295</sup> Cf. SARTRE, Jean-Paul. “ O Genocídio”. In: *Revista Civilização Brasileira*, Ano IV, nº17 – Janeiro-Fevereiro, 1968, pp. 3-18.

<sup>296</sup> Cf. “Documentário: O neocolonialismo dos Estados Unidos no Vietname” traduzido do *Viet Nam Courier* de 21 de agosto de 1967. In: *Revista Civilização Brasileira*, Ano III, nº18 – Março-Abril, 1968, pp. 233-241.

<sup>297</sup> MARCUSE, Herbert. “Perspectivas do Socialismo ...”, op. cit., p.51.

atrelado ao domínio político e econômico dos EUA, atuantes como estabilizador e assegurador da economia mundial, fica ameaçado. O dólar passa a flutuar no mercado internacional, fazendo desabar o sistema monetário com base no dólar-ouro, repercutindo diretamente no movimento de exportação de capitais<sup>298</sup>. Outros sinais do aguçamento da crise monetária internacional são a inflação e o desemprego crônicos e a crescente resistência do Terceiro Mundo.

O papel das novas formas de oposição que, para Marcuse, devem “(...) explorar com atenção qualquer possível rachadura na gigantesca concentração de poder na sociedade estabelecida”<sup>299</sup> passa a ser central. Apesar dos efetivos sinais de desgaste do capitalismo monopolista, ele adverte que elas não podem minimizar a capacidade de reorganização do sistema através da “contra-revolução preventiva”<sup>300</sup> e devem trabalhar no sentido de despertar a consciência “(...) com relação à horrível política de um sistema cujo poder e pressão crescem com a ameaça de total aniquilamento, que utiliza as forças produtivas a seu dispor para a reprodução da pilhagem e da opressão, e que, para a proteção da sua abundância, equipa o chamado mundo livre com ditaduras militares e policiais”<sup>301</sup>. Ainda não há, apesar da eclosão dos movimentos estudantis, de libertação colonial, dos direitos civis, dos hippies, uma organização solidária que promova a confluência de tendências tão diversas. As contestações econômicas, políticas e culturais, tanto no Ocidente como no Oriente, são consideradas por Marcuse, que em momento algum deixa de reconhecer as suas limitações, forças que permitem vislumbrar a “realização da utopia”, desde que estejam dirigidas à ruptura do sistema.

Ao defender o fim da utopia, Marcuse afirma continuar sendo o marxismo o guia da oposição, que deve se empenhar para atualizar os seus conceitos com o intuito de

---

<sup>298</sup> Sobre o fortalecimento economia norte-americana durante a Guerra Fria e o seu declínio no final dos anos 60 e início dos anos 70 ver GITLIN, Todd. *The Sixties ...*, op. cit., p.302, KUNZ, Diane B. “The American Economic Consequences of 1968. In: FINK, Carole, GASSERT, Philipp, JUNKER, Detlef (orgs.). *1968: The World Transformed*. USA: Cambridge, 1998, pp83-5.

<sup>299</sup> MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969, pp.312.

<sup>300</sup> Cf. MARCUSE, Herbert *Contra-Revolução e Revolta ...*, op. cit., pp.11-2.

<sup>301</sup> MARCUSE, Herbert. “Finalidades, Formas e Perspectivas da Oposição Estudantil nos Estados Unidos” In: *Revista Civilização Brasileira*, Ano IV - nos. 21 e 22- Setembro/Dezembro de 1968, pp.89-90.

evidenciar as possibilidades de superação da ordem existente <sup>302</sup>. Um dos elementos cruciais para a realização da “sociedade livre” é o de identificar “os portadores sociais da transformação” na conjuntura dos anos 60 pois o operariado americano, na sua grande maioria integrado ao sistema, é hostil a qualquer proposta da Nova Esquerda que ponha em xeque o *status quo*. Também em países como a França e a Itália, o movimento trabalhista, submetendo-se às orientações do Partido Comunista e dos sindicatos, restringiu suas perspectivas à melhoria da situação vigente do operariado, abandonando a negação radical do capitalismo <sup>303</sup>. Contudo “(...) a impossibilidade de determinar uma classe revolucionária nos países capitalistas que apresentam um desenvolvimento tecnológico mais elevado não significa, de modo algum, que o marxismo tenha se transformado em uma utopia. Os portadores sociais da transformação (e isso é marxismo ortodoxo) se formam no curso do próprio processo de transformação, não se podendo contar jamais com a existência de forças revolucionárias *ready-made*, prontas e acabadas, por assim dizer, no momento em que tem início o movimento revolucionário (situação afortunada e não muito fácil de se verificar). Todavia, acredito que haja um critério válido, o qual consiste em estabelecer se as forças materiais e intelectuais necessárias à realização da transformação estão tecnicamente presentes, apesar dos obstáculos colocados à sua utilização racional pela organização das forças produtivas. Eu creio, aliás, que seja este o sentido no qual se pode hoje falar efetivamente de um fim da utopia.” <sup>304</sup>

Torna-se necessário, então, perceber as “zonas sociais” que trazem em si, potencialmente, as forças capazes de determinar uma mudança radical do sistema. Marcuse chama a atenção para o fato de que as massas não são consideradas “ponta de lança” da liberdade pela concepção marxista, mas sim o proletariado entendido como “(...) uma classe, definida por sua posição determinada no processo produtivo, pela maturidade de sua ‘consciência’ e pela racionalidade de seu interesse comum” <sup>305</sup>. Salienta, desta maneira, que

---

<sup>302</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. “Liberdade e Agressão na Sociedade Tecnológica”, op. cit., p.4.

<sup>303</sup> Cf. MARCUSE, Herbert *Contra-Revolução e Revolta* op. cit., pp.14-5 e MARCUSE, Herbert. “Finalidades, Formas e Perspectivas ...”, op. cit., pp.80-1.

<sup>304</sup> MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, op. cit, p.16.

<sup>305</sup> MARCUSE, Herbert. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna”, op. cit., p.129.



este fator não é mais suficiente para que sejam identificados os portadores da transformação social na atualidade:

*Se Marx viu no proletariado a classe revolucionária, isto ocorreu ainda e talvez principalmente porque o proletariado estava liberto das necessidades repressivas da sociedade capitalista, porque nele podiam se desenvolver as novas necessidades de liberdade, que não podiam ser sufocadas por aquelas velhas e dominantes. Hoje, na maior parte dos países capitalistas altamente desenvolvidos, essa autonomia não é mais possível. Os trabalhadores não mais representam a classe que leva em si a negação das necessidades existentes.*<sup>306</sup>

Alertar para as contradições do capitalismo de monopólio ou explicitá -las passa a ser um fator primordial da “nova oposição” que, embora totalmente diversa das forças ortodoxas marxistas da transformação social, deve conservar como prioridade a recusa da ordem social existente. O processo de formação destas novas formas oposicionistas deve ser entendido não apenas a partir de seu surgimento, mas também de suas modificações ao longo dos anos 60. A Nova Esquerda nos Estados Unidos<sup>307</sup>, composta por um grupo de intelectuais desde o início desta década, vincula -se à organização SDS - Students for a Democracy Society. Paralelamente ao movimento negro, ela torna -se o centro dinâmico das reivindicações políticas, abrindo caminho para a emergência dos movimentos hippies, feministas e homossexuais. Já a organização mais representativa da juventude negra é a SNCC – Student Nonviolent Coordination Committee – que, assim como a SDS, surge primeiramente como suporte para os grupos pacifistas e para os movimentos dos direitos civis, respeitando os limites democráticos através da resistência passiva e da rebeldia sem violência física. Sob a forte influência de Martin Luther King, a SNCC luta contra a segregação no *campus* universitário. Apesar das diferenças entre as duas principais organizações estudantis, podemos notar que, frente à conjuntura mais ampla, a SDS e a SNCC estão unidas em torno das questões nevrálgicas deste momento: as lutas contra a

---

<sup>306</sup> MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, op. cit., pp.24-5.

<sup>307</sup> Sobre a Nova Esquerda e a conjuntura dos movimentos de contestação nos EUA nos anos 60 ver principalmente: GITLIN, Todd. *The Sixties ...*, op. cit., pp.81-192; ISSERMAN, Maurice. *If I Had a Hammer – The Death of the Old Left and the Birth of the New Left*, New York: Illini Books, 1993; ISSERMAN, Maurice e KAZIN, Michael *America Divided – The Civil War of the 1960s*. New York: Oxford, 2000, pp.165-186 e MILLER, James. *Democracy is in The Streets*. New York: Simon and Schuster, 1987, pp.157-259.

guerra no Vietnã e contra a discriminação dos negros.

A partir de 1964 o movimento da juventude negra se torna mais extenso, violento e radical, sob a influência da militância de Malcolm X, líder negro e revolucionário nacionalista, que prega a luta armada em legítima defesa e o pan-africanismo. O slogan “Black Power”, que passa a ser utilizado pelo SNCC, ecoa em motins como o de 1965 em Watts e aqueles que marcam os verões “sangrentos” de 1966 e de 1967. Estes levantes são divulgados como um passo significativo na escalada da “guerra racial”, levando muitos americanos a acreditar na existência da “guerrilha urbana”. Uma das justificativas para a utilização da violência decorre da própria insuficiência das leis dos direitos civis de 1964 e do direito de voto de 1965. Do ponto de vista estratégico, contudo, não há unanimidade entre os grupos de esquerda, que permanecem internamente divididos entre a luta parlamentar e o confronto. O papel da violência na história passa a ocupar o centro do debate, atuando como um divisor de águas frente à defesa da revolução.

Assim, os ativistas do SNCC, do SDS e parte dos intelectuais militantes da Nova Esquerda passam a vislumbrar a possibilidade de aliança com as forças revolucionárias do Terceiro Mundo. A influência da luta armada maoísta torna-se bastante presente nos movimentos de contestação norte-americanos. Para a maioria da esquerda – e não apenas para os discípulos de Mao –, a luta contra a guerra e o movimento negro estão efetivamente ligados, contribuindo para o aumento da adesão à política do confronto que, apesar de ser rechaçada por alguns líderes veteranos da Nova Esquerda, começa a ocupar o espaço anteriormente destinado à estratégia pregada pelas organizações dos direitos civis. A argumentação contrária à violência revolucionária não encontra respaldo nos *campi* universitários, principalmente em 1968, o “ano da barricada”, quando as manifestações incorporam formas de desobediência civil como, por exemplo, a queima das convocações para a guerra do Vietnã que, neste ano, é palco da maior ofensiva dos EUA – o Tet. As investidas policiais atingem várias pessoas, matando três delas, durante os motins de fevereiro, desencadeando uma reação ainda mais violenta, quando os ativistas negros passam a atirar em locais públicos<sup>308</sup>. Cresce o medo de estarem sendo vigiados pelo FBI. Os estudantes brancos e parte significativa da Nova Esquerda se unem aos “Panteras

---

<sup>308</sup> Cf. GITLIN, Todd. *The Sixties ...*, op. cit., pp.313-4.

Negras”, que surgem com o apoio da SNCC e cujo líder Stokley Carmichael prega a luta armada, o boicote às eleições presidenciais, recusando as formas de resistência passiva. Os conflitos armados entre a polícia e os negros “radicais” tomam as ruas. A “guerra civil” parece ameaçar a “paz” norte-americana.

Marcuse, líder destacado de um grupo de imigrados radicais, no interior da Nova Esquerda, denominado SANE - the Nacional Committee for a Sane Nuclear Policy –, mostra que, apesar de toda a concentração de poder do sistema vigente, estão vindo à tona diferentes formas de contestação. A nova oposição, ao seu ver, é marcada por características bastante peculiares, pois não é “(...) com exceção de alguns pequenos grupos, ortodoxamente marxista ou socialista. Caracteriza -se por uma profunda desconfiança contra todas as ideologias, contra, também, a ideologia socialista, pela qual muitos acreditam, de certo modo, ter sido traídos e da qual estão desiludidos. A nova esquerda - ainda com exceção de pequenos grupos - ademais, não está fixada de modo algum na classe operária como classe revolucionária. Além disso, não pode, de modo geral, ser definida em termos de classe. É composta de intelectuais, de grupos do movimento pelos direitos civis e da juventude, principalmente de elementos radicais da juventude ”.<sup>309</sup>

Ao analisar a pouca ortodoxia destas forças sociais de transformação, Marcuse mostra que, além dos integrantes da Nova Esquerda, delas fazem parte também os marginalizados, ou mais especificamente os “subprivilegiados”<sup>310</sup> que não podem ter sequer suas necessidades mais elementares satisfeitas, apesar do capitalismo “altamente desenvolvido”. Fazem parte deste grupo as minorias nacionais e raciais, os presos - que através de rebeliões nas penitenciárias de Oregon, Raleigh, Ohio, Columbia, Atlanta, em 1968, procuram chamar a atenção da opinião pública para o tratamento que lhes é dispensado -, e as massas do Terceiro Mundo. Os “subprivilegiados”, e não mais a classe trabalhadora integrada ao sistema, conservam da teoria marxista a peculiaridade de ser constituídos por esferas sociais libertas das benesses do capitalismo:

*Nos Estados Unidos são principalmente as minorias raciais e nacionais que, sem dúvida, politicamente, estão ainda largamente desorganizadas e muitas*

---

<sup>309</sup> MARCUSE, Herbert. “Finalidades, Formas e Perspectivas da Oposição Estudantil nos Estados Unidos”, op. cit., p.80-1.

<sup>310</sup> Idem, p.82.

*vezes são antagônicas entre si (por exemplo, há graves conflitos nas grandes cidades entre negros e porto-riquenhos). Particularmente, devem ser considerados subprivilegiados aqueles grupos que não têm nenhuma posição decisiva no processo da produção e que, nos conceitos da teoria de Marx, já por esse motivo - quanto mais não seja - não podem ser considerados como forças revolucionárias potenciais. Mas, num quadro global, são os subprivilegiados que devem suportar todo o peso do sistema, realmente a base de massa do movimento libertador nacional contra o neocolonialismo no terceiro mundo. Não existe também nenhuma ligação efetiva entre as minorias raciais e nacionais nas metrópoles da sociedade capitalista e as massas que já se encontram em luta contra esta sociedade no mundo neocolonial. Estas massas já podem, talvez, ser chamadas o novo proletariado, e como tal formam, hoje, na minha opinião, o maior perigo para o sistema mundial do capitalismo*<sup>311</sup>.

Em 1955, a Conferência Afro-Asiática de Bandung, Indonésia, torna-se um marco importante para a organização e solidariedade da luta contra o colonialismo dos países pobres que optam pelas teses do não-alinhamento, visando descaracterizar o conflito Leste/Oeste. Até esta data, o continente africano conta com apenas cinco Estados independentes, em 1965 este número aumenta para 36. O Movimento dos Não Alinhados, no início dos anos 60, durante a Conferência sobre Comércio e Desenvolvimento da ONU - UNCTAD - defende várias propostas para o desarmamento, o desenvolvimento e a descolonização - os três “Ds” - temas centrais para os povos do terceiro mundo<sup>312</sup>. Embora Marcuse constate que há uma profunda relação entre os movimentos de libertação nacional dos países atrasados e a oposição fundamentalmente intelectual daqueles industrialmente avançados, mostra que estas duas formas de organização encontram-se praticamente ilhadas, sendo que superar este hiato faz parte de sua proposta política. Deve-se levar em conta, contudo, as peculiaridades dos povos colonizados que sentem a “necessidade natural” de defender a vida contra a agressão, enquanto nas sociedades desenvolvidas o que existe é a recusa de participar de seus “benefícios” em busca de uma

---

<sup>311</sup> MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, op. cit, p.32-3.

<sup>312</sup> A Conferência de Bandung, ao fundir o neutralismo asiático e o nacionalismo árabe, passa a ser um marco na luta contra o colonialismo, que assume um caráter mais organizado e solidário entre as várias regiões da África e da Ásia. Sobre a Conferência de Bandung e a UNCTAD, ver MANDUCA, Paulo César Souza. “As Relações Brasil-África do Sul”. Campinas, IFCH-UNICAMP, dissertação de mestrado, 1995, mimeo, pp.18-49.

modificação “qualitativa da necessidade”. “Em ambos os pólos, portanto, a nova necessidade está potencialmente presente”<sup>313</sup>.

Apesar da diversidade das reivindicações do movimento estudantil em cada país, ele tem como objetivo comum o protesto contra o capitalismo e seus cúmplices no Terceiro Mundo. Compreende-se, então, a importância atribuída por Marcuse ao ME<sup>314</sup>, concebendo-o “(...) enquanto classe intelectual, destinada a fornecer os quadros dirigentes da sociedade atual”<sup>315</sup>. Ou seja, devido à sua posição privilegiada, as organizações estudantis podem contribuir para o desenvolvimento de uma “consciência radical” como a base de partida para uma luta mais ampla<sup>316</sup>. Ao posicionar-se favoravelmente aos protestos que eclodem no final dos anos 60, Marcuse integra-se ativamente na militância política que ele mesmo está propondo a todos os intelectuais empenhados em buscar a ruptura do sistema, através da união da “teoria e prática”, principalmente diante da integração da classe trabalhadora ao capitalismo monopolista:

*Na medida em que o trabalhismo, a mão-de-obra sindicalizada, atua em defesa do **status quo**, e na medida em que a quota-parte de trabalho humano no processo material de produção declina, as aptidões e capacidades **intelectuais** tornam-se fatores sociais e econômicos. Hoje, a recusa organizada dos cientistas, matemáticos, técnicos, psicólogos industriais e pesquisadores de opinião pública poderá muito bem consumir o que uma greve, mesmo uma greve em grande escala, já não pode conseguir, mas conseguia noutros tempos, isto é, o começo da reversão, a preparação do terreno para a ação política. Que a idéia pareça profundamente irrealista não reduz a responsabilidade política subentendida na posição e na função do intelectual na sociedade industrial contemporânea.*<sup>317</sup>

Marcuse mantém aqui a análise da “ideologia da sociedade industrial” que “(...) reproduz na consciência e na estrutura pulsional dos indivíduos necessidades materiais e

---

<sup>313</sup> MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, op. cit, p.32-3.

<sup>314</sup> Marcuse também em suas correspondências com Adorno em 1969 defende a importância do movimento estudantil naquela conjuntura específica, contrapondo-se ao posicionamento político inclusive de colegas seus frankfurtianos, particularmente o de Adorno, frente aos protestos estudantis. Ver ADORNO, Theodor e MARCUSE, Herbert. – “As Últimas Cartas”. In: *Revista Praga – estudos marxistas*, 3. São Paulo: Hucitec, 1997, pp.14-5.

<sup>315</sup> MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, op. cit, p.25.

<sup>316</sup> Cf. MARCUSE, Herbert *Contra-Revolução e Revolta*, op. cit., p.59.

<sup>317</sup> MARCUSE, Herbert. “Prefácio Político...”, op. cit., p.23.

espirituais legitimadoras do sistema”<sup>318</sup>, mas, a partir da eclosão dos diversos protestos e rebeliões tanto nos países industriais avançados quanto nos terceiro -mundistas, passa a acreditar que eles podem atuar como um estopim para a emancipação da humanidade. O alto desenvolvimento das forças produtivas atingido pela história cria objetivamente esta possibilidade, sendo o trabalho educativo o mais necessário, devido à importância da mobilização de amplas massas politizadas. Os intelectuais, não apenas por razões culturais, mas por serem economicamente e materialmente privilegiados, devem desempenhar este trabalho junto ao operariado integrado, incapaz de qualquer ação política que não seja a de contribuir para a solidez do *status quo*, e aos excluídos do Terceiro Mundo.

Entre aqueles que estão fora dos mecanismos integradores, o proletariado do Terceiro Mundo, constitui o grupo social que ocupa uma posição determinante no processo de produção e de reprodução dos bens materiais e sobre o qual se descarrega todo o peso da opressão, vivendo em condições similares as do operariado europeu do século XIX. Existem também camadas inteiras que talvez não possam sequer ser classificadas, como as minorias raciais e nacionais, os desempregados permanentes, os pobres, os que não têm nada que possa ser tributado e os presos, que representam a “negação viva do sistema”<sup>319</sup>. Estes grupos, sendo as maiores vítimas do terror e da força mais brutal do sistema, podem abrir fissuras na ordem estabelecida, contribuindo para uma possível, embora remota, solução revolucionária. O aflorar dos movimentos negros, dos motins nos presídios, e da luta no Terceiro Mundo explicita que trazer o povo para o centro das decisões políticas não significa apenas uma explosão “instintiva”, “irracional”. Eles estão produzindo novas formas de contraeducação, de “desmascaramento” de uma sociedade que concilia a pluralidade democrática com o totalitarismo, mostrando constantemente a necessidade do protesto, da denúncia, podendo inclusive despertar para a luta o trabalhador integrado, que não percebe que a elevação de seu nível de vida foi alcançada com a intensificação do trabalho alienado e que, portanto, o *status quo* por ele legitimado é o mesmo que perpetua sua fadiga. A vanguarda intelectual, que recusa a ordem vigente e tem dela uma visão mais global, também deve atuar como catalisadora destas novas forças, através da educação

---

<sup>318</sup> LOUREIRO, Isabel “Apresentação” in LOUREIRO, Isabel (org.). *Herbert Marcuse - A Grande Recusa*, op. cit., p.8.

<sup>319</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. “Perspectivas do Socialismo ...”, op. cit., p.49.

política. Está presente aqui a idéia de revolução, na esteira da teoria marxista, no sentido em que ela tem a sua realização possível na junção da teoria crítica com aqueles que, “livres” das benesses do sistema, são movidos pela necessidade.

Ao enfrentar a problemática das teorias do “sujeito revolucionário” na sociedade unidimensional, Marcuse realça que à medida em que a diferença entre as aspirações do operariado integrado e as das demais classes praticamente desaparece, parece deixar de existir a “base material” que carrega a necessidade da transformação social. Ao mesmo tempo, porém, continua sustentando a concepção de Marx de que os círculos mais desenvolvidos da classe trabalhadora, os materialmente melhor situados, devem exercer um papel central no movimento transformador do existente. Como então trazer a classe operária dos países desenvolvidos de volta para o seu papel de “sujeito revolucionário” frente à eficiência do processo de integração? Os novos atores e as novas rebeliões são capazes de incorporá-los à luta uma vez que insiste ser fundamental a mobilização de amplas massas politizadas?

Ao vislumbrar a solução a partir da aliança do Terceiro Mundo com os novos sujeitos da oposição dos países industriais desenvolvidos, Marcuse não apresenta pistas para a junção de forças tão díspares. Há uma grande ênfase no apoio que os intelectuais devem dar aos povos colonizados, imediatamente mais ocupados com o “problema brutal da simples conservação da vida”, devendo ser deixada para depois a contribuição que estes podem oferecer aos movimentos de protesto do Primeiro Mundo <sup>320</sup>. Ele está enfrentando, sem resolver, uma situação histórica que apresenta sob novas formas um problema central das teorias revolucionárias anti-capitalistas, que desafia particularmente a tradição marxista: o que diz respeito à questão da conciliação da ciência com a revolta vinda da necessidade.

Neste sentido, a influência da conjuntura sobre os textos escritos por Marcuse se explicita nas suas oscilações em catalogar a atualidade histórica como revolucionária ou não, quer no seu aspecto “objetivo” quer no “subjetivo”. Também não há uma argumentação sólida sobre a possibilidade das novas forças de oposição estarem preparadas para desencadear um processo de transformação radical, mesmo se pensado a longo prazo,

---

<sup>320</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. “Entrevista – A revolução em 1969”, op. cit., p.78.

principalmente no que diz respeito à remota possibilidade da adesão do operariado “integrado”. Ele continua defendendo a rebelião contra o “todo”, o salto qualitativo, o socialismo e por isso se identifica com os movimentos que se aproximam destas propostas, enfatizando a importância dos intelectuais e do movimento estudantil, que, ao seu ver, devem atuar na educação das massas para a “mudança radical”. Um dos caminhos fundamentais para quebrar o domínio da falsa consciência é o da oposição ao sistema de educação tecnocrático que conduz ao treinamento e não à formação cultural. Ele combate enfaticamente a concepção da universidade como uma instituição que busca apenas transmitir o conhecimento voltado a uma aplicação imediata na “produção”, na “estratégia militar”, dependendo diretamente do apoio financeiro do governo e das grandes fundações interessadas no controle humano e na regulação do mercado. Defende, assim, a “universidade livre” como uma importante instância de “contrapolitização” em prol da libertação da consciência onde a oposição é educada e se educa. Isto pode e deve ocorrer no interior das instituições educacionais já existentes através da pressão crescente do ME e dos professores contra o domínio do Ministério da Defesa norte-americano que, devido ao seu privilégio de conceder subvenções, determina a direção da ciência e a da tecnologia, comprometendo a liberdade acadêmica por ser uma das principais fontes de capital para as pesquisas universitárias federais, garantindo que 90% delas sejam destinadas a programas militares<sup>321</sup>:

*Neste sentido, podemos dizer que a universidade já é uma instituição política, e que, no melhor dos casos, pode tratar-se de uma **contrapolitização** e não de uma politização da universidade. Trata-se, a par da neutralidade positivista, que não é tal, de fazer a crítica da universidade no quadro dos programas de ensino e no da discussão científica.*<sup>322</sup>

As formas de ação política da “nova oposição”, os seus objetivos e as suas perspectivas remetem diretamente à questão “contra o que esta oposição é dirigida?”, uma vez que a luta deve ser travada não contra o “terror”, mas contra uma sociedade que funciona “extraordinariamente” bem, conseguindo eliminar a miséria e a pobreza de

---

<sup>321</sup> Cf. MCCARTHY, Eugene J., “A Militarização da América”, In: *Revista Civilização Brasileira*, Ano IV, nº 21 e 22 – Setembro-Dezembro, 1968, pp.41-3.

<sup>322</sup> MARCUSE, Herbert. “Finalidades, Formas e Perspectivas da Oposição Estudantil nos Estados Unidos”, op. cit., p.84.



maneira inusitada. Contudo, seu “outro” e mesmo “lado” deve ser levado em conta, ou seja, o fato desta mesma sociedade se manter, externamente, através do apoio aos “repressivos estados policiais”, às “ferozes ditaduras” e de, internamente, tratar as minorias raciais e nacionais como “cidadãos de terceira classe”, através da mobilização das forças armadas para combater as manifestações dos negros, e da Guarda Nacional, que invade seus guetos para impedir novos protestos.

A crescente militarização dos Estados Unidos nos anos 60 incide diretamente nas nações “subdesenvolvidas”, sendo que em 1968 as “missões militares” tornam-se efetivas em mais de 50 países<sup>323</sup>. A correlação entre a vitória do socialismo em Cuba e o aumento da “colaboração” militar oferecida pelos norte-americanos, destinada à “contra-insurreição”, torna-se exemplar com a ocupação da República Dominicana em 1965 por sua artilharia e por suas unidades móveis, incluindo forças aéreas e terrestres, que sustentam a “ditadura legal” de Balaguer contra o poder popular armado<sup>324</sup>. Frente à ameaça do alastramento da guerrilha na América Latina, os Estados Unidos orientam os golpes militares, como no caso do Brasil, da Argentina, da Bolívia, da Guatemala, fato que pode ser evidenciado pela proposta por eles levada na VIII Conferência dos Exércitos Americanos realizada no Rio de Janeiro, em setembro de 1968, de priorização dos armamentos para o combate a guerrilheiros e terroristas, contra os quais devem ser utilizadas armas leves e novas táticas<sup>325</sup>. Neste mesmo ano, os Estados Unidos chegam ao contingente máximo de 500 mil homens em operações no Vietnã. No México, a “fúria” das forças armadas desencadeia uma rara “carnificina”, quando mais de trezentas pessoas são mortas durante uma manifestação estudantil na Praça das Três Culturas em 2 de outubro de 1968, e várias outras são vítimas do “terror” que se instala através de prisões e torturas<sup>326</sup>. A ofensiva política, ideológica, econômica e militar americana, durante os anos 60, ocorre também em uma vasta área da Ásia e da África: no levante de Ghana, no qual o governo de N’Krumah é deposto; no crescimento das forças da reação em vários dos países que estão

---

<sup>323</sup> Cf. MCCARTHY, Eugene J., “A Militarização da América”, op. cit., pp.413.

<sup>324</sup> Sobre a intervenção dos Estados Unidos na República Dominicana, ver PETRAS, James. “República Dominicana: Revolução e Restauração” In: *Teoria e Prática*, nº 1, 1967, pp.1631.

<sup>325</sup> Cf. “Os Exércitos estão reunidos – Combate ao inimigo interno, nova tática para as forças americanas”, *Veja*, 25/09/68.

<sup>326</sup> CF. AARÃO REIS FILHO, Daniel e MORAES, Pedro. *1968, a Paixão de uma Utopia*, op. cit., p.40.

em luta contra o neocolonialismo; no triunfo “sangrento” do anti -comunismo da Indonésia em 1965, quando cerca de 500 mil pessoas são massacradas depois que Suharto chega ao poder, significando uma grande vitória para a contra -revolução na Ásia; no golpe militar direitista na Grécia; no conflito judeu -árabe, onde há o alinhamento da política de Israel – que tem sua economia dependente das “doações” americanas durante a Guerra Fria - à “orientação” norte-americana contra a luta pela emancipação dos povos árabes <sup>327</sup>.

A partir destas constatações, Marcuse trava um instigante debate em torno da complexa questão da democracia, afirmando que ela deve ser a grande bandeira de luta da oposição, uma vez que as verdadeiras condições para a sua realização estão ainda para ser criadas<sup>328</sup>, pois por “(...) trás do véu tecnológico, por trás do véu político de democracia, surge a realidade, a servidão universal, a perda de dignidade humana em uma liberdade de escolha prefabricada. E a estrutura do poder já não é “sublimada” no estilo de uma cultura liberalista, já não é sequer hipócrita (quando retinha, pelo menos, as “formalidades”, a concha da dignidade), mas brutal, despida de todas as falsas aparências de verdade e justiça”.<sup>329</sup>

Assim Marcuse faz uma contundente crítica à “democracia burguesa” enfatizando que não se pode desvincular a esfera política da esfera econômica, pois para ele a “(...) pobreza e [a] exploração foram produtos da liberdade econômica; repetidamente, povos foram libertados em todo o mundo por seus amos e senhores, e a nova liberdade dessas gentes redundou em submissão não ao império da lei, mas ao império da lei dos outros. <sup>330</sup> Diante disso, a oposição deve inscrever -se na luta pela democracia direta da maioria que “(...) ainda continua sendo uma forma de governo ou administração para a construção do socialismo, [pois] é improvável que a ‘democracia burguesa’ forneça o ‘campo de operações’ propício a uma transição para o socialismo. Nem tal campo pode ser recuperado se já deixou de existir: a tendência totalitária do capitalismo monopolístico milita contra

---

<sup>327</sup> Cf. “Sobre o Conflito Judeu-Árabe” – entrevista de Isaac Deutscher à New Left Review. In: *Teoria e Prática*, nº 3, 1968, pp.5-24.

<sup>328</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, op. cit, p.42.

<sup>329</sup> MARCUSE, Herbert *Contra-Revolução e Revolta*, op. cit., p.23.

<sup>330</sup> Idem, p.24-5.

essa estratégia e o desmascaramento de sua pseudodemocracia faz parte da contraeducação política”<sup>331</sup>.

Faz parte deste processo criar condições para a emancipação não apenas das “vítimas” da ordem social vigente, mas também daqueles que, através de seus votos e contribuições fiscais, dão suporte ao sistema mantendo as “pseudodemocracias” que “violam” os direitos dos cidadãos, impedindo a efetiva participação do povo nas decisões políticas. Neste sentido, é fundamental trazer à tona a ambivalência do slogan da esquerda “o poder ao povo” que expressa “(...) a verdade de que ‘o povo’, a maioria da população é, de fato, distinta do governo e está separada deste, que o autogoverno do povo ainda tem de ser conquistado. Significa que essa meta pressupõe uma mudança radical nas necessidades e na consciência do povo<sup>332</sup>. O povo que dispuser do poder para libertar-se não seria o mesmo povo, não seriam os mesmos seres humanos que hoje reproduzem o *status quo* – ainda que sejam os mesmos indivíduos”<sup>333</sup>.

Marcuse, defendendo tenazmente a democracia direta, mostra que o que está, de fato, em pauta, é a busca de uma alternativa à “democracia burguesa”, que só pode ser pensada no terreno da ruptura revolucionária da ordem social existente<sup>334</sup>. Ele posiciona-se, portanto, favoravelmente a este campo de “ação política”, explicitando as duas formas de luta que, ao seu ver, devem ser abraçadas pela oposição “extraparlamentar”: “(...) a do trabalho do esclarecimento no interior da ordem existente e a de uma oposição que, através

---

<sup>331</sup> Idem, p.58.

<sup>332</sup> Marcuse aprofunda sobre a questão do “autogoverno” do povo em seu livro *Contra-Revolução e Revolta*, como podemos acompanhar na citação seguinte: *Um tal desenvolvimento recuperaria uma fecunda realização da tradição revolucionária, os “conselhos” (“soviets”, Räte) como organizações de auto determinação e autogoverno (ou, melhor, de preparação para o autogoverno) nas assembleias populares locais. Seu reaparecimento é indicado não só pelo obsoletismo histórico dos partidos burocráticos de massa mas também pela necessidade de encontrar, como seus herdeiros históricos, novas fontes adequadas de iniciativa, organização e liderança. (...) Os conselhos serão órgãos da revolução tão-só à medida que representem o povo em revolta. Não estão aí apenas para serem eleitos pelas fábricas, escritórios, bairros e acabou-se; o seu surgimento pressupõe uma nova consciência – a da quebra irreversível do domínio do “Establishment” sobre o trabalho e o lazer do povo.* MARCUSE, *Contra-Revolução e Revolta...* op. cit., pp.50-51.

<sup>333</sup> Idem, p.52.

<sup>334</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, op. cit, p.110.

desse mesmo trabalho de esclarecimento, através da oposição extraparlamentar, tenda a ultrapassar a ordem existente, a transcender o existente” .<sup>335</sup>

O movimento estudantil nos Estados Unidos em 1968 é fortemente marcado pelas ocupações de universidades em Cornell, Boston, Ohio, Berkeley, Columbia, assim como pela interrupção das aulas em situações de “brutal repressão”, considerados atos legítimos de protesto político por Marcuse. Os conflitos com os policiais se espalham de San Francisco a Nova York. Um de seus pontos culminantes é a Convenção do Partido Democrata em Chicago<sup>336</sup>, no mês de agosto, quando a polícia ataca de forma violenta os jovens que protestam contra o partido responsável pela guerra do Vietnã. Para Marcuse a proposta do ME corresponde à recusa da luta parlamentar. Estes episódios comprovam também que a democracia capitalista é mantida pelo uso da violência. Assim, ele se posiciona radicalmente contra a acusação de que são os estudantes os praticantes do “terror”, pois não “(...) se chama de violência o que ocorre no Vietnã, não se chama de violência o que é feito pela *polícia*, não se chamam violência as devastações, torturas, degradações que ocorrem no capitalismo – a expressão ‘violência’ encontra-se restrita à oposição<sup>337</sup>”. Rechaça, desta maneira, o argumento de que a violência da oposição seja igualada a dos dominantes<sup>338</sup>, estabelecendo uma contraposição entre a “violência da opressão” e a “violência da libertação”. Ao seu ver, as organizações estudantis visam, prioritariamente, impedir o desenvolvimento de um regime de força<sup>339</sup>. Abre-se espaço, assim, para uma explicação alternativa, que leva em conta a vontade de se construir um mundo novo presente no “espírito revolucionário” de 68, a vontade de destruição do poder constituído com o intuito de instauração de uma nova racionalidade. Para tanto, a violência revolucionária é concebida como um instrumento necessário à transformação social e não como uma força puramente destrutiva.

---

<sup>335</sup> Idem, *ibidem*, op. cit., p.131-2.

<sup>336</sup> Cf. GITLIN, Todd. *The Sixties ...*, op. cit., p.321.

<sup>337</sup> MARCUSE, Herbert. “Entrevista – A revolução em 1969” ..., op. cit., p.79.

<sup>338</sup> Cf. ADORNO, Theodor e MARCUSE, Herbert. – “As Últimas Cartas” . , op. cit., p.16.

<sup>339</sup> Adorno e Habermas fazem uma leitura totalmente distinta do Movimento Estudantil na Alemanha, apontando, inclusive, para os seus aspectos “fascistas” ao fazerem uso da violência. Cf. ADORNO, Theodor e MARCUSE, Herbert. – “As Últimas Cartas” . , op. cit., p.10.

Marcuse afirma que a diferença entre violência e resistência está diretamente relacionada com o hiato existente entre o direito positivo e a *civil disobedience*, pois, ao seu ver “(...) o conceito de violência encobre (...) duas formas muito diferentes: a violência institucionalizada do estado de coisas vigente e a violência da resistência, que, necessariamente, permanece ilegal em face do direito positivo. Falar de uma legalidade da resistência é um sem-sentido. Nenhum sistema social, nem mesmo o mais livre, pode, constitucionalmente, ou de alguma outra maneira, legalizar uma violência dirigida contra este sistema. Cada uma destas duas formas encobre funções opostas. Há uma violência de libertação e uma violência de opressão. Há uma violência de defesa da vida e uma violência de agressão. E ambas estas formas de violência tornaram-se forças históricas e permanecerão forças históricas”.<sup>340</sup>

A distinção entre violência institucionalizada e força revolucionária, na argumentação de Marcuse, é central, pois enquanto a primeira deve ser entendida como “arma das instituições”, sendo o Estado o detentor de seu monopólio legítimo, a segunda deve ser exercida pelos grupos de oposição capazes de fazer ruir toda esta estrutura de dominação inerente à sociedade capitalista<sup>341</sup>, através da *civil disobedience*:

*Esse conflito entre os dois direitos, entre a violência institucionalizada e o direito de resistência, leva em si o permanente perigo de um choque da violência consigo mesma, e isso ainda que o direito à liberdade seja sacrificado ao direito da ordem constituída e ainda que - como sempre ocorre na história - as vítimas sacrificadas à ordem superem numericamente às vítimas caídas pela libertação. Mas isso significa que a pregação do princípio da não violência não faz mais do que reproduzir a violência institucionalizada da ordem existente. Na sociedade industrial monopolista, a violência institucionalizada concentra-se, como jamais ocorreu no passado, no poder que permeia todo o corpo social.*<sup>342</sup>

A utilização da “violência revolucionária”, pela “esquerda radical organizada”, emerge como arma que, para garantir formas superiores de liberdade, é capaz de se opor à violência inerente à manutenção do sistema, uma vez que “(...) a economia inflacionada, a

---

<sup>340</sup> MARCUSE, Herbert. “Finalidades, Formas e Perspectivas da Oposição Estudantil nos Estados Unidos”, op. cit., p.56.

<sup>341</sup> MARCUSE, Herbert. *Contra-Revolução e Revolta*, op. cit., p.58.

<sup>342</sup> MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, op. cit, p.60.

política de “defesa” de matar e massacrar, o adestramento para o genocídio, a normalização de crimes de guerra, o tratamento brutal da vasta população presidiária, acumularam uma alarmante reserva de violência na vida cotidiana. Bairros inteiros das grandes cidades foram abandonados ao crime – e o crime ainda é a diversão favorita nos meios de comunicação de massa. Onde essa violência ainda é latente, verbal ou expressa apenas em atos secundários (como surrar manifestantes), dirige-se primordialmente contra minorias impotentes mas notórias que se apresentam como estranhas criaturas perturbadoras do sistema estabelecido, que têm um aspecto diferente e estão fazendo coisas (ou são suspeitas de fazê-las) que os que aceitam a ordem social vigente não se permitem fazer. Esses alvos são os negros e os mestiços, os *hippies* e os intelectuais radicais. Todo esse complexo de agressão e de alvos indica um potencial profascista por excelência <sup>343</sup>.

Marcuse visa desmontar os mecanismos formais que camuflam o profascismo responsável por gerar a construção do “inimigo externo”. As práticas discriminatórias incidentes sobre os “agentes subversivos” que ameaçam a “liberdade”, justificam, assim, a violência do sistema para a preservação dos “integrados”. Com efeito, ao advertir que em uma conjuntura onde há a integração das massas à “sociedade opulenta”, o risco do fortalecimento do fascismo é latente, pergunta se a “(...) ameaça de uma catástrofe atômica, que poderia exterminar a raça humana, não servirá, também, para proteger as próprias forças que perpetuam esse perigo?”<sup>344</sup> Isto posto, vai além da denúncia do caráter violento deste sistema, justificando a necessidade da “violência revolucionária” em defesa da vida.

Aqui explicita-se a fragilidade da argumentação de Marcuse frente ao problema da legitimidade da violência que gera uma grande polêmica na conjuntura dos anos 60, dividindo não apenas os intelectuais de várias filiações ideológicas não diretamente engajados no movimento, mas os próprios militantes da Nova Esquerda. Como garantir que a agressão vinda dos movimentos de protesto vá desembocar em uma sociedade livre? É suficiente a distinção entre duas formas de violência, aquela exercida em nome da vida e aquela utilizada em seu detrimento? No entanto deve-se frisar que não se trata aqui de apresentar respostas a estas questões, que escapam aos nossos objetivos. Não podemos

---

<sup>343</sup> MARCUSE, Herbert. *Contra-Revolução e Revolta*, op. cit., p.36

<sup>344</sup> MARCUSE, Herbert. *A Ideologia da ...*, op. cit., p.13.

também correr o risco de banalizá-las uma vez que elas remetem a um tema nobre da antropologia e da filosofia política que não pode ser reduzido a dicotomias como violência ou não violência. Contudo, Marcuse possui um grande mérito ao enfrentar esta discussão no calor da hora, quando a violência emerge na teoria e na prática dos movimentos de contestação que acabam ficando sem alternativas “democráticas”, “legais”, para a consolidação de seus objetivos. E, ele vai além, pois, ao retomá-la à luz da tradição marxista, não perde de vista que o controle exercido pela sociedade industrial desenvolvida, prescindindo da forma do “terror”, torna-se ainda mais violento ao camuflar o aniquilamento do homem todo e de todos os homens com as conquistas materiais do progresso tecnológico e científico. Se as alternativas por ele apresentadas rumo ao socialismo são frágeis pela própria experiência incipiente das novas rebeliões, há uma análise bastante consistente do contramovimento maciço do capitalismo monopolista, especialmente sob a hegemonia dos EUA, que recria o imperialismo e as novas formas de genocídio para a expansão de seu domínio sobre os diversos países do Terceiro Mundo. As idéias defendidas em *A Ideologia da Sociedade Industrial* permanecem, confirmando que as amarras do homem unidimensional ainda são fortes obstáculos para a transformação social.

Embora, como acabamos de ver, Marcuse afirme que as forças de resistência não podem prescindir da agressividade porque, imersas na sociedade unidimensional, encontram-se, inexoravelmente, localizadas no campo da violência, elas devem compreender a necessidade de uma organização racional para que não desemboquem em atos de “barbarismo”, já que visam, em seu projeto explícito, o fim e, portanto, a destruição desta forma de sociedade e não a aniquilação de toda a humanidade:

*(...) no curso de um movimento revolucionário, desenvolve-se indubitavelmente uma forte carga de ódio que, ademais, é indispensável à causa, porque sem ela a libertação não seria sequer possível. Por outro lado, nada é mais repugnante do que a prédica pietista, “não odeie o teu adversário”, pronunciada em um mundo no qual o ódio é inclusive institucionalizado. No próprio curso do processo revolucionário, esse ódio pode naturalmente transformar-se em crueldade, em brutalidade e em terror. Mas o limite entre o ódio e suas degenerescências é terrivelmente incerto. Sobre esse assunto, não posso dizer senão o seguinte: uma de nossas tarefas consiste, precisamente, em impedir – na medida do possível – uma tal transformação, ou seja, em demonstrar como a brutalidade e a*

*crueidade pertencem ao sistema repressivo e como a luta de libertação não tem a menor necessidade dessa transformação do ódio em sentimentos tão deteriorados.*<sup>345</sup>

Estas questões remetem diretamente à discussão da ética da revolução, ou seja, da necessidade de distinção entre a violência justificada e aquela que jamais pode ser, através de um “cálculo histórico” que possa contribuir para avaliar as possibilidades de transformar “aquilo que é” naquilo que “pode e talvez devesse ser”, em termos do progresso humano no sentido da realização da liberdade e felicidade individuais, vinculadas ao bem público:

*A ética da revolução, se é que tal coisa existe, estará em harmonia não com critérios absolutos, mas com critérios históricos. Eles não invalidam aquelas normas universais em que se exprimem as exigências do progresso dos homens no seu conjunto (**Menschheit**) em direção à humanidade (**Humanität**). Independentemente de quão racionalmente os meios revolucionários possam ser justificados em relação às possíveis chances de alcançar liberdade e felicidade para as gerações futuras e, assim, justificar a violação dos direitos e das liberdades existentes, até mesmo da própria vida, existem formas de violência e de repressão que não podem ser justificadas por nenhuma situação revolucionária, porque negam precisamente o fim para o qual a revolução é um meio. A violência arbitrária, a crueldade e o terror indiscriminado pertencem a essa categoria. Contudo, no **continuum** histórico as revoluções estabelecem seu próprio código moral e ético, tornando-se, assim, a origem e a fonte de novas normas e valores universais.*<sup>346</sup>

A ética da revolução e a possibilidade de aplicar seus critérios à utilização da violência, a partir mesmo da legitimidade dos sacrifícios inerentes ao processo revolucionário, parece ser uma questão levantada, mas não resolvida por Marcuse para quem a “(...) relação entre meios e fins constitui o problema ético da revolução. Num certo sentido, os fins justificam os meios, a saber, quando eles promovem claramente o progresso humano na liberdade. Esse fim legítimo, o único fim legítimo, exige a criação de condições que facilitem e favoreçam sua realização. E a criação dessas condições pode justificar sacrifícios, tal como toda a história justificou sacrifícios. Mas essa relação entre meios e fins é uma relação dialética. O fim precisa estar operando nos meios repressivos para atingi-lo. Também aqui os sacrifícios pressupõem violência – a sociedade não-violenta

---

<sup>345</sup> MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*, op. cit, p.40-1.

<sup>346</sup> MARCUSE, Herbert “Ética e Revolução” in MARCUSE, Herbert. *Cultura e Sociedade*, vol.2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998, pp.1445.



permanece como possibilidade de um estágio histórico pelo qual há que lutar antes”<sup>347</sup>. Não existe, portanto, nada que garanta efetivamente um controle completo sobre a violência a partir do momento em que ela é deflagrada. A própria leitura das grandes revoluções feita por Marx mostra como a adesão das massas às revoluções nem sempre ocorre segundo seus próprios interesses e mesmo quando isto acontece não há a certeza da conquista de seu objetivo maior, que é a instauração do socialismo, embora durante estes processos sempre possam ocorrer avanços neste sentido. As conclusões de Marcuse fazem parte tanto da análise da conjuntura dos anos sessenta quanto do balanço positivo que ele faz da história das grandes revoluções, ou seja, do olhar sobre o próprio processo histórico:

*Historicamente, a tendência objetiva das grandes revoluções dos tempos modernos consistiu na ampliação do espaço social da liberdade e na ampliação da satisfação das necessidades. Independentemente de quão diferentes possam ser as interpretações sociais das revoluções inglesa e francesa, elas parecem concordar em que ocorreu uma redistribuição de riqueza social, de tal modo que as classes anteriormente oprimidas ou prejudicadas foram as beneficiárias dessa mudança, econômica e/ou politicamente. Malgrado os períodos de reação e restauração subsequentes, o resultado e a função objetiva dessas revoluções consistiu na instituição de governos mais liberais, numa progressiva democratização da sociedade e em progresso técnico. (...) Em virtude da sua função objetiva, essas revoluções alcançaram o progresso no sentido indicado, a saber, uma evidente ampliação do espaço da liberdade humana; estabeleceram assim, apesar dos terríveis sacrifícios exigidos, um direito ético e não apenas uma justificação político-histórica.*<sup>348</sup>

---

<sup>347</sup> Idem, p. 151.

<sup>348</sup> Idem, p. 147.

### **3. HANNAH ARENDT: A RECUSA DA LEITURA HEGELIANO-MARXISTA SOBRE AS GRANDES REVOLUÇÕES**

A leitura que Arendt faz dos pressupostos marxistas está atrelada aos seus argumentos teóricos e ao seu posicionamento político frente à história das revoluções. Apesar da Revolução Francesa ter redundado em desastre a partir da entrada do “povo” em cena, é ela que “faz história” no mundo, papel que deveria caber à Revolução Americana – “triunfantemente vitoriosa”. Assim suas análises contrapõem a história destas duas revoluções, posicionando -se favoravelmente ao processo americano e criticando com veemência o francês, particularmente em sua fase jacobina, quando as massas entram na política.

Pensando na fundação da liberdade assim como Thomas Jefferson, por ela considerado o democrata radical entre os pais fundadores da república norte -americana, ou seja, como o direito de participação ativa nos negócios públicos, para Arendt os revolucionários do século XVIII deveriam visar apenas restabelecer certos pactos e compromissos que tinham sido rompidos. Para tanto era necessário que houvesse a criação de um novo corpo político, a república, capaz de tornar as instituições estáveis.

O processo revolucionário americano, ao seu ver, caracteriza-se desde o início pela experiência de participação política direta, por ter articulado um sistema de associações, já existente nas treze colônias, como fonte da legitimidade das autoridades constituídas. Ele não significa um começo radicalmente novo, mas apenas assegura legalmente o modo de comunidade política inventado no Novo Mundo. Já a Revolução Francesa é emblemática dos movimentos libertários que têm seu desfecho na restauração, na tirania e na petrificação, pela tentativa frustrada de criar instituições que permitam a participação política das massas incultas, introduzindo um significado inteiramente novo à idéia de igualdade que passa a expressar um direito inato, pois as pessoas, pelo simples fato de terem nascido, são consideradas iguais. Esta nova concepção significa, para Arendt, uma mudança radical, pois a concepção de que todos nascem livres e iguais implica em que o exercício da política não é mais reservado apenas aos homens livres do reino da necessidade:

*O que a partir de então tornou-se irrevogável, e que os protagonistas e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que o domínio público – reservado, até onde a memória podia alcançar, àqueles que eram livres, ou seja, livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas – fora forçado a abrir seu espaço e sua luz a essa imensa maioria dos que não eram livres, por estarem presos às necessidades do dia-a-dia<sup>349</sup>.*

A “rebelião legítima”, na teoria medieval e pós medieval, é entendida, apenas como uma contestação da autoridade constituída e não da ordem estabelecida e mesmo que “(...) às pessoas fosse reconhecido o direito de decidir quem não deveria governá-las, certamente não o tinham para escolher quem deveria, e muito menos jamais houve registro de que as pessoas tivessem o direito de se governar a si próprias, ou de indicar aquelas de suas próprias fileiras para os negócios do governo. (...) e não obstante houvesse bastante palavras na linguagem política pré-moderna para descrever a rebelião de súditos contra um governante, não havia nenhuma que descrevesse uma mudança tão radical que os próprios súditos se tornassem governantes”<sup>350</sup>.

Arendt posiciona-se contrariamente aos pressupostos inaugurados com a modernidade pois, ao seu ver, a liberdade recebe um significado positivo, apenas entre iguais, pois a igualdade não sendo de forma alguma um princípio universalmente válido, deve ser aplicável apenas com restrições e no espaço que lhe é próprio – o domínio público. É neste sentido que propõe a retomada da antiguidade clássica onde o conceito de igualdade está estreitamente vinculado ao de “isonomia” que aparece como o elemento central à organização política da *polis* através da vinculação da concepção de poder e de lei<sup>351</sup>:

*Dessa forma, a igualdade que nós, seguindo os ensinamentos de Tocqueville, frequentemente vemos como um perigo para a liberdade, era, originalmente, quase idêntica a essa. Essa igualdade perante a lei, que a palavra isonomia sugeria, não era a igualdade de condição – embora essa igualdade fosse, até certo ponto, a condição de toda a atividade política no mundo antigo, onde o campo político estava aberto apenas aos que possuíam propriedade e escravos – mas a igualdade dos que fazem parte do*

---

<sup>349</sup> ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília em co-edição com a Editora Ática, 1990, pp.39.

<sup>350</sup> Idem, pp.32-3

<sup>351</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994, p.42.

*corpo de pares. A isonomia assegura (...) a igualdade, não porque todos os homens tivessem nascido, ou tivessem sido criados iguais, mas, ao contrário, porque os homens eram, por natureza (...), desiguais, e necessitavam de uma instituição artificial, a polis, a qual (...) os tornaria iguais. A igualdade existia apenas nesse campo especificamente político, onde os homens conviviam uns com os outros como cidadãos, e não como pessoas privadas<sup>352</sup>. (...) A igualdade da polis grega, sua isonomia, era um atributo da polis e não dos homens, os quais eram investidos nessa igualdade pela cidadania, e não em virtude do nascimento. Nem a igualdade, nem a liberdade eram entendidas como uma qualidade inerente à Natureza humana, (...) elas eram (...) convencionais e artificiais, produtos do esforço humano e das qualidades do mundo feito pelos homens<sup>353</sup>.*

Arendt condena veementemente, portanto, a guinada na concepção da política provocada pela entrada em cena das massas durante a Revolução Francesa, quando ocorre a abdicação da liberdade em face dos “ditames da necessidade”:

*A realidade que corresponde a essa imaginária moderna é aquilo que, desde o século XVIII, veio a ser chamado de questão social, e que poderíamos, melhor e mais simplesmente, denominar de a existência da pobreza. Pobreza é mais do que privação, é um estado de constante carência e aguda miséria, cuja ignomínia consiste em sua força desumanizadora; a pobreza é abjeta, porque submete os homens ao império absoluto da necessidade, como todos os homens a conhecem a partir de sua experiência mais íntima independente de todas as especulações. Foi sob o ditame dessa necessidade que a multidão acudiu ao apelo da Revolução Francesa, inspirou-a, impulsionou-a para a frente e, finalmente, levou-a à destruição, pois essa era a multidão dos pobres. Quando eles surgiram no cenário da política, com eles surgiu a necessidade e o resultado foi que o poder do Antigo Regime tornou-se impotente e a nova república nasceu morta; a liberdade teve de render-se à necessidade, à urgência do próprio processo vital. (...) Foi a necessidade, as urgentes carências do povo, que desencadeou o terror e levou a revolução à sua ruína.<sup>354</sup>*

Arendt, ao afirmar aqui que a pobreza é inerente ao mundo administrativo, condena o fato deste problema, por ser de origem doméstica, ser “atirado” ao espaço público durante a revolução. Assim, para ela, a conseqüência de maior alcance da Revolução Francesa foi o

---

<sup>352</sup> Tal questão está presente também na discussão de Arendt em *A Condição Humana*. Cf ARENDT, Hannah. *A Condição Humana*. São Paulo: Forense Universitária, 6ª edição, 1993, pp.41-2

<sup>353</sup> ARENDT, H. *Da Revolução*, op. cit., pp. 24-25.

<sup>354</sup> Idem, p.48.

nascimento do moderno conceito de História na filosofia de Hegel <sup>355</sup>, pois a crença deste teórico na “irresistibilidade da necessidade” “(...) - estando a violência e a necessidade em movimento, e arrastando a tudo e a todos em suas correntezas – era a visão familiar das ruas de Paris durante a revolução, a visão dos pobres que afluíam em torrentes às ruas” <sup>356</sup>. Um outro aspecto do pensamento hegeliano, criticado fortemente por Arendt, derivado das experiências do processo revolucionário francês e que exerce uma influência direta nos revolucionários dos séculos XIX e XX, diz respeito “(...) ao caráter do movimento histórico, o qual segundo Hegel e todos os seus adeptos, é, ao mesmo tempo, dialético e movido pela necessidade: da revolução e da contra-revolução, do 14 de julho ao 18 de Brumário e à restauração da monarquia, nasceu o movimento e o contramovimento dialético da História, que arrasta os homens em sua corrente irresistível, como um poderoso caudal subterrâneo, ao qual devem submeter-se no próprio instante em que tentam estabelecer a liberdade sobre a terra. Esse é o significado da famosa dialética da liberdade e da necessidade, em que ambas finalmente coincidem – talvez o mais terrível, e, humanamente falando, o mais intolerável paradoxo de todo o pensamento moderno” <sup>357</sup>.

Para Arendt, a idéia de que a pobreza deve ajudar os homens “a romper as algemas da opressão”, embora sendo inconcebível antes do transcurso da Revolução Francesa, torna-se familiar através dos pressupostos de Marx, fato que faz com que a partir de então as revoluções passem definitivamente à influência da Revolução Francesa e a o predomínio da questão social, relegando ao esquecimento “a qualidade (...) do pensamento resultante do curso da Revolução Americana” <sup>358</sup>:

*(...) não há dúvida de que o jovem Marx convenceu-se de que a razão pela qual a Revolução Francesa falhara em instituir a liberdade foi porque fracassou em resolver a questão social. Daí ele concluir que liberdade e pobreza eram incompatíveis. Sua contribuição mais explosiva e sem dúvida mais original à causa da revolução foi ter interpretado as constrangedoras*

---

<sup>355</sup> Arendt também critica a Filosofia Política de Marx, como desdobramento do significado da hegeliana, em um capítulo intitulado “O Conceito de História – antigo e moderno” in ARENDT, Hannah. *Entre o Passado e o Futuro*. São Paulo: Perspectiva, 1972, pp.112-117.

<sup>356</sup> ARENDT, H. *Da Revolução*, op. cit., p.90.

<sup>357</sup> Idem, pp.43-4.

<sup>358</sup> Cf. idem, p.48.

*carências da pobreza do povo em termos políticos, como uma rebelião não apenas por pão ou riqueza, mas também pela liberdade. O que ele aprendeu da Revolução Francesa foi que a pobreza pode ser uma força política de primeira ordem.*<sup>359</sup>

Arendt, contrária aos pressupostos dos teóricos de Marx, busca então deslegitimá-los pelo seu “anacronismo”, qualificando de “pretensioso” o seu propósito de atribuir caráter científico à sua interpretação política da história<sup>360</sup>:

*A transformação da questão social numa força política, efetuada por Marx, está contida no termo **exploração**, isto é, na noção de que a pobreza é a consequência da exploração por uma “classe dominante”, que detém a posse dos meios de violência. O valor dessa hipótese para as ciências históricas é realmente pequeno; ela toma como base uma economia escrava, onde uma “classe” de senhores realmente se impõe sobre uma base de trabalhadores, e que é válida apenas nos primeiros estágios do capitalismo, quando a pobreza, numa escala sem precedentes, foi o resultado da expropriação pela força. (...) Foi a favor da revolução que Marx introduziu um componente político na nova ciência da economia, transformando-a, portanto, naquilo que pretendia que fosse – economia política, uma economia que repousava no poder político e, como tal, podia ser alijada pela organização política e pelos meios revolucionários. Reduzindo as relações de propriedade ao antigo relacionamento que a violência, mais do que a necessidade, estabelece entre os homens, ele invocou um espírito de rebelião que só pode surgir ao ser violado, e não sob o aguilhão da necessidade. Se Marx ajudou a libertação dos pobres, não foi por lhes dizer que eles eram a encarnação viva de alguma necessidade histórica, mas por persuadi-los de que a própria pobreza é um fenômeno político, e não natural, uma consequência mais da violência e da violação do que da escassez. Pois se a condição da miséria – que, por definição, nunca pode produzir “gente de espírito livre”, porque é a condição de sujeição à necessidade – era para gerar revoluções<sup>361</sup>, ao invés de levá-las à ruína, seria necessário traduzir condições econômicas em fatores políticos, e explicá-las em termos políticos.*<sup>362</sup>

---

<sup>359</sup> Idem, pp.48-9.

<sup>360</sup> Arendt responsabiliza Marx por romper com a tradição do pensamento político ao “repudiar” a Filosofia para poder “realizá-la na política”. Cf. ARENDT, H. *Entre o Passado e o Futuro*, op.cit., pp.44-48.

<sup>361</sup> Arendt analisa a proposição de Marx de que “a violência é a parte ra da História”, afirmando que o teórico da Revolução, ao identificar ação política com violência, desafia frontalmente a tradição política calcada na persuasão – a qual ela defende. Cf. “A Tradição e a época Moderna” in ARENDT, H. Idem, pp. 4952.

<sup>362</sup> ARENDT, H. *Da Revolução*, op. cit., pp.49-50.

Arendt, para quem a política deve ser concebida como esfera autônoma, desvinculada da economia, procura identificar na própria trajetória dos escritos de Marx, os “reducionismos” e “contradições” de sua “economia política”:

*É verdade que, em seus primeiros trabalhos, ele falava da questão social em termos políticos, e interpretava o estado de pobreza como incluído nas categorias de opressão e exploração; contudo, foi igualmente Marx quem, em quase todos os seus escritos após o Manifesto comunista, reformulou, em termos econômicos, o élan genuinamente revolucionário de sua juventude. Onde ele inicialmente enxergou a violência humana e a opressão do homem pelo homem, enquanto outros acreditavam existir alguma necessidade inerente à condição humana, mais tarde interpretou como sendo as leis implacáveis da necessidade histórica, agindo por trás de cada violência, cada transgressão e cada violação. (...) Dessa forma, o papel da revolução não seria mais libertar os homens da opressão de seus semelhantes, nem muito menos instituir a liberdade, mas libertar o processo vital da sociedade dos grilhões da escassez, e fazê-lo avolumar-se numa torrente de abundância.<sup>363</sup> A abundância, e não a liberdade, tornara-se agora o objetivo da revolução.<sup>364</sup>*

Os pressupostos teóricos de Marx que, segundo Arendt, levam a uma “capitulação da liberdade frente à necessidade”, resultam da experiência de “seu mestre em revolução”, Robespierre, bem como influenciam o seu discípulo Lênin. Eles tornam -se insustentáveis não apenas para explicar a dinâmica da Revolução Francesa, como também para dar conta das experiências revolucionárias das quais Marx e Lênin são espectadores: a Comuna de Paris de 1871 e os soviets, respectivamente. A partir desta perspectiva, a revolução emerge como um meio de tomada do poder pelo povo, fato que seus próprios defensores, pela interpretação arendtiana, acabam por colocar em xeque quando os órgãos populares formados espontaneamente durante a revolução pretendem sobreviver à mesma:

*Por um breve momento, enquanto era uma simples testemunha de algo que nunca esperara, Marx entendeu que a (...) Comuna de Paris de 1871, porque se esperava que ela se tornaria “a forma política até mesmo dos menores povoados”, poderia muito bem ser “a forma política, finalmente descoberta,*

---

<sup>363</sup> Arendt analisa criticamente o fato de que a igualdade passa a ser pensada, no mundo moderno, a partir da noção de “trabalho”. Cf. ARENDT, *Da Revolução*, op. cit., pp.18-19. Arendt enfrenta esta questão também em várias passagens de seu livro *Entre o Passado e o Futuro*. Ver “A Tradição e a época Moderna” in ARENDT, *Entre o Passado e o Futuro*, op.cit., pp. 59-60.

<sup>364</sup> ARENDT, *Da Revolução*, op. cit., pp.48-49.

*para a libertação econômica do trabalho”. Entretanto, ele logo percebeu até que ponto essa forma política conflitava com todas as noções de uma “ditadura do proletariado”, exercida através de um partido socialista ou comunista, cujo monopólio de poder e violência tinha sido concebido com base nos governos altamente centralizados dos Estados-nações e concluiu que os conselhos comunais eram, afinal, apenas instrumentos temporários da revolução. Essa é quase a mesma sequência de atitudes que encontramos, uma geração mais tarde, em Lenin, o qual, em dois momentos de sua vida, em 1905 e 1917, sofreu o impacto direto dos próprios acontecimentos, vale dizer, foi temporariamente libertado da influência perniciosa de uma ideologia revolucionária. Desse modo, ele pode, em 1905, saudar com grande sinceridade “a criatividade revolucionária do povo”, que tinha espontaneamente começado a estabelecer uma estrutura de poder inteiramente nova em meio à revolução, da mesma forma como, doze anos depois, ele pode desencadear e vencer a Revolução de Outubro com o lema: “Todo poder aos soviets”. No entanto, durante os anos que separaram as duas revoluções, ele não fez nenhum esforço no sentido de reorientar seu pensamento e de incorporar os novos órgãos em qualquer dos muitos programas do partido, o que fez com que o mesmo desenvolvimento espontâneo ocorrido em 1917 encontrasse ele e seu partido não menos despreparados do que estavam em 1905. Quando, finalmente, durante a rebelião do Kronstadt, os soviets se revoltaram contra a ditadura do partido, e a incompatibilidade dos novos conselhos com o sistema do partido se tornou manifesta, ele decidiu, quase imediatamente, esmagar os conselhos, uma vez que esses ameaçavam o monopólio do poder do partido bolchevista. (...) Deparando-se com a alternativa de ajustar suas idéias e ações ao que havia de novo e inesperado, ou ir ao extremo da tirania e da repressão, eles praticamente não hesitaram em se decidir pela segunda (...).<sup>365</sup>*

Isto confirma, segundo Arendt, que, quando confrontados com a história das revoluções, Marx e Lênin acabam sendo convencidos de que um “povo incompetente” é incapaz de vencer a pobreza em condições de igualdade política. Marx, por estar “obcecado” pela questão social, unindo economia e política, deixa de dar a devida atenção às questões do Estado e do governo – especificidades da esfera pública. Não podemos deixar de registrar que as afirmações arendtianas não são de natureza histórica, uma vez que Marx enaltece a experiência da Comuna de Paris sem que haja nela uma contradição face às suas teorias. Na história da democracia popular, a cooperação nas unidades comunais desempenha um papel essencial. Sendo assim, suas análises sobre as experiências revolucionárias não têm contato com os fenômenos históricos reais que ela se propõe a

---

<sup>365</sup> Idem, pp.205-6.



descrever, o que leva, segundo Hobsbawn, apenas a um processo de generalizações inconsistentes<sup>366</sup>.

Arendt defende a separação da economia da política, opondo o pobre - movido pela necessidade - aos homens que desejam a “liberdade pública” - a cidadania efetiva, a participação na coisa pública. Se, por um lado, a pobreza força o homem a agir como escravo, por um outro e mesmo lado, a riqueza privada torna -se a condição para a admissão na vida política pelo fato dos proprietários não terem de prover por si mesmos as necessidades mais urgentes da existência e por não estarem empenhados na acumulação de riquezas. Condena, portanto, os revolucionários que buscam associar o reino da liberdade à soberania popular, criando canais de decisão política, voltados para realizar a vontade do povo, manifesta na revolta vinda da necessidade. Segundo Arendt a necessidade não é criadora de novas instituições, estas sim fundamentais - como mostra a Revolução Americana – pois a lei deve ter como fonte não o povo, mas a constituição, algo objetivo, durável e que não pode ser mudado segundo os “ventos” da vontade popular. Contrariamente, na Revolução Francesa, a vontade absoluta do povo prevalece:

*Desde o momento que a revolução abriu aos pobres as portas do domínio da política, esse domínio tornou-se, de fato, social. Mas ele foi esmagado pelos cuidados e preocupações que, na verdade, pertenciam à esfera doméstica, e mesmo que pudessem entrar no campo político, não poderiam ser solucionados por meios políticos, já que eram assuntos administrativos, a serem colocados nas mãos de especialistas, e não matérias que pudessem ser equacionadas pelo duplo processo de decisão e persuasão. É verdade que os assuntos sociais e econômicos haviam se insinuado no setor público antes das revoluções do final do século XVIII, e a transformação do governo em administração, a substituição da gestão pessoal por medidas burocráticas, e até mesmo a transmutação de leis em decretos, tinham sido as características principais do absolutismo. Mas com a queda da autoridade legal e política, e o advento da revolução, era o povo que estava em foco, e não os problemas de ordem econômica e financeira, e esse povo se introduziu de repente no domínio político, com fúria explosiva. Sua necessidade era violenta, e como que pré-política; parecia que apenas a violência teria a força e a presteza suficientes para ajudá-los<sup>367</sup>.*

---

<sup>366</sup> Cf. HOBBSAWM, E. J. *Revolucionários*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, 2ª edição, pp.2057.

<sup>367</sup> ARENDT, H. *Da Revolução*, op. cit , p.72.

Arendt ressalta, assim, as “terríveis” conseqüências da mudança do significado da palavra “povo” no percurso da Revolução Francesa ao abranger, pela primeira vez, aqueles que não participavam do governo, as “classes inferiores” da população. A “deific ação” do povo, na França, resulta na tentativa de derivação da lei e do poder desta única fonte:

*(...) quando os homens da revolução Francesa diziam que todo o poder reside no povo, eles entendiam por poder uma força “natural”, cuja fonte e origem se situava além do domínio político, uma força que, em sua própria violência, fora desencadeada pela revolução, e que, como um furacão, arrasara todas as instituições do Ancien Régime. Essa força foi tida como sobre humana em sua intensidade, e vista como consequência da violência acumulada de uma multidão liberta de todos os laços e de toda organização política. As experiências da revolução Francesa, com um povo reduzido a um “estado de natureza”, não deixaram dúvidas de que a energia multiplicada de uma multidão podia explodir, sob a pressão do infortúnio, com uma violência que nenhum poder controlado e institucionalizado era capaz de conter. Mas essas experiências também mostraram que, ao contrário de todas as teorias, essa multiplicação de energia jamais daria origem ao poder, que a energia e a violência, em seu estado pré-político eram abortivas. Os homens da revolução Francesa, não sabendo distinguir entre violência e poder, e convencidos de que todo poder emana do povo, abriram a esfera política para essa força pré-política natural da multidão, e foram arrastados por ela, assim como o rei e os antigos poderes haviam sido anteriormente<sup>368</sup>.*

Em contrapartida, os homens da Revolução Americana “(...) entendiam o poder como o próprio oposto de uma violência pré-política natural. Para eles, o poder surgiu quando e onde o povo passou a se unir e a se vincular através de promessas, pactos e compromissos mútuos; apenas o poder alicerçado na reciprocidade e na mutualidade era poder real e legítimo”<sup>369</sup>. Há aqui novamente a defesa da “versão horizontal” do contrato em Locke que, segundo Arendt é edificado sobre a idéia de consentimento, onde todos os contratos e acordos se apóiam na reciprocidade entre aqueles considerados cidadãos, dispensando a noção de governantes e governados. Esta concepção arendtiana está enraizada também na interpretação de Tocqueville sobre o governo republicano existente nos Estados Unidos que, sem disputa ou oposição, por um acordo tácito, chega a uma espécie de *consensus universalis*. Podemos notar um importante contraponto a esta noção da política, enaltecida

---

<sup>368</sup> Idem, p.146.

<sup>369</sup> Ibidem.

por Arent, na análise de Hegel sobre o Estado burguês, quando ele afirma ser este uma potência antes de ser poder, não podendo existir qualquer direito que não redunde, mais cedo ou mais tarde, no uso da violência. Se a força não cria o direito, este, contudo, para Hegel, não pode existir sem ela, uma vez que a lei é fundamental para manter os indivíduos dentro dos limites do direito e do reconhecimento da dignidade de homem a todo o ser humano. Romano comenta como se expressa no pensamento hegeliano a inexistência da possibilidade da liberdade pública sem a coerção inerente às atividades do Estado:

*O Estado é signo de razão no mundo. Todo o seu aparelho repressor, como uso da força, tem como alvo fazer com que os humanos atinjam a liberdade coletiva, na mais perfeita auto-consciência. Este é o fim derradeiro do Estado*<sup>370</sup>.

Desta forma, para Hegel, na Revolução Francesa, é a violência que mantém o Estado, concebido como um todo, sendo ela necessária e justa no sentido de garantir a efetivação da universalidade. O caráter violento assumido pela revolução explica -se pelo fato de que a corte, o clero, a nobreza e o parlamento se opõem a ceder seus privilégios quer pela força quer pelo direito.

Arendt, diversamente, defende a retomada da experiência da Revolução Americana como fruto de um consentimento dos iguais, mesmo sabendo que ele exclui os negros e índios na América por não apresentarem “os traços gerais de humanidade”. Tocqueville, embora critique este aspecto da democracia na América, acaba defendendo também a não extensão da igualdade do homem aos povos “semicivilizados”, como é o caso dos árabes, que não podem ser tratados pelos franceses como iguais ou cidadãos<sup>371</sup>. Este poder de definir o que é ou não humanidade, ou seja, de afirmar que os americanos são os melhores porque são livres das necessidades, por se identificarem apenas com o bem público, implica no fato de que uma República bem organizada deve ter instituições repressivas que selecione as elites conforme estes critérios, excluindo explicitamente os pobres, não proprietários, de serem dirigentes e eleitores. Arendt evita sempre chegar a esta conclusão

---

<sup>370</sup> ROMANO, Roberto. “Hegel e a Guerra”. Texto apresentado no Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp. Mimeo, s/d.

<sup>371</sup> Cf. LOSURDO, Domenico. “Marx, a tradição liberal “Marx, a tradição liberal e a construção histórica do conceito universal de homem”, in *Educação e Sociedade*, ano XVII, nº57/especial, dezembro/96, p.701.

normativa, embora se posicione contrariamente à concepção da Revolução Francesa de que todos os homens, pelo simples fato de terem nascido, tornam -se detentores de certos direitos, condenando enfaticamente a equiparação dos direitos do “homem *qua* homem” aos direitos dos cidadãos.

Subtraindo a esfera econômica da política e enaltecendo esta última, insiste que o fundamento das revoluções modernas reside no delineamento de uma constituição, tendo como marco a Declaração da Independência, “(...) dando início à elaboração de constituições para cada um dos Estados americanos”<sup>372</sup>. Ela está aqui se referindo ao desfecho do processo da aprovação da Constituição de 1787, que se estende por duas décadas e meia, opondo os federalistas, defensores do governo republicano, e os antifederalistas, que demonstram uma preferência bem mais acentuada pelas noções de democracia representativa. Arendt toma partido explicitamente dos federalistas, sendo que em seus textos privilegia as argumentações de James Madison<sup>373</sup>, considerado o pai da Constituição dos Estados Unidos e responsável pela apropriação da palavra “república”, que carrega diversas conotações políticas, para nomear uma estrutura de governo baseada numa drástica redução da participação do povo nos assuntos do Estado, em contraposição à democracia direta praticada sob os Artigos de 1776 a 1778, período conhecido por “política da liberdade”. No *Federalista* nº63, Madison escreve que o Senado deve ser ocupado por homens “sóbrios e respeitáveis” que representam a “razão, justiça e verdade” diante dos “erros e enganos do povo”<sup>374</sup>.

Engels, opondo -se à república americana, na introdução do texto de Marx “A Guerra Civil na França”, mostra a necessidade de superação da “velha máquina do Estado” pela Comuna de Paris devido ao fato dele ter se convertido na defesa dos interesses específicos daqueles que de servidores da sociedade passam a ser seus senhores. Desta perspectiva não apenas as monarquias hereditárias, mas também as repúblicas democráticas, especialmente a dos Estados Unidos, são consideradas emblemáticas:

---

<sup>372</sup> ARENDT, *Da Revolução*, op. cit., p.100.

<sup>373</sup> Cf. ARENDT, Hannah. “Da Violência” in ARENDT, Hannah. *Crises da República*. São Paulo: Perspectiva, 2ª edição, 1999, pp.120-121.

<sup>374</sup> Cf. HAMILTON, Alexander, JAY, John e MADISON, James. *Os Artigos Federalistas – 1787-1788*, pp.404-411.

*Não há nenhum país em que os “políticos” formem um setor mais poderoso e mais desligado da nação do que a América do Norte. Aí, cada um dos grandes partidos que se alternam no governo é, por sua vez, governado por pessoas que fazem da política um negócio, que especulam com as cadeiras de deputados nas assembleias legislativas da União e dos diferentes Estados federados, ou que vivem da agitação em favor de seu partido e são retribuídos com cargos quando eles triunfam. É sabido que os norte-americanos se esforçam, há trinta anos, para libertar-se desse jugo, que chegou a ser insuportável, e que, apesar de tudo, se afundam cada vez mais nesse pântano de corrupção. E é precisamente na América do Norte onde melhor podemos ver como avança essa independização do Estado em face da sociedade, da qual originariamente devia ser um simples instrumento<sup>375</sup>.*

Isto explica o ceticismo dos pais fundadores do federalismo americano quanto à democracia, ao mesmo tempo em que é louvada a sociedade liberal moderna principalmente no que diz respeito à defesa dos direitos pessoais e dos de propriedade, como interpreta Isaac Kramnick:

*Fazendo lembrar muito o Locke do capítulo 5 (“Sobre a propriedade”) do Segundo Tratado, Madison atribui, no nº 10, a posse diferencial de bens às “diversidades nas faculdades dos homens”, a suas “faculdades diferentes e desiguais de adquirir propriedade”. A “proteção dessas faculdades” constituía “a primeira finalidade do governo”. Como para Locke – que escreveu que “a justiça dá a todo homem o direito sobre o produto de sua indústria honesta” -, assim também para Madison e os federalistas a justiça significava efetivamente o respeito aos direitos privados, especialmente os de propriedade<sup>376</sup>.*

O perigo do *demos* apontado em várias passagens de Arendt, está diretamente relacionado com o repúdio à igualdade e a ameaça à “liberdade” e à propriedade privada. Tanto assim, que a dúvida dos antifederalistas quanto à possibilidade dos proprietários governarem a si próprios e preferir o bem comum aos seus interesses privados é legítima, uma vez que o planejamento da Constituição de 1787 se dá exatamente com o intuito de aumentar a influência, o poder e a fortuna daqueles que já o possuíam, sendo sua ratificação uma grande vitória da aristocracia. O povo pode ter sido a inspiração do novo governo, mas a idéia de que o papel histórico do *demos* é criar uma nova ordem que possa ser mais

---

<sup>375</sup> ENGELS, Friedrich. “Introdução” a MARX, Karl. “A guerra civil na França”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p.50.

<sup>376</sup> KRAMNICK, Isaac. “Apresentação” [1987] in HAMILTON, Alexander, JAY, John e MADISON, James. *Os Artigos Federalistas – 1787-1788*, p.52.

racional que a precedente permanece totalmente alheia. O *demos*, portanto, tem de ser contido através da lei, pois todas as tendências do espectro liberal -conservador dos EUA têm em comum a crença dos Fundadores de que a ilimitada soberania popular é inerentemente tirânica<sup>377</sup>.

Nesta linha insere-se a crítica feita por Arendt à participação dos pobres na vida pública, deixando a sua direção para os “melhores homens do estado”. Para ela, este fenômeno teve por consequência a invasão do domínio político, o único domínio em que os homens podem ser “verdadeiramente livres”, pela necessidade que está inexoravelmente ligada à violência. Portanto, ela condena o fato de os novos militantes da esquerda, em pleno século XX, evocarem as experiências da Revolução Francesa, uma vez que, ao seu ver, os revolucionários do século XVIII e XIX, “(...) perpetuamente acossados pela permanência desesperada da “questão social”, isto é, pelo espectro das vastas multidões de desvalidos que as revoluções tinham o dever de libertar, (...) se apegaram invariavelmente, e como que inevitavelmente, aos eventos mais violentos da Revolução Francesa, esperando, contra toda esperança, que a violência viesse a triunfar sobre a pobreza. Isso era, sem dúvida, a voz do desespero; tivessem eles admitido que a lição mais óbvia que poderiam ter aprendido com a Revolução Francesa era que *la terreur*, como um meio de atingir *le bonheur*, provocara a derrocada das revoluções, teriam tido também de admitir que nenhuma revolução, nenhuma fundação de um novo corpo político seria viável onde as massas populares vivessem oprimidas pela miséria.”<sup>378</sup>

---

<sup>377</sup> Cf. LAZARE, Daniel. “America the Undemocratic”. In *New Left Review*, nº232 – Novembro/Dezembro, 1998, p.36.

<sup>378</sup> ARENDT, *Da Revolução*, op. cit., p.177.

#### **4. HANNAH ARENDT: EM NOME DA LEI – O REPÚDIO À VIOLÊNCIA REVOLUCIONÁRIA NOS ANOS 60**

Hannah Arendt, a partir da constatação de que o século XX encontra seu dominador comum na violência e na multiplicação de seus meios pela revolução tecnológica, recusa as propostas dos extremistas da Nova Esquerda que, ao seu ver, sustentam a intromissão da violência “criminosa” na política. Suas análises têm como pano de fundo a história recente do totalitarismo, tanto na sua vertente “nazista” quanto na “stalinista”, marcada pelos campos de concentração, pelo genocídio, pela tortura e pelos massacres em massa de civis nos conflitos bélicos que caracterizam as modernas operações militares.

Na conjuntura por ela analisada e vivida, destacam -se a rebelião estudantil em diversos países do mundo e, especificamente nos EUA onde ela só pode ser entendida relacionada aos confrontos raciais, à escalada da guerra do Vietnã e à opção dos militantes de esquerda por meios violentos. Em seu exame, Arendt enfatiza o avanço tecnológico na produção dos meios da violência, que traz à tona o “temor” de uma guerra nuclear, para refutar a via revolucionária e defender a reforma das instituições frente à “impotência” e ao “desgaste” das democracias.

##### **A desobediência civil e a desobediência criminosa**

Para Arendt a crise política vivida pelos EUA ocorre em grande medida pela ofensiva no Vietnã, responsável por levar a população às ruas em repúdio ao caráter “ilegal”, “imoral” e “desumano” da guerra, colocando em risco a “credibilidade” das autoridades e das instituições políticas. O governo dos Estados Unidos, que tem sua origem marcada pelo princípio federalista da divisão de poderes, passa a exercer uma administração centralizada,

subjugando a participação política dos estados e do Congresso <sup>379</sup>, privando o Senado de exercer seus poderes de participação no encaminhamento dos assuntos externos, causando, conseqüentemente, a “falência” dos órgãos representativos da vontade popular:

*Nos Estados Unidos, firmado numa grande pluralidade de poderes com seus mútuos controles e equilíbrios, não nos deparamos somente com a desintegração das estruturas do poder, mas com o poder, perdendo sua garra e tornando-se ineficaz, embora aparentemente ainda intacto e pronto para se manifestar*<sup>380</sup>.

Arendt examina *Os Documentos do Pentágono* sobre a guerra no Vietnã, publicados em 1971 pelo *New York Times*<sup>381</sup>, que revelam “(...) o comprometimento dos altos escalões do governo sobre a inveracidade em política, e [a] concomitante extensão a que se permitiu proliferar a mentira por todos os setores civis e militares do governo” <sup>382</sup>. Ou seja, encontra-se, assim, a prova de que as decisões políticas tomadas não tinham correspondência efetiva aos alvos publicamente “proclamados” com o intuito de agradar diferentes “platéias”, quais sejam:

*(...) “providenciar para que o povo do Vietnã do Sul possa determinar seu futuro” ou “ajudar o país a ganhar a batalha contra a ...conspiração comunista” ou conter a China e evitar o efeito dominó ou proteger a reputação dos Estados Unidos de “fiadores da anti-subversão”. A estes, Dean Rusk recentemente acrescentou a meta de evitar a Terceira Guerra Mundial, embora isto não pareça estar n’Os Documentos do Pentágono e não tenha tido um papel no registro dos fatos como o conhecemos*<sup>383</sup>.

---

<sup>379</sup> Arendt está, desta forma, propondo a retomada dos princípios básicos da Constituição norte americana embora haja de sua parte uma leitura contraditória da mesma, pois segundo I. Kramnick a Constituição de 1787 “incorporou dois feitos sensacionais: o triunfo do centro sobre a periferia e o princípio dos controles e equilíbrios sobre o princípio da supremacia legislativa”. KRAMNICK, Isaac. “Apresentação”. In HAMILTON, Alexander, JAY, John e MADISON, James. *Os Artigos...* op. cit., p.24. Portanto, a Constituição criava um forte poder central, em detrimento dos poderes locais; fortalecendo o executivo e o judiciário, até então meros apêndices dos legislativos estaduais, ao contrário do que Arendt parece reivindicar no final dos anos 60.

<sup>380</sup> Cf. ARENDT, Hannah. “Da Violência”, op. cit., p.155.

<sup>381</sup> *Os Documentos do Pentágono* tratam do papel dos Estados Unidos na Indochina desde a Segunda Guerra Mundial até maio de 1968.

<sup>382</sup> ARENDT, Hannah. “A Mentira na Política – Considerações sobre os Documentos do Pentágono”. In ARENDT, Hannah. *Crises da República*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1999, p.14.

<sup>383</sup> Idem, pp.22-3.



Arendt passa a argumentar que os “solucionadoresde problemas”<sup>384</sup> desconsiderando as informações dos relatórios “sombrios” do Pentágono<sup>385</sup>, que afirmam a improbabilidade de que tais objetivos possam ser alcançados, acalentam as declarações públicas “otimistas” frente à consecução dos mesmos. Ela vai mais longe ao tentar mostrar que as justificativas publicamente veiculadas par a as ações militares sequer correspondem à realidade dos fatos. Ao seu ver, a “teoria dominó<sup>386</sup>”, segundo a qual, à medida que o Laos e o Vietnã do Sul ficassem sob o controle do Vietnã do Norte, todo o restante do sudeste asiático ia sucumbir ao comunismo, é posta em xeque devido ao caráter fragmentário do bloco soviético no final da Segunda Guerra Mundial. Há também provas de que os insurretos sul -vietnamitas não são dirigidos e sustentados do exterior por uma “conspiração comunista”, fato que coloca em questão a veracidade de uma política anti -subversão norte -americana, pois o que existe é uma guerra civil no Vietnã do Sul. E, finalmente, contesta a existência de um bloco sino -soviético, base para a hipótese do expansionismo chinês, uma vez que tal constata ção desconsidera a oposição de Stálin à “revolução chinesa”.

Contudo, embora admita que todos estes objetivos coexistem de “modo confuso”, sendo cada um dirigido a uma “platéia” diferente, em suas considerações sobre os documentos do Pentágono afirma ser apenas um deles mantido durante os governos Eisenhower, Kennedy e Johnson, que conduzem a Guerra do Vietnã: o da construção da imagem de onipotência dos Estados Unidos:

*“Convencer o mundo”; demonstrar que os EE.UU. eram um ‘competente doutor’ pronto a manter promessas, ser rijo, assumir riscos, ser ferido e ferir o inimigo ao máximo”; usar uma “pequena e atrasada nação” sem qualquer importância estratégica “como um teste para a capacidade dos Estados Unidos em ajudar uma nação a enfrentar uma ‘guerra de libertação’ comunista (o grifo é nosso); manter intacta uma imagem de onipotência, nossa posição de liderança mundial”; demonstrar o “desejo e a capacidade dos Estados Unidos de fazer o que quiserem em assuntos mundiais”; mostrar “a credibilidade de nossas promessas para os amigos e*

---

<sup>384</sup> Para Arendt, os solucionadoresde problemas eram homens “(...) de grande autoconfiança (...) e trabalhavam juntos com membros das forças armadas”. Idem, pp.19 -20.

<sup>385</sup> Para Arendt “(...) a não-relação entre os fatos e a decisão, entre a comunidade da inteligência e os serviços civis e militares, é talvez o mais significativo e certamente o mais bem guardado segredo que Os Documentos do Pentágono revelaram.” Idem, p.27.

<sup>386</sup> Arendt aprofunda sobre a “teoria dominó” em seu livro *Origens do Totalitarismo – Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*, 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, pp.148-9.

*aliados”; resumindo, “comportar-se (o grifo é nosso) como a maior potência do mundo” por nenhuma outra razão além de convencer o mundo deste “simples fato” (como disse Walt Rostow) – tal foi o único objetivo permanente que, com o começo da administração Johnson, empurrou para um segundo plano todos os outros objetivos e teorias, tanto a teoria dominó e a estratégia anticomunista dos primeiros estágios da guerra fria, como a estratégia da contra-insurreição tão cara à administração Kennedy”<sup>387</sup>.*

Assim, para Arendt, as únicas declarações públicas verídicas do governo norte-americano durante a escalada da guerra, a partir de 1964, são aquelas que dizem respeito à “construção de imagem como política global – não conquista do mundo, mas vitória na batalha ‘para ganhar a mente dos povos’.”<sup>388</sup> Ela tece, então, uma contundente crítica a esta nova “estratégia” de guerra, bem como aos atos extremos que os Estados Unidos estavam mostrando serem capazes de empregar para cumpri-la, uma vez que “(...) a razão porque se usavam estes meios tão excessivamente caros, caros em vidas humanas e em recursos materiais, para fins políticos irrelevantes, deve ser imputada não somente à desafortunada superabundância deste país, mas à sua incapacidade em compreender que mesmo uma grande potência é uma potência *limitada*. Por detrás do clichê sempre repetido da ‘mais poderosa potência da Terra’, oculta-se o perigoso mito da onipotência.”<sup>389</sup> Assim, ao seu ver, a manutenção dos conflitos não visava tirar proveitos territoriais ou vantagens econômicas pois, ao contrário, os EUA acabam tendo seu comércio internacional e o seu padrão de vida doméstico bastante afetados pela inflação e pela desvalorização monetária causadas pelos altos custos da guerra. Deste ponto de vista os alvos “políticos”, como o de manter efetivamente o poder, também são postos em risco em prol de sua “imagem”.

Contudo, Arendt posiciona-se contrariamente à ala esquerda dentre os críticos da guerra do Vietnã que a concebe como “fascista” ou “nazista” e iguala os massacres e os crimes de guerra ao “genocídio”. Ao seu ver, o objetivo dos Estados Unidos “nunca” foi a destruição do inimigo, mas apenas “dobrar sua vontade” através da “premissa psicológica da manipulabilidade humana”, pois “(...) nunca existiu em nenhum nível do governo [o] desejo de destruição em larga escala, a despeito do atemorizante número de crimes de

---

<sup>387</sup> Idem, pp.24-5.

<sup>388</sup> Idem, p.25.

<sup>389</sup> Idem, p.41.

guerra cometidos durante a guerra do Vietnã”<sup>390</sup>. Arendt, com esta justificativa, visa diferenciar a política de guerra dos Estados Unidos dos totalitarismos de Stálin e Hitler que utilizam o medo, isto é, o terror, como “princípio de ação”, como um “cinturão de ferro” que destrói a pluralidade, pautado por “uma promessa na mão e um chicote às costas”<sup>391</sup>. Ao mesmo tempo em que busca “livrar” a política dos EUA de seus adjetivos “totalitários”, também diz ter encontrado provas que permitem desvinculá-la de objetivos “imperialistas”, sendo esse o seu grande “aprendizado” com as ofensivas norte-americanas no sudeste asiático:

*Por fim, há uma lição a ser aprendida para os que, como eu, acreditavam que este país tinha se envolvido numa política imperialista; tinha esquecido completamente seus antigos sentimentos anticolonialistas e talvez estivesse conseguido estabelecer a **Pax Americana** que o presidente Kennedy tinha denunciado. Quaisquer que sejam os méritos destas suspeitas, poderiam ser justificadas pela nossa política latino-americana; se pequenas guerras não-declaradas – operações relâmpago de agressão em terras estrangeiras – estão entre os meios necessários para se alcançar fins imperialistas, os Estados Unidos estão menos aptos a empregá-las com sucesso do que qualquer outra grande potência*<sup>392</sup>.

Arendt em seu livro *Origens do Totalitarismo* mostra que o “imperialismo do dólar”, versão especificamente norte-americana, pautado na motivação do lucro, ou seja, no investimento nos setores mais modernos, estratégicos e de crescimento mais rápido da economia estrangeira, é substituído por novos métodos através dos quais “(...) bilhões de dólares têm sido gastos em desertos políticos e econômicos onde a corrupção e a incompetência fizeram-nos desaparecer antes que se pudesse dar início a algo produtivo...”<sup>393</sup>. Ela está criticando, particularmente, a intervenção das superpotências nos movimentos revolucionários “de libertação nacional”, atraídas pela busca ilimitada de poder, característica da nova era imperialista, “(...) que ameaça devastar e varrer o mundo inteiro sem qualquer finalidade definida, sem alvo nacional e territorialmente delimitado e,

---

<sup>390</sup> Idem, pp.21-2.

<sup>391</sup> Idem, p.18.

<sup>392</sup> Idem, p.47.

<sup>393</sup> ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo*, op. cit, p.150.

portanto, sem nenhuma direção previsível”<sup>394</sup>. Deste ponto de vista, os efeitos do novo imperialismo podem levar à destruição do mundo inteiro, mas o que tem impedido esta catástrofe, ao seu ver, é a “contenção constitucional” da república norte-americana, que decorre da “autocoibição” imposta pelo desenvolvimento tecnológico da indústria de armamentos:

*Quaisquer que tenham sido as causas da ascensão dos Estados Unidos à posição de potência mundial, certamente não foi a adoção deliberada de uma política estrangeira que a visasse, nem qualquer pretensão de domínio global. E o mesmo provavelmente se aplica aos passos recentes e ainda inseguros que esta nação tem dado na direção da política de poder imperialista, para a qual a sua forma de governo é menos adequada que a de qualquer outro país*<sup>395</sup>.

Arendt, ao acusar os “solucionadores de problemas” de afastarem-se totalmente dos fatos reais em prol de suas “teorias”, parece também não escapar desta perspectiva, uma vez que ao defender o “não imperialismo” dos EUA, desconsidera todo o significado político e econômico da guerra do Vietnã. Ela nega que um de seus objetivos é criar um campo de provas para as táticas antiguerrilha, contribuindo para a continuidade de práticas neocolonialistas incidentes sobre os povos da África, Ásia e América Latina. E omite o fato de que vários de seus países continuam sendo fonte de matérias primas para o desenvolvimento da grande indústria, como, por exemplo, o petróleo na Venezuela e no Oriente Médio e os metais não-ferrosos na América Latina. A importância econômica da guerra, totalmente minimizada por ela, se faz sentir não apenas externamente, mas também no âmbito interno, onde os prósperos negócios do complexo industrial -militar provam que os bilhões de dólares gastos não estão perdidos para todos, mas pelo contrário, são responsáveis pela orientação dos investimentos norte-americanos.<sup>396</sup> Do ponto de vista das “vítimas”, ela recusa a existência da organização e da solidariedade da luta contra o

---

<sup>394</sup> Idem, p.148.

<sup>395</sup> Idem, p.151.

<sup>396</sup> Cf. “Documentário: O neocolonialismo dos Estados Unidos no Vietname” traduzido do *Viet Nam Courier* de 21 de agosto de 1967. In: *Revista Civilização Brasileira*, Ano III, n°18 – Março-Abril, 1968, pp. 238-9.

colonialismo dos países terceiro -mundistas<sup>397</sup>:

*Sou exatamente da opinião de que o terceiro mundo é exatamente o que eu disse, uma ideologia ou uma ilusão.*

*A África, Ásia, América do Sul – são realidades. Se você comparar estas regiões com a Europa e os Estados Unidos, poderá dizer mas somente desta perspectiva – que elas são subdesenvolvidas, afirmando com isso que este é o crucial denominador comum entre estes países. Contudo, você menosprezaria inúmeras coisas que eles não têm em comum, e o fato de que o que eles têm em comum é somente um contraste em relação a um outro mundo; o que quer dizer que a idéia de desenvolvimento como fator importante é um preconceito norte-americano-europeu. (...) Os únicos que têm um interesse obviamente político em dizer que existe um terceiro mundo, são, é claro, os que estão nos níveis mais baixos – isto é, os negros da África.*

*A nova esquerda pegou o lema do terceiro mundo do arsenal da velha esquerda. (...) O nivelamento imperialista de todas as diferenças é copiado pela nova esquerda, porém com rótulos trocados. É sempre a mesma velha história: deixar-se levar por qualquer lema; a incapacidade de perceber, ou então a má vontade de ver os fenômenos como realmente são, sem aplicar categorias a eles, na crença de que possam ser dessa forma classificados. É exatamente isto que constitui o desamparo teórico.*

*O novo **slogan** – Povos de todas as colônias, ou de todos os países subdesenvolvidos, uni-vos! – é mais louco ainda que o antigo de onde foi copiado: Trabalhadores de todo o mundo uni-vos! – que no fim das contas tem sido inteiramente desacreditado<sup>398</sup>.*

A seleção dos fatos históricos feita por Arendt, desconsiderando totalmente a existência “real” do terceiro mundo e a intervenção política americana em seu “destino”, está estreitamente ligada à sua recusa em admitir quaisquer traços de imperialismo nos EUA. Neste sentido, ela pode ser criticada pelo seu próprio argumento, utilizado para refutar as declarações dos encarregados das relações públicas do governo americano durante a guerra do Vietnã, por sua capacidade de reescrever “(...) a história uma e outra

---

<sup>397</sup> Para Marcuse, ao contrário de Arendt, a guerra do Vietnã é travada pelos EUA em nome da “(...) segurança preventiva em relação a zonas econômicas, a fontes de matérias -primas, igualmente de segurança política; trata-se simplesmente do interesse vital do capitalismo de que países potencialmente ricos em matérias -primas (...) não caiam nas mãos do comunismo”, mostrando assim que os elementos políticos, militares e econômicos da guerra estão estreitamente ligados. Ver MARCUSE, Herbert. “A Revolução em 1969” in LOUREIRO, Isabel. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999, pp.76-7.

<sup>398</sup> ARENDT, Hannah. “Reflexões sobre política e revolução”. In ARENDT, Hannah. *Crises da República*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1999, pp.180-1.

vez para adaptar o passado à ‘linha política’ do momento presente, ou de eliminarem dados que não se ajustam à sua teoria”<sup>399</sup>.

Arendt defende que o poder, ao contrário da violência, está na essência de todo governo, necessitando, portanto, de legitimidade. Assim, como em assuntos internos, também no que diz respeito à questão da guerra, a utilização da violência, sendo instrumental, depende da solidez da estrutura de poder do governo. Desta forma ela justifica a vitória do Vietnã mostrando que “uma enorme superioridade nos meios da violência pode se tornar inútil se confrontada com um oponente mau equipado mas bem organizado, o que o torna muito mais poderoso”.<sup>400</sup> Ou seja, mais uma vez ela recorre à argumentação da desintegração do poder nos EUA para justificar que, embora sendo o país mais desenvolvido, contando com uma “potência de fogo 1000 vezes superior”, perde uma guerra para uma “pequena e atrasada nação” no sudeste asiático, por desconsiderar a experiência histórica milenar vietnamita de luta contra invasores estrangeiros. Se estas informações constam nos documentos do Pentágono, elas, contudo, não eram conhecidas pelas “pessoas na Casa Branca, no Departamento de Estado e no Departamento de Defesa”<sup>401</sup>. Neste sentido, Arendt procura defender que a falta de comunicação entre os órgãos de informação e os executivos, aliada à ausência de espaço político do Congresso nas tomadas de decisão nas relações internacionais, contribui para justificar a crise institucional americana que, por sua vez, leva à perda de confiança da população nas autoridades e à condenação da guerra, fator decisivo não apenas para a sua derrota, mas para a possibilidade, inclusive, de ações violentas e ilegais, por parte dos movimentos contestatórios.

A guerra do Vietnã é um dos principais acontecimentos políticos que mobiliza os movimentos de protesto no final dos anos 60 nos mais diversos países e, particularmente nos EUA, abrindo espaço para a desobediência civil:

*A desobediência civil aparece quando um número significativo de cidadãos se convence de que, ou os canais normais para mudanças já não funcionam, e que estas queixas não serão ouvidas nem terão qualquer efeito, ou então,*

---

<sup>399</sup> ARENDT, Hannah. “A Mentira na Política...”, op. cit., p.17.

<sup>400</sup> Cf. ARENDT, Hannah. “Da Violência”. op. cit., p.128.

<sup>401</sup> ARENDT, Hannah. “A Mentira na Política ...”, op. cit., p.34.

*pelo contrário, o governo está em vias de efetuar mudanças e se envolve e persiste em modos de agir cuja legalidade e constitucionalidade estão expostas a graves dúvidas. Há inúmeros exemplos: sete anos de guerra não-declarada no Vietnã; a crescente influência dos serviços secretos nos negócios públicos; ameaças abertas ou ligeiramente veladas às liberdades garantidas pela Primeira Emenda; tentativas de privar o Senado de seus poderes constitucionais seguidas da invasão do presidente ao Camboja em aberto menosprezo à Constituição que exige explicitamente aprovação do Congresso para desencadear guerra*<sup>402</sup>.

Na argumentação de Arendt, a questão da desobediência civil aparece como contraponto à violência revolucionária na conjuntura do final dos anos 60. Para ela existe uma distinção radical entre as desobediências civil e criminosa, tanto teórica como politicamente, sendo que a primeira “pode servir tanto para mudanças necessárias e desejadas como para preservação ou restauração necessária e desejada do *status quo*”<sup>403</sup>. Assim a contestação civil é aceita, nestes dois sentidos e, inclusive, incentivada, devido ao fato dela estar vinculada, ao seu ver, à não violência e de não ser utilizada como instrumento de revolução uma vez que o contestador civil, ao contrário do revolucionário, acata a estrutura da autoridade estabelecida e a legitimidade da constituição. Embora Arendt tente aproximar os revolucionários aos contestadores civis no sentido de que eles possuem em comum o “desejo de mudar o mundo”, ela ao mesmo tempo aponta para um aspecto que os distingue totalmente pois, enquanto estes últimos estão desobedecendo ao poder em nome de uma legalidade que a própria desintegração institucional está pondo em risco, os rebeldes lutam por uma mudança radical, colocando em xeque o sistema jurídico:

*Embora seja verdade que os movimentos radicais e principalmente as revoluções atraem elementos criminosos, não seria nem correto nem inteligente identificar os dois; os criminosos são tão perigosos para os movimentos políticos quanto para a sociedade em geral. Além disso, enquanto a desobediência civil pode ser considerada como uma indicação de perda significativa da autoridade da lei (ainda que dificilmente possa ser vista como sua causa), a desobediência criminosa não é mais do que uma consequência inevitável da desastrosa erosão da competência e do poder policial*<sup>404</sup>.

---

<sup>402</sup> ARENDT, Hannah. “Desobediência Civil”. In ARENDT, Hannah. *Crises da República*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1999, p.68.

<sup>403</sup> Idem, p.69.

<sup>404</sup> Idem, p.68

A partir desta argumentação torna-se difícil, vislumbrar uma diferença entre revolucionários e criminosos, principalmente pelo fato de que quando ela analisa os movimentos contestatórios, dificilmente deixa de criminalizar aqueles que “merecem a alcunha de rebeldes” ao fazerem a opção pela violência. É exemplar a crítica contumaz feita por Arendt às organizações negras responsabilizando -as quer pela resistência à “integração”, quer pelo fato de utilizarem a violência:

*(...) as tentativas de integração quase sempre encontram resistência por parte das organizações negras, muitos líderes das quais pouco se incomodam com as regras de não-violência da desobediência civil, e muitas vezes também não se incomodam com problemas gerais – guerra do Vietnã, defeitos específicos nas nossas instituições – pois estão em franca rebelião contra todos eles.*<sup>405</sup>

Arendt quer salientar que, embora as práticas discriminatórias raciais ainda estejam fortemente calcadas na resolução *Dred Scott* de 1857, onde os “negros não são e não podem ser cidadãos no sentido da constituição federal”<sup>406</sup>, o movimento negro também acaba reforçando a segregação social. Com efeito, afirma que ele só foi capaz de aceitar e atrair para a defesa de sua causa os “extremistas brancos” da contestação radical. A Arendt está, desta forma, condenando as manifestações de rua que em 68 acabam por aliar os Panteras Negras, com a sua proposta de formação de guerrilhas negras, aos movimentos estudantis brancos e aos integrantes da Nova Esquerda que, apesar de todas as mudanças desde o início até o fim dos anos 60, têm como objetivo político a luta pela igualdade negra. Estas organizações unem-se para recusar a conscrição através de novas formas de “desobediência civil”, incluindo a queima das convocações para a guerra, que incidem muito mais sobre os jovens negros, como também para denunciar a morte e a condenação dos “rebeldes” durante suas passeatas, particularmente das lideranças negras, pois o governo passa a mobilizar as Forças Armadas para invadir guetos negros na tentativa de impedir novas manifestações.

A adesão ao confronto pela Nova esquerda e pelo movimento estudantil toma o lugar do longo período da estratégia e compromissos pregados pelas organizações dos direitos

---

<sup>405</sup> Idem, p.82

<sup>406</sup> Idem, p.81.



civis<sup>407</sup>. Esta inversão é condenada por Arendt e aqueles que defendem a violência revolucionária são por ela catalogados como “extremistas radicais”, como “criminosos”, ao fortalecerem a defesa da luta armada existente no movimento negro.

Embora a análise da dinâmica dos acontecimentos políticos durante os anos 60 nos EUA indique que a defesa da violência revolucionária tanto pela Nova Esquerda como pelo ME responde à própria conjuntura mais ampla, ou seja, à crença na possibilidade da vitória dos movimentos de libertação colonial paralelamente à reorganização da oposição intelectual nos países desenvolvidos, Arendt parece fazer uma leitura bastante ambígua e reducionista quando atrela a opção pelo confronto apenas à influência do movimento negro:

*Nos Estados Unidos, o movimento estudantil era seriamente radicalizado sempre que a polícia e a brutalidade policial intervinham em manifestações essencialmente não-violentas: tomadas de edifícios administrativos, sit-ins, etc. A violência séria só entrou em cena com o aparecimento do movimento Poder Negro nos recintos universitários. Estudantes negros, a maioria dos quais admitidos sem qualificação acadêmica, se consideravam e se organizavam como um grupo de interesses – os representantes da comunidade negra. Seu interesse era abaixar os padrões acadêmicos. Eram mais cautelosos que os rebeldes brancos, mas ficou claro desde o início (...) que a violência não era para eles uma questão de retórica e de teoria. Além disso, enquanto a rebelião estudantil nos países ocidentais não pode, em lugar nenhum, contar com o apoio popular fora das universidades e, via de regra, encontra franca oposição quando emprega meios violentos, existe uma ampla minoria da comunidade negra que sustenta a violência verbal ou real dos estudantes negros<sup>408</sup>.*

Não podemos desconsiderar as propostas existentes no interior do movimento negro que pregam de fato a radicalização das questões raciais, como as do líder dos Panteras Negras, Stokely Carmichael, que considera como uma parte da luta universal contra a “sociedade branca imperialista ocidental”<sup>409</sup>, mas também não devemos, a partir deste exemplo, responsabilizar o movimento negro por toda a sorte de violências praticada e defendida pelo ME e pela Nova Esquerda. Para Arendt a instituição acadêmica também sucumbe aos apelos violentos dos negros devido ao “sentimento de culpa” da comunidade

---

<sup>407</sup> Cf. ISSERMAN, Maurice e KAZIN, Michael *America Divided – The Civil War of the 1960s*. New York: Oxford, 2000, pp.165-186.

<sup>408</sup> ARENDT, Hannah. “Da Violência”, op. cit., p.106.

<sup>409</sup> Cf. ISSERMAN, Maurice e KAZIN, Michael *America Divided ...*, op. cit., pp.165-186.

branca para com eles, uma vez que “(...) se sente mais à vontade quando se confronta com interesses, com violência, do que quando é uma simples questão de ‘democracia participante’ não-violenta”<sup>410</sup>, menosprezando, assim, as reivindicações “democráticas” dos estudantes brancos.

Desta forma, a leitura de Arendt, ao desqualificar tanto os movimentos negros, quanto o terceiro-mundista, contrapõe-se à análise da esquerda, que os identifica por sua condição de “colonizados” e vislumbra, a partir de sua união, a possibilidade de libertação mundial pela via revolucionária do socialismo. Marcuse, ao contrário, está em consonância com este discurso, que é também o do ME, reconhecendo o despontar de “forças” comprometidas com o questionamento da ordem constituída. Dentre elas destacam-se o movimento hippie, com a construção de comunidades alternativas, a revolução sexual, colocando em xeque os padrões comportamentais vigentes, as drogas como formas de libertar e reinventar o indivíduo, abrindo as portas para o extraordinário, servindo de instrumentos para acompanhar as imagens que confirmam as revoltas e os desejos<sup>411</sup>. Ele vê com bastante otimismo o surgimento do movimento hippie e da rebelião ético sexual, por sua capacidade de revelar uma desagregação, em curso, no interior do sistema, que se dirige contra a moral dominante<sup>412</sup>. Já Arendt está reduzindo todos estes aspectos de contestação alternativa ao crime ou à ingenuidade, questionando o ME do ponto de vista moral, criticando ao mesmo tempo o que ele tem de destrutivo, “as drogas”, “o ataque às universidades”, “a insanidade”, como também a sua proposta que, por estar vinculada à construção do socialismo, encontra-se no terreno da violência incapaz de criar o novo.

Arendt acredita que qualquer tipo de socialismo só pode levar à uma organização autoritária, devido à experiência política da Rússia. Com efeito, ela desconsidera a recusa do “socialismo real” pelo movimento estudantil que o condena justamente por sua arbitrariedade. Ao rechaçar o chamado “socialismo de estado”, responsável pelos processos

---

<sup>410</sup> ARENDT, Hannah. “Da Violência”, op. cit., p.106.

<sup>411</sup> Sobre a cultura juvenil dos anos 60 ver ISSERMAN, Maurice e KAZIN, Michael. *America Divided ...*, op. cit., pp.147-1164 e GITLIN, Todd. *The Sixties – Years of Hope, Days of Rage*. The New York Times Book Review. New York: Bantam Books, 1993, pp.195-221

<sup>412</sup> Cf. MARCUSE, Herbert. *O Fim da Utopia*. São Paulo: Paz e Terra, 1969, pp.235.

de expropriação e de abolição das garantias políticas e legais da propriedade privada <sup>413</sup>, estabelece um contraponto em defesa do capitalismo ocidental que, através de suas instituições, exerce um papel de controle efetivo dos abusos governamentais sobre a liberdade dos indivíduos. Ela cria um elo de continuidade entre o capitalismo e o socialismo, com o intuito de mostrar que qualquer solução fora do capitalismo só pode redundar em uma sociedade totalitária, reduzindo todas as propostas socialistas, particularmente a do ME, à dimensão destrutiva já inscrita no capitalismo:

*(...) o capitalismo destruiu o patrimônio, as corporações, as guildas e toda a estrutura da sociedade feudal. Aboliu todos os grupos coletivistas que eram uma proteção para o indivíduo e para a sua propriedade e que lhe assegurava uma certa garantia, embora não assegurasse completa segurança. No lugar deles colocou as “classes”; essencialmente apenas duas: os exploradores e os explorados. Mas a classe dos trabalhadores, simplesmente porque era uma classe e uma coletividade, ainda proporcionava ao indivíduo uma certa proteção, e, mais tarde, quando aprendeu a se organizar, lutou e assegurou consideráveis direitos para si.*

*O que fez então o socialismo, ou o comunismo, tomado em sua forma pura? Destruiu esta classe também, suas instituições, sindicatos, partidos trabalhistas e seus direitos - acordo salarial, greves, seguro de desemprego, segurança social. Em lugar disto, esses regimes ofereceram a ilusão de que as fábricas eram propriedades da classe dos trabalhadores, que como classe tinha sido a pouco abolida, e a mentira atroz de que não havia mais desemprego, uma mentira baseada em nada mais que a não existência bem real do seguro de desemprego. Essencialmente, o socialismo simplesmente continuou, e levou ao extremo, o que o capitalismo começara. Por que deveria ser o remédio?<sup>414</sup>*

Se a solução do ponto de vista arendtiano não passa pelo socialismo, ela não deixa de apontar para a crise política atravessada pelos países capitalistas, particularmente pelos Estados Unidos, devido à progressiva erosão da autoridade governamental, que abre espaço para questionar a sua própria legitimidade através da “desobediência civil e crim inosa” das leis<sup>415</sup>. Neste sentido, torna-se exemplar, ao seu ver, a inoperância do sistema judiciário norte-americano, que leva ao aumento da violência. Arendt defende, assim, a necessidade

---

<sup>413</sup> Cf. ARENDT, Hannah. “Reflexões sobre política e revolução”. In ARENDT, Hannah. *Crises da República*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1999, p.183.

<sup>414</sup> Idem, p.185.

<sup>415</sup> Cf. ARENDT, Hannah. “Desobediência Civil”, op. cit., p.64.

de seu fortalecimento para controlar os abusos do executivo e acabar com a “impunidade” que, se por um lado, leva as autoridades legais a recorrerem à força, por outro, permite também que o movimento estudantil, ao seu ver, “o principal grupo de desobediência civil no momento”, cometa atos de vandalismo, e, portanto, de desobediência “criminosa”. Não podemos deixar de frisar que a crítica dirigida exclusivamente ao executivo é uma forma de legitimar a democracia, o capitalismo e as instituições que o sustentam.

Assim, a desobediência civil justifica-se apenas enquanto meio não violento de resistência à opressão, permanecendo, portanto, no terreno legal. A solução para a crise política atravessada pelos Estados Unidos encontra-se na retomada dos valores “americanos”, que remetem à Independência e à Constituição, pautados no consentimento que pressupõe o direito de divergir, “o espírito da lei norte-americana e a quinta-essência do governo norte-americano”<sup>416</sup>.

### **As críticas de Arendt aos “novos apologistas da violência” e às “doutrinas ultrapassadas do século XIX”**

Arendt, que, segundo T. Gittlin, compõe a lista dos “apoiadores ilustres” do movimento pacifista no início da década de sessenta<sup>417</sup>, condena os “extremistas” que tomam à frente dos movimentos contestatórios deixando a maioria dos adeptos da não-violência na defensiva. Ela denuncia a inversão dos movimentos, particularmente no campo dos direitos civis, que, apesar de terem sua origem na reação a qualquer forma de violência, passam para o extremo oposto, ou seja para a sua “glorificação”. Como a questão do século é o totalitarismo, capaz de fazer coincidir a sua vitória com a destruição da humanidade<sup>418</sup>, ela utiliza-se de aspectos sociológicos geracionais para justificar a intromissão de atos criminosos na política durante os protestos dos anos 60. Os estudantes, por terem sido criados à sombra da violência e não estarem seguros de ter um futuro, estão cometendo um

---

<sup>416</sup> Idem, p.79

<sup>417</sup> Cf. GITLIN, Todd. *The Sixties...*, op. cit., p.93.

<sup>418</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo...*, op. cit., p.12.

grande equívoco ao fazerem coro aos novos militantes de esquerda que não percebem que o seu mundo vivencia uma situação inteiramente nova, legada pela tentativa totalitária de conquista global e do domínio total, pautada em respostas destrutivas para todos os tipos de impasses<sup>419</sup>, agravada pelo progresso tecnológico: a “(...) proliferação aparentemente irresistível de técnicas e máquinas, longe de ameaçar certas classes com o desemprego, ameaça a existência de nações inteiras e presumivelmente de toda a humanidade”.<sup>420</sup>

As reflexões de Arendt em seu artigo “Da Violência” têm como pano de fundo os acontecimentos dos anos 60, abordando a discussão e o posicionamento da Nova Esquerda sobre o papel dos meios violentos de resistência à opressão, como a emblemática “guerra de guerrilhas” no processo de descolonização. Embora, em seu argumento, a violência se transforme num instrumento “dúbio e incerto” nas relações internacionais, por ser a superioridade técnica das grandes potências muito mais “uma deficiência que um recurso”<sup>421</sup>, ela acaba por despertar o interesse dos grupos de oposição nos EUA pela condução revolucionária dos assuntos “domésticos”. Ao seu ver, a “(...) poderosa retórica marxista da Nova Esquerda coincide com o resolutivo crescimento da convicção proclamada por Mao-Tsé Tung, sem nada a ver com Marx, de que ‘o poder brota do cano de um fuzil’.”<sup>422</sup> Arendt está aqui condenando os teóricos da prática revolucionária, Che Guevara e, particularmente, Mao, devido à sua influência nos movimentos de protesto dos EUA como o SDS, o SNCC e a Nova Esquerda, que passam a vislumbrar a possibilidade de aliança com as forças revolucionárias do Terceiro Mundo<sup>423</sup>, num contexto onde os efeitos da Revolução Cubana são vinculados aos sucessos do Sudeste Asiático e à eclosão da Revolução Cultural Proletária.

Neste enfoque, explicita-se a sua tentativa de desvincular o maoísmo do marxismo, enquanto importantes setores da esquerda interpretam “( ...) as idéias de Mao Tsé-Tung e sua proposição da ‘linha de massas’, como uma revitalização das teses originais do marxismo -

---

<sup>419</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>420</sup> ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*, op. cit., pp.21-22.

<sup>421</sup> Cf. ARENDT, Hannah. “Da Violência”, op. cit., p.99.

<sup>422</sup> *Idem*, p.100.

<sup>423</sup> ISSERMAN, Maurice e KAZIN, Michael. *America Divided ...*, op. cit., p.177.

mo. Segundo importantes teóricos europeus, o maoísmo recolocava a luta de classes em seu lugar de motor da história e revigorava a ênfase marxista original na prioridade da prática sobre a teoria; a Revolução Cultural teria posto em prática estes princípios, marcando ‘uma etapa histórica decisiva no desenvolvimento do papel das massas em relação ao partido’, ao mesmo tempo em que questionava a experiência da construção do socialismo da URSS”<sup>424</sup>.

Uma questão que surge aqui é que Arendt, ao recusar o maoísmo, está, também, querendo desqualificar a ênfase dada à ação das massas no processo transformador, argumentando que a entrada deste ator na política, por estar submetido ao “império absoluto da necessidade”, só pode levar ao aumento da violência. Como vimos, este é um dos maiores divisores de águas em relação à leitura da Revolução Francesa feita por Arendt e por Marx que, contrariamente, acredita que a emancipação da humanidade só é possível a partir da revolução que nasce da necessidade.

Contudo não estamos lidando apenas com o contraponto entre duas interpretações sobre os mesmos fatos históricos, mas, também, com importantes aspectos da leitura peculiar de Marx feita por Arendt. O primeiro, como já ressaltamos, reside não apenas no fato dela desvincular totalmente o maoísmo do marxismo, mas principalmente na justificativa dada, segundo a qual, embora Marx esteja ciente do papel da violência na história, reserva-lhe apenas um lugar secundário, priorizando as contradições inerentes à “velha sociedade”<sup>425</sup>, estas sim capazes de conduzi-la ao seu próprio fim. Como sustentar uma hierarquização ou a separação entre os antagonismos da sociedade capitalista e a necessidade do confronto para a sua superação no pensamento de Marx? Ao contrário, como vimos, para ele, a violência encontra-se inscrita nesta organização social, não havendo possibilidade de desfecho do conflito sem o “choque corpo a corpo” .

Um outro aspecto diz respeito à questão de que, como o maoísmo concebe a luta de classes como o motor da história, torna-se difícil sustentar um total desacordo entre esta concepção e a proposição de Marx de que “a violência é a parteira da história”. Arendt, ao afirmar que o surgimento de uma nova sociedade, na concepção marxista, é precedido, mas

---

<sup>424</sup> MARTINS FILHO, João Roberto. *Movimento Estudantil e Ditadura Militar – 1964/1968*. Campinas: Papirus, 1987, pp.188-9.

<sup>425</sup> Cf. ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.100.

não causado, por irrupções violentas, parece ter o intuito de diminuir o papel atribuído por Marx a elas. Contudo, contraditoriamente, admite em outros textos, como por exemplo, “A Tradição e a Época Moderna”, publicado pela primeira vez em 1954, a ênfase dada por ele ao papel da violência na história:

*Ser a violência a parteira da história significa que as forças ocultas do desenvolvimento da produtividade humana, na medida em que dependem da ação humana livre e consciente, somente vêm à luz através de guerras e revoluções”<sup>426</sup>.*

Talvez seja este o dado fundamental para que possamos entender que, nos textos escritos no calor da hora dos movimentos de protesto do final dos anos 60 nos Estados Unidos, Arendt faça uma leitura mais “reformista” dos textos de Marx, visando desqualificar qualquer possibilidade de que se conceba esta conjuntura como revolucionária. Assim, no contexto do século XX, que comprova irrefutavelmente o potencial destrutivo da violência <sup>427</sup> e, portanto, a sua total incompatibilidade com qualquer objetivo político, Arendt procura mostrar a inconsistência da retórica da Nova Esquerda <sup>428</sup>, não apenas pelo anacronismo dos conceitos e categorias do século XIX, que não servem mais para avaliar a realidade política atual, mas, também, por ter se afastado daqueles mesmos pressupostos marxistas, ao atribuir um papel central à utilização da violência. A reflexão de Sartre seria exemplar desta apropriação “incorreta” das categorias já “superadas” do marxismo, feita pelo movimento estudantil e pelos intelectuais que defendem a violência revolucionária nos anos 60:

*Sartre<sup>429</sup> ignora seu desacordo básico com Marx na questão da violência, especialmente quando afirma que “ violência irreprimível... é o homem recriando a si mesmo”, que é através de “fúria demente” que os “condenados da Terra” podem “tornar-se homens”. Estas idéias todas são muito singulares, pois a idéia do homem criando-se a si mesmo está rigorosamente na tradição do pensamento de Hegel e Marx; é a própria*

---

<sup>426</sup> ARENDT, Hannah. “A Tradição e a Época Moderna”. op. cit., p.49.

<sup>427</sup> Notamos que também em *Da Revolução* é destacado por Arendt o “horripilante poder destrutivo da guerra, nas condições da tecnologia moderna”. Cf. ARENDT, Hannah. *Da Revolução*. Op. cit., pp.9-10.

<sup>428</sup> Cf. ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.100.

<sup>429</sup> Em seu texto “Da Violência”, Arendt parece eleger Sartre como um dos seus principais interlocutores, enquanto Marcuse parece ser seu opositor oculto, uma vez que as críticas que ela faz a Sartre, ao nosso ver, parecem ser extensivas a Marcuse.

*base de todo humanismo esquerdista. Mas segundo Hegel, o homem “produz” a si mesmo através do pensamento, enquanto que para Marx, que virou o “idealismo” de Hegel de cabeça para baixo, é o trabalho, a forma humana de metabolismo com a natureza, que cumpre esta função. (...) não se pode negar que há um abismo separando as atividades essencialmente pacíficas de trabalhar e pensar de toda e qualquer ação violenta.*<sup>430</sup>

Está em pauta, não apenas a recusa do marxismo clássico por Arendt, como também a acusação de que a Nova Esquerda, e particularmente Sartre, e as organizações estudantis se afastam radicalmente da tradição marxista e de seu humanismo, que dizem retomar e que, segundo ela, encontra-se na valorização absoluta do trabalho na criação e transformação do homem e da sociedade. Afirma, inclusive, que enquanto Hegel considera a atividade do pensamento fundamental para a autocriação do homem, Marx prioriza o trabalho. O próprio Marx, como vimos, mostra o grande mérito da *Fenomenologia do Espírito* no fato de Hegel entender a autocriação do homem como resultado de seu próprio trabalho<sup>431</sup>, sem deixar de apontar a sua limitação por não revelar o caráter negativo, reificado do trabalho, devido à alienação proveniente da sociedade capitalista. Através da “Crítica ao Programa de Gotha”, podemos notar explicitamente como é descabida a interpretação de Arendt sobre o privilégio do trabalho nos pressupostos de Marx:

*O trabalho não é a fonte de toda riqueza. A natureza é a fonte dos valores de uso ( que são os que verdadeiramente integram a riqueza material!), nem mais nem menos que o trabalho, que não é mais que a manifestação de uma força natural, a força de trabalho do homem.(...) Na medida em que o homem se situa de antemão como proprietário diante da natureza, primeira fonte de todos os meios e objetos de trabalho, e a trata como possessão sua, seu trabalho converte-se em fonte de valores de uso, e, portanto, em fonte de riqueza. Os burgueses têm razões muito fundadas para atribuir ao trabalho uma **força criadora sobrenatural**; pois precisamente do fato de que o trabalho está condicionado pela natureza deduz-se que o homem que não dispõe de outra propriedade senão sua força de trabalho, tem que ser, necessariamente, em qualquer estado social e de civilização, escravo de outros homens, daqueles que se tornaram donos das condições materiais de*

---

<sup>430</sup> ARENDT, “Da Violência”, op. cit., pp.101-2.

<sup>431</sup> Cf. Marx, Karl. “A Crítica da Dialética e da Filosofia de Hegel” in *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975, p.245.



*trabalho. E não poderá trabalhar, nem, por conseguinte, viver, a não ser com a sua permissão*<sup>432</sup>.

Podemos perceber que a discussão em torno do trabalho em Marx só é pertinente se este for entendido como atividade social, ou seja, como configurações historicamente constituídas e que por isso é possível modificar a sociedade, ou seja, há a possibilidade concreta dos operários de transcender a ordem vigente, pois na “(...) atual sociedade capitalista, já se produzem, afinal, as condições materiais, etc., que permitem e obrigam os operários a destruir essa maldição social”<sup>433</sup>. Assim não há como sustentar que a atividade do trabalho é, deste ponto de vista, essencialmente pacífica como quer Arendt. Ao contrário do que afirma, as atividades do pensamento e do trabalho são centrais tanto em Hegel como em Marx enquanto potencialidades humanas para a concretização da sua capacidade de transcender a ordem vigente.

Mais uma vez notamos a sua tentativa de minimizar a importância do estatuto da contradição e do conflito nas teses de Marx com o intuito de desconsiderar a filiação marxista de Sartre que, ao buscar entender o “papel da violência na história” no prefácio de *Os Condenados da Terra* de Fanon, escreve sobre a “revolução colonial” na Argélia, reconstruindo os momentos percorridos pela violência, desde a colonização, interpretando-os como uma ascensão dialética rumo à ruptura transformadora, apresentando a “ira” que a percorre como imanente ao processo rumo à “fraternidade socialista” e necessária para destruir as marcas da opressão do colonizador que, dialeticamente, engendra aquela que a exterminará. Em suas palavras:

*Sabíamos, creio eu, e esquecemos esta verdade: nenhuma suavidade apagará as marcas da violência; só a violência é que pode destruí-las.*<sup>434</sup>

Sartre vai além, afirmando que é chegada a hora dos intelectuais europeus tomarem o partido dos colonizados para que juntos possam construir a história do homem, a da sua

---

<sup>432</sup> Marx, Karl. “Crítica do Programa de Gotha”. in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p.209.

<sup>433</sup> Idem, p.211.

<sup>434</sup> SARTRE, Jean Paul. “Prefácio” IN FANON, Franz. *Os condenados da Terra*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979, p.13.

liberdade<sup>435</sup>. Fanon, por sua vez, se envolve como médico psiquiatra e militante político na luta pela independência do norte da África, trabalhando na imprensa da Frente de Libertação Nacional – FNL – sem poupar críticas ao que ele chamou de “genocídio” de um milhão de argelinos, causando um grande desconforto nos intelectuais da esquerda francesa por denunciá-los como cúmplices. Arendt condenando totalmente a incitação à violência destes autores, rechaça os movimentos de libertação colonial por colocarem em risco até mesmo o governo constitucional da França, tendo este “boas razões” para as suas repressões na Argélia<sup>436</sup>. O enfraquecimento do poder imperialista francês se manifesta na alternativa entre a descolonização e o massacre. Mais uma vez ela justifica a violência da ordem instituída e condena os movimentos que estão sendo identificados por Sartre e Fanon com as “raras” rebeliões de escravos, de deserdados e de oprimidos que eclodem pela sua “fúria demente”, tendo como único resultado a destruição:

*Identificar o movimento de libertação nacional com tais erupções é predizer a destruição deles – sem considerar que a provável vitória não resultaria em mudança do mundo (ou do sistema) mas somente de pessoas.*<sup>437</sup>

Para Arendt a mudança de pessoas está vinculada à troca daqueles que estão investidos de “autoridade”, ou seja, acredita que tais “erupções”, por estarem ocorrendo em “áreas atrasadas”, levam a enormes vácuos de poder, bastante suscetíveis de serem ocupados por governos despóticos<sup>438</sup>. Neste sentido, a fé na rebelião, ancorada em “vadios desclassificados”, no “lumpeproletariado” e em “gangsters” que atuam como vanguarda “iluminando a massa”, apesar de significar uma “vasta coragem” demonstrada pela Nova Esquerda ao declarar guerra em nome de uma comunidade - que de forma alguma a apóia -, convive com uma curiosa “timidez teórica”, permanecendo no “(...) estágio declamatório para ser invocado inarticuladamente contra a democracia representativa Ocidental (...) e contra as burocracias unipartidárias do Leste, que excluem [a] participação por princípio”<sup>439</sup>. Os “modernos rebeldes” tornam-se, assim, incapazes de encontrar aliados

---

<sup>435</sup> Idem, p.13.

<sup>436</sup> Cf. ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.130.

<sup>437</sup> Idem, p.108.

<sup>438</sup> Cf. ARENDT, Hannah. *Origens do Totalitarismo ...*, op. cit., p.148.

<sup>439</sup> Cf. ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.109.

além das fronteiras da universidade e, ao contrário, deparam -se com a “hostilidade” mesma dos trabalhadores apesar de persistirem na sua “busca desesperada” em identificar -se com a classe operária. Estas constatações vêm, no olhar de Arendt, corroborar os seus questionamentos a respeito das “incongruências” que marcam a profunda lealdade dos novos militantes a uma doutrina do século XIX, quer pelo fato de seus argumentos serem inconsistentes com a tradição que pretendem retomar, quer pelo fato do único aspecto positivo de suas ações políticas estar calcado na luta pela “democracia participativa”, ausente dos pressupostos de Marx e Lênin:

*O único **slogan** político positivo que o novo movimento propôs, o clamor por uma “democracia participante”, que ecoou em todo o mundo e constituiu o mais significativo denominador comum das rebeliões de Leste a Oeste, vem do melhor da tradição revolucionária - o sistema de conselho, o resultado sempre derrotado, mas o único autêntico de todas as revoluções desde o século dezoito. Mas não se encontra nenhuma referência a este objetivo nos ensinamentos de Marx e Lênin<sup>440</sup>, nem em palavras nem em substância, pretendendo ambos, ao contrário, uma sociedade na qual a necessidade da ação e da participação do povo nos assuntos públicos tivesse “desaparecido” junto com o Estado.<sup>441</sup>*

Marx, em sua análise de “As lutas de classes na França de 1848 a 1850”, ao contrário do que afirma Arendt, realça a importância das conquistas democráticas de massa, como a organização dos trabalhadores em “partido independente”, a conquista de direitos legais e o sufrágio universal<sup>442</sup>. Enaltece, também, a experiência da Comuna de Paris, como já vimos, por constituir uma forma de organização política de operários, uma autêntica “República social”, uma corporação de trabalho, ao mesmo tempo, executiva e legislativa, composta por conselheiros municipais eleitos pelo sufrágio. Interpreta a tentativa de abolição da propriedade privada, substituída pela produção cooperativa a fim de “extirpar os fundamentos econômicos sobre os quais se apóia a existência das classes”<sup>443</sup>, como uma

---

<sup>440</sup> A leitura de Arendt sobre as idéias e os posicionamentos políticos de Marx e Lênin em relação à Comuna de Paris e aos soviets, respectivamente, é bastante desenvolvida em ARENDT, H. *Da Violência*, op. cit., pp.51-53.

<sup>441</sup> Idem, pp.108-9.

<sup>442</sup> Cf. MARX, Karl. “As Lutas de classes na França de 1848 a 1850”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, pp.111-196.

<sup>443</sup> Cf. MARX, Karl. “A guerra civil na França”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d, p.84.

contrapartida ao “Estado burguês”. De seu ponto de vista esta experiência de participação política popular comprova a possibilidade da realização do comunismo.

No debate teórico posterior dos socialistas, a questão da participação política popular permanece nevrálgica, sendo um desafio constante nos textos de Lênin, Rosa Luxemburg, Trotsky<sup>444</sup> e outros, apesar de suas divergências políticas e das diferentes soluções apresentadas - conselhos, soviets, assembleias. Sobretudo Luxemburg critica a severa política de restrição adotada pelo poder revolucionário na Rússia, em defesa da participação irrestrita das massas numa “democracia sem limites”, dialogando implicitamente com Lênin, que no seu livro *O Estado e a Revolução*, recupera a leitura de Marx sobretudo da experiência da Comuna de Paris, com o intuito de mostrar que o “definhamento do Estado” na transição do capitalismo ao comunismo só pode ocorrer com a crescente participação do povo em sua administração:

*A partir do momento em que os próprios membros da sociedade, ou, pelo menos, a sua imensa maioria, tenham aprendido a gerir o Estado, tenham tomado a direção das coisas e organizado o seu controle, tanto sobre a ínfima minoria de capitalistas como sobre os pequenos senhores desejosos de conservar os seus ares de capitalistas e sobre os trabalhadores profundamente corrompidos pelo capitalismo, desde esse momento tenderá a desaparecer a necessidade de qualquer administração. Quanto mais perfeita for a democracia, tanto mais próximo estará o dia em que se tornará supérflua. Quanto mais democrático for o Estado, constituído por operários armados e deixando, por isso mesmo, de ser “o Estado no sentido próprio da palavra”, tanto mais rápida será também a extinção de qualquer Estado<sup>445</sup>.*

Marcuse também se coloca na esteira desta tradição ao recuperar a experiência do sistema de conselhos defendido por Lênin como sendo o fundamento para a democracia direta, desde que devidamente contextualizada, já que considera o modelo tradicional de revolução de Marx e de Lênin totalmente obsoleto, devido tanto à concentração de todo o

---

<sup>444</sup> Ver dentre outros textos de Rosa Luxemburg, LUXEMBURG, Rosa. *O Estado Burguês e a Revolução*. Lisboa: Edições Antídoto, 1979. De Trotsky, ver TROTSKY, L. *A revolução Permanente*. Lisboa: Antídoto, s/d e TROTSKY, L. *Moral e Revolução – A Nossa Moral e a Deles*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, 2ª edição.

<sup>445</sup> LENIN, V. I. *O Estado e a Revolução*. São Paulo: Hucitec, 1987, p.126. (Coleção Pensamento Socialista)

poderio militar nas mãos da classe dominante, quanto à quase inexistência de uma oposição radical de massa nos países industriais desenvolvidos:

*A concentração do poder nas mãos da classe dominante é tão grande que [o] movimento de massas no sentido tradicional pode ser muito depressa sufocado na origem. Segue-se daí que também os antigos partidos de massa centralizados, burocrático-autoritários, já estão historicamente ultrapassados e que novas formas de organização precisam ser encontradas. Uma organização eficiente é hoje uma das maiores tarefas da esquerda, tanto da velha quanto da nova. Só com espontaneidade não funciona, nunca funcionou. A nova organização precisa efetivamente coordenar e organizar a espontaneidade, sem se isolar dela. Isso significa: uma organização ou formas de organizações em grande medida descentralizadas, com raízes profundas em unidades locais e regionais, acolhendo uma tradição bem conhecida do movimento operário, a saber, a organização da democracia direta, tal como foi elaborada na teoria e na prática dos conselhos<sup>446</sup>.*

Torna-se difícil de ser sustentada a argumentação de Arendt de que a Comuna de Paris contraria todas as “teorias” e “previsões” de Marx<sup>447</sup> e de que a “exigência por democracia participativa” está ausente quer de seus pressupostos quer dos de Lênin, frente à leitura da história das revoluções por eles vividas e interpretadas. Sua leitura desconsidera os textos que tratam exaustivamente da questão das conquistas democráticas como etapas fundamentais do processo de emancipação da classe trabalhadora, com o objetivo de comprovar suas teses de que a ação política e a utilização da violência são mesmo opostas.

Com o intuito de recuperar a “democracia participativa”, ela se inscreve em uma outra tradição teórica - que critica radicalmente o uso de meios violentos e a sua recente “glorificação” pela Nova Esquerda. Ao reelaborar a relação entre violência e poder, contrapondo-se às doutrinas que acreditam que “o poder nasce do cano de uma arma”, tece críticas ao uso e à retórica da violência no espaço da universidade, que deve ser isento de questões políticas. Contrapõe-se, assim, radicalmente à postura de intelectuais que, como

---

<sup>446</sup> MARCUSE, Herbert. “Entrevista – Pela Frente única das Esquerdas” in LOUREIRO, Isabel. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.117.

<sup>447</sup> Cf. ARENDT, *Da Revolução*, op. cit., p.51.

Sartre e Marcuse<sup>448</sup>, buscam nos anos 60 unir “teoria” e “prática”. Como vimos acima, para ela a doutrina em que dizem respaldar seus argumentos teóricos está ultrapassada e é incongruente com o seu recente discurso, marcado por todos os tipos de ideologias e de “remanescências marxistas”, e, por outro lado, a sua proposta de atuação política, enquanto intelectuais, descabida. Neste sentido rechaça a posição política de Sartre que, num contexto de “práticas guerrilheiras” e de “lutas pela descolonização”, interpreta o movimento estudantil a partir da perspectiva revolucionária, na qual a utilização da violência ocorre no sentido da construção da “liberdade”.

Arendt, ao desistoricizar tanto o pensamento de Marx, como o de Sartre, Fanon e Marcuse, visa também demarcar uma ruptura entre eles. Ao contrário, podemos notar que estes três últimos autores estão em continuidade com os pressupostos marxistas e com a sua atualização à luz das peculiaridades da conjuntura do final dos anos 60, considerando a entrada em cena dos novos atores que parecem abrir espaço para a transformação da sociedade. Arendt, inversamente, permanece lendo a sua atualidade com a mesma argumentação utilizada para refutar a Revolução Francesa, pois ao separar o político do acadêmico e do econômico parece reservar o exercício da política àqueles que estão fora do reino da necessidade e também da produção científica do conhecimento. Nem os intelectuais, nem os deserdados podem exercer um papel ativo na transformação social.

### **A Leitura de Arendt sobre o Movimento Estudantil a partir da oposição entre poder e violência**

*A violência pode sempre destruir o poder; do cano de um fuzil nasce a ordem mais eficiente, resultando na mais perfeita e instantânea obediência. O que nunca pode nascer daí é o poder.*<sup>449</sup>

As reflexões de Arendt que têm como pano de fundo principalmente as “rebeliões estudantis nos anos 60 estão pautadas na distinção entre o conceito de “violência” e o de “poder”, criticando a tradição do pensamento político que concebe a força e a violência

---

<sup>448</sup> Marcuse aborda o papel do intelectual nesta conjuntura política com posição totalmente inversa à de Arendt. Cf. MARCUSE, Herbert ““Prefácio Político, 1966”, in MARCUSE, Herbert, *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Guanabara: Koogan, 8ª edição, p.23.

<sup>449</sup> Cf. ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.130.

como monopólio do governo<sup>450</sup>. Embora não seja nosso objetivo aprofundarmos nas questões da teoria política, não podemos deixar de apontar que diferentes tradições de pensamento, resguardadas as suas peculiaridades, não deixam de admitir que o consenso e a coerção são constitutivos do poder do Estado. A tentativa de Arendt de contrapor o poder e a força, desconsiderando esta última como inerente à política, sem apresentar nenhuma reflexão mais consistente sobre a forma com que o consenso é constituído, parece justificar a utilização da violência pelos representantes da ordem estabelecida em momentos excepcionais, como se ela não estivesse sempre presente na condução dos governos. Mesmo Habermas, ao situar Arendt dentro da melhor tradição moderna, isto é, a da valorização do diálogo como a descoberta da pluralidade de perspectivas em detrimento da violência, vê aí um dilema entre o momento inicial do encontro dos agentes e da fundação de uma esfera pública, se não for levado em conta que novas relações de forças provavelmente serão introduzidas neste espaço<sup>451</sup>. De fato, ao defender a dimensão da política como a esfera da excelência, ela critica aqueles que a “reduzem” à dimensão da violência:

*Quando discutimos o fenômeno do poder, logo percebemos que existe um consenso entre os teóricos políticos de esquerda e direita, no sentido de que a violência nada mais é que uma flagrante manifestação do poder. “Toda política é uma luta pelo poder; a forma básica de poder é a violência”, disse C. Wright Mills, repetindo de certo modo a definição de Estado de Max Weber: “domínio do homem por meio da violência legítima, isto é, supostamente legítima”. Tal consenso é muito estranho; igualar poder político com “organização da violência” só faz sentido quando se aceita a estimativa de Marx de Estado como um instrumento de opressão nas mãos da classe dominante.*<sup>452</sup>

Em seguida questiona as causas desta unanimidade, pois se “(...) a essência do poder está na eficiência da ordem, então não há maior poder do que aquele que nasce do cano de

---

<sup>450</sup> H. Saint-Pierre, para contrapor-se à Arendt, está buscando seus fundamentos na teoria da luta de classes, que concebe a violência como inerente à ordem capitalista, tendo no Estado o guardião de seus interesses de classe. Ver SAINT-PIERRE Héctor Luis. “Força e Violência: as duas faces da mesma moeda” in SAINT-PIERRE Héctor Luis. *A Política Armada – Fundamentos da Guerra Revolucionária*. São Paulo:UNESP, 1999, pp.81-94.

<sup>451</sup> HABERMAS, Jürgen. “O conceito de poder em Hannah Arendt. In *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.

<sup>452</sup> ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.116.

um fuzil e seria difícil dizer ‘de que modo a ordem dada por um policial é diferente da dada por um pistoleiro’. (...) Deveriam todos, da esquerda à direita, de Bertrand de Jouvenel a Mao Tsé-Tung, concordar num ponto tão básico da filosofia política quanto à natureza do poder?’<sup>453</sup>

Para Arendt o poder é a essência de todo governo e requer apenas legitimidade, enquanto a violência, sendo “por natureza” instrumental, depende da orientação e da justificação do fim para o qual é utilizada. Ao seu ver é a desintegração do poder, causada pela instabilidade e a vulnerabilidade interiores dos governos e sistemas legais vigentes, assim como pela decorrente queda do consentimento e da opinião favorável de muitos, que enseja a violência, pois quando os comandos não mais acatados, os meios violentos tornam-se inúteis. É esta situação que torna possível, mas não necessária, uma revolução:

*Se a história ensina alguma coisa sobre as causas da revolução (...) será que a desintegração dos sistemas políticos precede às revoluções, que o sintoma claro de desintegração é uma progressiva erosão da autoridade governamental, e que esta erosão é causada pela incapacidade do governo em funcionar adequadamente, de onde brotam dúvidas dos cidadãos sobre sua legitimidade. É isto que os marxistas costumam chamar de “situação revolucionária” – a qual naturalmente quase nunca se transforma em revolução<sup>454</sup>.*

Assim, do ponto de vista arendtiano, as circunstâncias de “permissividade social e legal” e, “portanto de declínio do poder” acabam se transformando em um convite aberto à prática da violência. Ao propor a oposição entre poder e violência, afirmando que a “(...) forma extrema de poder é Todos Contra Um; a forma extrema de violência é Um contra Todos”<sup>455</sup>, está vinculando o movimento pelos direitos civis, totalmente não-violento e isento de interesses e ideologias à “forma extrema de poder”, em contraponto com a prática da minoria do movimento estudantil, composta pelas lideranças negras e pelos “extremistas” brancos, representantes da “forma extrema de violência”. Neste sentido ela apenas considera como legítimas as formas legais das manifestações estudantis:

---

<sup>453</sup> Idem, pp.117-18

<sup>454</sup> ARENDT, Hannah. “Desobediência Civil”, op. cit., p.64.

<sup>455</sup> ARENDT, Hannah. “Da Violência”, op. cit., p.121.



*A causa imediata foi o movimento pelos direitos civis no Sul, e os primeiros a se unirem a eles foram estudantes de Harvard, que depois atraíram estudantes de outras famosas universidades da costa leste. Eles foram para o Sul brilhantemente organizados, e tiveram um extraordinário sucesso por um certo tempo, isto é, enquanto era simplesmente uma questão de mudar o clima de opinião – o que claramente conseguiram em pouco tempo – e abolir certas leis e disposições dos estados sulistas; em suma, enquanto era uma questão exclusivamente de leis e política. Então eles se chocaram com as imensas carências sociais dos guetos das cidades do Norte – e lá tiveram seu desastre, não conseguiram realizar coisa alguma<sup>456</sup>.*

Arendt recusa as ações do movimento estudantil quando elas passam a envolver as “questões sociais”, aprovando apenas aquelas estritamente ligadas às “questões políticas”. Neste sentido ela também interpreta positivamente as primeiras manifestações vinculadas às universidades, tendo início com a reivindicação da Liberdade de Expressão e prosseguindo com o movimento Antibélico<sup>457</sup>.

Embora Arendt identifique no movimento estudantil ações de “democracia participativa”, estando aí presentes a “coragem” e a positiva “disposição para a surpreendente confiança na possibilidade de mudança”, ela alerta para o fato de que os “extremistas”, os “estudantes radicais”<sup>458</sup> encontram-se misturados indistintamente com os “desajustados”, “hippies”, “viciados em drogas” e “psicopatas”, defendendo ações violentas e, portanto, não políticas. Enquanto os “autênticos rebeldes” cometem algumas irregularidades como *sit-tins* e ocupações de prédios universitários - entendidos como ação política -, os elementos “criminosos”, provocam incêndios e incitam à revolta armada,

---

<sup>456</sup> ARENDT, Hannah. “Reflexões sobre política e revolução”. In ARENDT, Hannah. *Crises da República*. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1999, p.174.

<sup>457</sup> Cf. *ibidem*.

<sup>458</sup> Adorno em uma de suas últimas correspondências com Marcuse, acusa o ME em Frankfurt de apresentar tendências fascistas, aproximando dos argumentos de Arendt: *Como sintoma dessas tendências, indico a técnica de, convocando para discutir, tornar qualquer discussão impossível; a bárbara desumanidade de um comportamento regressivo que ainda por cima confunde repressão com revolução; o cego primado da ação; o formalismo, que se torna indiferente ao conteúdo e á forma daquilo contra o que se revoltam, a saber, a nossa teoria. Aqui em Frankfurt, e certamente também em Berlim, a palavra catedrático é utilizada de cima para, sem distinções, depreciar homens ou, como eles tão lindamente dizem, “acabar com alguém” (...), de forma muito semelhante ao que faziam os nazistas no seu tempo com a palavra judeu.* ADORNO, Theodor e MARCUSE, Herbert. – “As Últimas Cartas” in LOUREIRO, Isabel (org.). *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.96.

sendo estes últimos, ao seu ver, tratados pelos docentes com mais indulgência do que os demais<sup>459</sup>.

Condenando a aproximação do movimento estudantil com qualquer experiência ou retórica revolucionárias, Arendt mostra que, embora o seu protesto seja global, guarda especificidades em cada país, particularmente no que diz respeito à questão da prática da violência, que ocorre apenas onde o “conflito de gerações” coincide com interesses de grupos “tangíveis”. Neste sentido ela argumenta que a radicalização do ME, nos Estados Unidos, acontece inicialmente devido à “brutalidade” da intervenção policial, inerente ao declínio de seu poder, em suas manifestações essencialmente não-violentas. Contudo, a “violência séria” entra em cena com o aparecimento do movimento do Poder Negro, e seu comprometimento ideológico com a “não existente Unidade do Terceiro Mundo”, que tem o interesse explícito em uma “dicotomia branco-negro”. A sua crítica ao “racismo negro” é tão contumaz que ela chega a afirmar que ele é “(...) provavelmente antes uma reação à agitação caótica dos últimos anos do que a sua causa”<sup>460</sup>, pois uma vez que “(...) a violência sempre precisa ser justificada, uma escalada da violência nas ruas pode gerar uma ideologia verdadeiramente racista para justificá-la<sup>461</sup>”.

Ao analisar o Poder Negro nos EUA, Arendt trata os seus elementos, por praticarem a violência, como criminosos, e observa que, como eles representam apenas interesses específicos que não atendem à maioria, devem ficar fora do campo da política. Se as minorias forem subjugadas, a “democracia participativa” – defendida teoricamente por Arendt – fica, ao nosso ver, comprometida. Ao justificar a violência do Estado para reprimir as minorias, mostra que quando se trata especificamente do poder do governo torna-se difícil desvinculá-lo da violência, uma vez que “(...) em assuntos internos, a violência funciona como o último recurso do poder contra criminosos ou rebeldes – isto é, contra indivíduos sozinhos que, de certo modo, se recusam a ser esmagados pelo consenso da maioria”<sup>462</sup>. Aqui, mais uma vez ela diferencia as “minorias rebeldes” das “minorias

---

<sup>459</sup> Cf. ARENDT, “Da Violência op. cit., p.159.

<sup>460</sup> Idem, p. 148.

<sup>461</sup> Idem, p. 148.

<sup>462</sup> idem, p. 128.

organizadas” não somente em números mas também em *qualidade de opinião*<sup>463</sup>, com o intuito de rechaçar as reivindicações e táticas das primeiras frente ao poder estabelecido:

*E já que as táticas da violência e da desordem só fazem sentido para objetivos a curto prazo, é muito mais provável que, como aconteceu há pouco nos Estados Unidos, o poder estabelecido ceda a exigências absurdas e obviamente prejudiciais – tais como admitir estudantes sem as necessárias qualificações<sup>464</sup>, ou instruí-los em assuntos sem interesse – caso estas “reformas” possam ser feitas com relativa facilidade, do que seja a violência eficiente em relação ao objetivo a longo prazo da reforma estrutural. Além disso, mesmo que a violência influa conscientemente dentro de uma estrutura não extremista de objetivos a curto prazo, sempre permanecerá o perigo de serem os fins sobrepujados pelos meios. Se os objetivos não são alcançados rapidamente, o resultado não será somente derrota, mas introdução da prática da violência em todo o corpo político. A ação é irreversível, e a volta ao status quo em caso de derrota, é sempre improvável<sup>465</sup>.*

A despeito de Arendt apontar para a especificidade do poder governamental, teoricamente ela sinonimiza a violência do governo e a dos governados, sendo ambas, portanto, opostas ao poder. No entanto, enfatiza sobremaneira o caráter destrutivo da violência quando avalia os movimentos de oposição, “criminalizando” os militantes antes “extremistas” para pedir e justificar a sua punição, enquanto, ao referir-se ao poder do governo, parece não apresentar nenhuma dificuldade em admitir a necessidade do uso da violência enquanto “legítima defesa”. Se o poder do governo estiver sendo perdido, ele apelará à violência, fato que Arendt apresenta como natural pois, na prática, dificilmente poder e violência podem ser radicalmente separados uma vez que, do ponto de vista político, “a perda de poder traz a tentação de substituí-lo pela violência.”<sup>466</sup>

Quando a prática da violência passa a fazer parte da agenda estudantil e, principalmente quando, nos Estados Unidos, os distúrbios coincidem com uma crise estreitamente ligada à descrença na ciência e no progresso, há, segundo Arendt, a possibilidade concreta de destruição tanto das universidades, como do próprio movimento

---

<sup>463</sup> ARENDT, Hannah. “Desobediência Civil”, op. cit., pp.69-70.

<sup>464</sup> Arendt refere-se aqui às medidas governamentais tomadas com relação à inclusão de negros na universidade que ao seu ver eram admitidos “sem qualificação acadêmica”. Cf. idem, p.106.

<sup>465</sup> ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.150.

<sup>466</sup> Idem, p.131.

estudantil. Ela defende a “imparcialidade intelectual” e, portanto, a independência tanto em relação às pressões sociais quanto ao poder político. Se a universidade é a “esfera da verdade”, diversamente, é a política o campo do poder. Os “estudantes revoltosos” que visam a politização da universidade, uma vez que utilizam o seu espaço para uma função que não é a sua, estão contribuindo apenas para a sua destruição<sup>467</sup>. A “esterilidade teórica”<sup>468</sup> e a “certeza da derrota” presentes no ME e a sua radicalização violenta frente à perda do poder e da autoridade das grandes potências justificam, segundo Arendt, a impossibilidade da revolução:

*De um lado, pode terminar em contra-revolução e como estabelecimento de ditaduras, e de outro, pode terminar em um total anticlímax: não precisa levar necessariamente a nada*<sup>469</sup>.

Hirschman, em seu livro *Retóricas de La Intransigencia*, mostra que, nos mais diversos sistemas de governo, ao longo de duzentos anos, são suscitados debates onde ideólogos “conservadores” e “renovadores” se enfrentam, sendo que os primeiros defendem a manutenção do *status quo*, enquanto os opositores apresentam “políticas originais”. As teses por ele desenvolvidas para analisar a estrutura do discurso conservador lançam luz sobre os pressupostos de Arendt ao tentar desqualificar o movimento estudantil. A “tese da inutilidade”<sup>470</sup>, que ao pretender deixar intactas as estruturas “profundas” da sociedade, afirma que todas as tentativas de transformações sociais são nulas por sua fragilidade teórica e por serem medidas precipitadas, de “fachada” e “ilusórias”<sup>471</sup>. Arendt, utilizando-se da mesma argumentação, afirma que a “pretensão revolucionária” do ME convive com a total ausência da possibilidade de sua concretização. Assim como também a sua insistência de que os protestos dos anos 60, além de não mudar a ordem vigente, estão mais próximos

---

<sup>467</sup> Marcuse, sob um ponto de vista totalmente contrário ao de Arendt, ou melhor, defendendo a “contrapolitização” da universidade, não deixa, em suas análises sobre o movimento estudantil na Alemanha, de combater a “(...) palavra de ordem de destruição da universidade como ação suicida”. ADORNO, Theodor e MARCUSE, Herbert. – “As Últimas Cartas” op. cit., p.99.

<sup>468</sup> A acusação de esterilidade teórica do ME por Arendt está presente também em Adorno devido ao “praticismo monótono e brutal” das ações dos estudantes. Cf. idem, p.96.

<sup>469</sup> ARENDT, Hannah. “Reflexões sobre política e revolução”. Op. cit., p.177.

<sup>470</sup> Cf. HIRSCHMAN, Albert O. *Retóricas de la Intransigencia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991, p.15.

<sup>471</sup> Cf. idem, p.55.

de desencadear uma onda ainda maior de violências, levando ao totalitarismo, pode ser analisada a partir da “tese da perversidade”<sup>472</sup> que parte do pressuposto de que toda ação deliberada para romper com a ordem política, social e econômica é abortiva pois, na tentativa de impor à sociedade uma direção determinada, consegue fazê-la movimentar, só que na direção oposta à almejada, servindo apenas para exacerbar os fatores que ela deseja solucionar<sup>473</sup>. É exemplar, para Arendt, neste sentido, a recomendação da SDS (Estudantes por uma sociedade democrática) para que a polícia seja provocada como estratégia para “desmascarar” a violência das autoridades:

*Arrancar a máscara de hipocrisia da face do inimigo, desmascarar a ele e às tortuosas maquinações e manipulações que lhe permitem dominar sem utilização de meios violentos, ou seja, **provocar a ação mesmo com risco de aniquilamento***<sup>474</sup>, de tal modo que se possa surgir a verdade – estes ainda estão entre os mais fortes motivos da violência de hoje nos **campi** e nas ruas<sup>475</sup>.

É importante notar aqui que a atribuição de ações violentas à SDS, organização estudantil composta por estudantes brancos, mostra, a partir de um exemplo citado pela própria Arendt, que a opção por estas táticas não é inerente apenas ao Poder Negro, mas explicada também por uma questão geracional. Ela insere a radicalização dos movimentos dos anos 60 no contexto do pós-guerra, pois as “crianças atiradoras de bombas”, à sombra da bomba atômica, não estão de modo algum “seguras de ter um futuro”<sup>476</sup>. Assim sendo acreditam que “tudo merece ser destruído”.<sup>477</sup>

Arendt, ao reiterar que poder e violência, ao seu ver, só podem ser apreendidos em sua estreita relação de contraposição, reafirma uma de suas principais teses na crítica aos movimentos de 68 e ao ideário da nova esquerda, qual seja, a de que a violência não é a fonte do poder:

---

<sup>472</sup> Cf. idem, p.15.

<sup>473</sup> Cf. idem, pp.21-54.

<sup>474</sup> O grifo é nosso.

<sup>475</sup> ARENDT, “Da Violência”, op. cit., p.1389. Os grifos são nossos.

<sup>476</sup> Cf. idem, p.105. Os grifos são nossos.

<sup>477</sup> Cf. idem, p. 178.

*(...) em termos de política, não basta dizer que poder e violência não são a mesma coisa. Poder e violência se opõem; onde um deles domina absolutamente, o outro está ausente. A violência aparece onde o poder está em perigo, mas se a permitem seguir seus próprios caminhos, resulta no desaparecimento do poder. Isto implica em não ser correto pensar no oposto da violência como sendo a não-violência; falar em poder não-violento é uma redundância. A violência pode destruir o poder, mas é totalmente incapaz de criá-lo. A grande confiança de Hegel e Marx no “poder de negação” da dialética<sup>478</sup>, pelo qual os opostos não se destroem, mas lentamente se transformam um no outro, pois as contradições não paralisam as transformações, mas as estimulam, repousa num preconceito muito mais antigo: o mal não é nada mais que um **modus** particular do bem, o bem pode surgir do mal; em suma, o mal não é nada mais que uma manifestação temporária de um bem ainda oculto. Tais opiniões consagradas tornaram-se perigosas. São partilhadas por muitos que nunca ouviram falar de Marx ou Hegel, pelo simples fato de que elas inspiram esperança e espalham o medo - uma traiçoeira esperança usada para espalhar medo legítimo. Com isto não quero identificar violência e mal; só pretendo realçar que a violência não pode advir do seu oposto - o poder<sup>479</sup>.*

Desta forma, Arendt opõe-se radicalmente à “glorificação” da violência, concebendo - a como antipolítica. Suas análises, como vimos, em cuja raiz encontra -se a experiência do totalitarismo – a inserção da violência criminosa na política -, destacam a “imprevisibilidade da ação” no mundo moderno onde os resultados incontroláveis do emprego da violência repõem permanentemente a ameaça da emergência do terror e da aniquilação da humanidade. Mas, se o imprevisível é um fato, Arendt deveria admitir não só a possibilidade da vitória das rebeliões, mas, também, de sua capacidade de realizar seu projeto de transformação, o que descarta totalmente. Se o pressuposto é a vulnerabilidade do mundo moderno, ela não pode afirmar, com certeza, que o resultado da prática da violência política da oposição será um mundo mais violento. Colocando no fim do processo revolucionário a destruição, está pré-determinando o imprevisível. Concebendo a violência como uma arma da reforma e não da revolução está pregando o restabelecimento do *status quo*. Neste sentido, ela se opõe às mudanças radicais, dizendo inclusive que elas contrariam a “condição humana”, uma vez que nenhuma civilização pode sobreviver sem uma “estru -

---

<sup>478</sup> ARENDT em *Da Revolução*, ocupa-se longamente da concepção dialética da História em Hegel e Marx, buscando mostrar as equivocadas leituras dos pressupostos destes autores pelos revolucionários do século XIX e XX. Cf. ARENDT, *Da Revolução*, op.cit., pp.41-44.

<sup>479</sup> ARENDT, “Da Violência, op. cit., p.133.

tura de estabilidade” permitida principalmente por um sistema legal:

*A transformação é constante, inerente à condição humana, mas a rapidez da transformação não o é. Varia muito, de país a país, de século a século. Comparado com o vaivém das gerações, o fluxo das coisas do mundo ocorre tão devagar que o mundo oferece um **habitat** quase estável para os que chegam, ficam e partem. Ou pelo menos foi assim durante milhares de anos – inclusive nos primeiros séculos da Idade Contemporânea, até que apareceu a idéia de mudança pela mudança em nome do progresso. (...) Mas mesmo sob as extraordinárias condições do século vinte, que fazem as advertências de Marx sobre a reforma do mundo soar como uma exortação a despejar água no mar, dificilmente se poderia dizer que o apetite do homem pela mudança cancelou sua necessidade de estabilidade. É perfeitamente sabido que o mais radical dos revolucionários se tornará um conservador no dia seguinte à revolução<sup>480</sup>.*

A solução apresentada por Arendt à crise constitucional e legal vivida pelo governo dos EUA no final dos anos 60 deve vir de uma retomada da sua própria tradição, qual seja, “o espírito da lei norte-americana”. Para tanto recupera como emblemática a história da Décima Quarta Emenda, que tem por objetivo traduzir em termos constitucionais o resultado da Guerra Civil, pois frente à recusa dos estados sulistas em acatar a igualdade racial, a Corte Suprema age no sentido de sua imposição legal. Segundo a interpretação arendtiana a ação da corte deve ser entendida como uma conquista dos movimentos pelos direitos civis que “(...) no que diz respeito às leis sulistas, eram nitidamente de desobediência civil<sup>481</sup>”. Esta última deve ser entendida enquanto compatível com um determinado tipo de lei, ou seja, especificamente com o novo conceito de lei que surge com a Revolução Americana, pautado não em teorias, mas nas “extraordinárias” experiências dos primeiros colonos caracterizadas também por um peculiar significado do consentimento, qual seja, o apoio ativo e a participação contínua nos assuntos de interesse público. Para Arendt os Estados Unidos são a única república capaz de combater a desobediência civil em conformidade com as leis, e, sendo assim, torna-se fundamental que se recupere este “nicho constitucional”, sem o qual, há o risco freqüente de rebelião, devido ao fracasso das autoridades estabelecidas em manter as “condições originais”.

---

<sup>480</sup> ARENDT, Hannah. “Desobediência Civil”. Op.cit., p.71.

<sup>481</sup> Idem, p.74.

Neste enfoque, a maior prova da permanência das tradições nos últimos anos da década de sessenta reside nas manifestações pacíficas em Washington promovidas pelos contestadores civis afinados com “as mais antigas tradições do país”, por constituírem uma associação empenhada em unir “(...) em um só canal os esforços de mentes *divergentes* (Tocqueville)<sup>482</sup>”:

*Os últimos anos mostraram, com as manifestações de massa em Washington organizadas quase sempre na hora, até que ponto inesperado as velhas tradições ainda estão vivas. Esta consideração de Tocqueville quase poderia ter sido escrita hoje: “Tão logo alguns dos habitantes dos Estados Unidos tenham acolhido uma opinião ou um sentimento que desejam promover no mundo”, ou tenham descoberto alguma falha que queiram corrigir, “procuram por assistência mútua e, uma vez que tenham se encontrado uns aos outros associam-se. A partir deste instante, não são mais homens isolados mas um poder visto ao longe, cujas ações servem de exemplo e cuja linguagem é ouvida”. (O grifo é nosso.)<sup>483</sup>*

Arendt, ao recuperar esta passagem de Tocqueville, com o intuito de retomar o “espírito das leis” norte-americanas, faz parte daqueles que “veneram” a Constituição como o pilar da mais remota e, ainda, “maior democracia política da terra”<sup>484</sup>. A interpretação feita por Daniel Lazare, em seu artigo “America the Undemocratic”, sobre uma afirmação do presidente Bill Clinton em 1997, que expressa a natureza solipsista da política americana pelo fato de defender que “o que está errado com a América” pode ser consertado pelo “que há de certo na América”, ou seja, que todas as respostas estão ao seu alcance<sup>485</sup>, parece ser aplicável à defesa contundente de Arendt da necessidade de recuperar a tradição constitucional americana.

Contudo, Lazare mostra que as liberdades civis derivadas da Declaração dos Direitos são, portanto, as únicas consideradas válidas pelos americanos, e acredito poder acrescentar que também por Arendt, quando comparadas à história dos países industriais avançados europeus, são crescentemente negativas devido à brutalidade dos EUA na guerra contra as drogas, por ser recordista em números de prisões, pela arbitrariedade da pena de morte, por

---

<sup>482</sup> Idem, p. 86.

<sup>483</sup> Idem, p.85.

<sup>484</sup> Cf. LAZARE, Daniel. “America the Undemocratic”. Op. cit., p.3.

<sup>485</sup> Cf. idem, p.4.



ser um dos poucos países onde vigora o bipartidarismo, por ser o país mais corrupto do mundo desenvolvido, por ter o Senado menos representativo do Primeiro Mundo e pelo fato de sua lei trabalhista ser um “escândalo”<sup>486</sup>. Como agravante, há a quase impossibilidade de alterar a Constituição - que permanece praticamente intacta por duzentos anos. A maioria destes fatos, por pertencerem à “esfera social”, são praticamente inexistentes na argumentação de Arendt que, ao contrário, mostra que a solução deve ser restrita à questão política, ou seja, está na recuperação das origens da Constituição e da sua legitimidade.

Seu viés interpretativo do movimento estudantil nos anos sessenta, centra-se na esterilidade teórica fundamentalmente pelo fato dele perder seu tempo com categorias do século XIX, mas, é bom frisar, com determinadas categorias deste século, ou seja, com o marxismo clássico. Pois, no que diz respeito a Tocqueville, também do século XIX, notamos não apenas uma substantiva influência de sua interpretação sobre as grandes revoluções na de Arendt, sendo ele também uma referência constante e “enaltecida” na defesa do mito da liberdade na América bastante. Enquanto a volta à origem proposta por ela reside na retomada dos artigos constitucionais escritos no século XVIII, a recuperação do espaço político deve ser buscada na tradição da Grécia antiga, ao seu ver isenta de violência e nutrida pelo consenso e pela persuasão. Está presente aqui a valorização do passado, da tradição, em detrimento de um “futuro” incerto e a recusa da solução hegeliano-marxista que coloca no horizonte a construção do novo, a transformação da sociedade:

*A legitimidade quando desafiada fundamenta-se a si própria num apelo ao passado, enquanto a justificação se relaciona com um fim que existe no futuro. A violência pode ser justificada, mas nunca será legítima. Sua justificação vai perdendo em plausibilidade conforme seu fim pretendido some no futuro*<sup>487</sup>.

Embora Arendt conceba a ação política como a ação de excelência e a identifique nas manifestações pacíficas das organizações estudantis de 68, ela desconsidera a vontade coletiva de agir contra a ordem existente, especialmente quando há a eclosão de atos violentos. Ao nosso ver, podemos identificar aí a expressão de uma capacidade política

---

<sup>486</sup> Cf. idem, pp.4-8.

<sup>487</sup> ARENDT, “Da Violência, op. cit., p.133.

ativa, e não apenas o sintoma da perda do poder pelo governo, como ela interpreta, uma vez que a violência revolucionária é vista pelos movimentos contestatórios como um instrumento de emancipação e não como a manifestação de uma “potencialidade destrutiva”.

Ao recuperarmos a leitura da conjuntura dos anos 60 feita por Arendt e por Marcuse, encontramos duas abordagens bastante distintas. De um lado a concepção de política arendtiana, tendo como pano de fundo a análise das experiências totalitárias, em nenhum momento menciona a violência própria da sociedade capitalista, pois suas análises partem do princípio de que o poder é concebido como esfera autônoma, totalmente desvinculado da economia, calcado apenas no consenso. E, de outro, a concepção de política de Marcuse, elaborada a partir do marxismo clássico, atrela a superação das desigualdades e das contradições da sociedade capitalista à necessidade do uso da violência “revolucionária”, capaz de destruir toda violência intrínseca à esta forma de organização social. Há em seus textos uma discussão circunstanciada das revoluções modernas e, seus pressupostos ligados aos ideais da Revolução Francesa, lhe permitem um exame mais concreto e conjuntural dos impasses da revolução no século XX. Embora não haja um avanço teórico significativo sobre o papel da violência na história pelo esquematismo da distinção entre a violência da ordem constituída e aquela concebida como um instrumento de transformação, sua busca de uma superação dos conflitos sociais procura basear-se na emergência de novas formas de luta e de deslocamentos históricos.

Já os referenciais de Arendt são a democracia da Grécia Antiga, que pressupõe o trabalho escravo, e uma determinada leitura da Revolução Americana que acentua a vitória a partir dos Artigos Federalistas na elaboração da Constituição que também legitima a escravidão<sup>488</sup>. A concepção de poder que surge aí está calcada no apoio do povo no sentido estrito de que ele confere legitimidade às instituições através da obediência às leis. A proposição da retomada destas tradições em nome da manutenção da ordem existente, se faz sem qualquer questionamento da violência que a constitui e sem que a questão social seja contemplada pela esfera política.

---

<sup>488</sup> Cf. KRAMNICK, Isaac. “Apresentação” [1987] ..., op. cit., pp. 1-87.

Marcuse, a partir de uma perspectiva da filosofia da história hegeliano -marxista, examina a situação do mundo contemporâneo, identificando um sistema de controles totalitários que abrangem tanto as formas de comunismo soviético quanto as sociedades capitalistas avançadas. Apresenta os dois blocos como formas de dominação anti -revolucionárias e hostis ao desenvolvimento socialista, afirmando que a liberal -democracia está sendo absorvida pela sociedade unidimensional. Apesar das dificuldades de identificar tendências revolucionárias, continua insistindo na construção do socialismo como uma meta para a política radical contemporânea. Ele não delineia um modelo de socialismo democrático, mas apresenta uma leitura dos fenômenos reais das sociedades fascistas, comunistas e capitalistas, baseando seus trabalhos tanto na análise da sociedade industrial “totalitária”, quanto na dos movimentos revolucionários e de libertação que eclodem na década de 60. Arendt, por sua vez, exclui tudo o que não esteja situado na “zona clássica” da Europa Ocidental e da América do Norte, pois seus livros escritos neste período, contém apenas referências superficiais à China, à Cuba e ao Terceiro Mundo, enquanto, por outro lado, enaltece o mito da liberdade americana.

A concepção do fascismo de Marcuse explicita os modos pelos quais grupos de indivíduos são submetidos a uma ordem social contrária a seus próprios interesses, por meio da manipulação das elites políticas e econômicas nas sociedades industriais desenvolvidas<sup>489</sup>. O progresso tecnológico, com a máxima eficiência na produção, opera no interesse da opressão totalitária e da escassez continuada. O “terror” passa a ser sustentado não pela força bruta, mas pela “engenhosa” manipulação do poder inerente à sociedade industrial avançada. Neste sentido, a incorporação das classes exploradas ao aparato do capitalismo monopolista ocorre também, em grande medida, pela “cultura integradora”, que passa a incidir em todas as esferas da vida social e individual. A análise da função simbólica da cultura de massas explicita uma situação efetiva de reificação, principalmente quando se analisa a influência dos meios de comunicação no mundo contemporâneo. Enquanto Arendt, passando ao largo destas questões, legitima a sociedade gerida pelas leis do mercado, Marcuse atrela a possibilidade da revolução no século XX não apenas às

---

<sup>489</sup> Cf. KELLNER, Douglas (editor). “Introdução”. In: MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra e Fascismo – coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: editora UNESP, 1998, pp.57-69.

esferas econômica, social e política, mas também à cultural, na medida em que ela deve ser pensada no âmbito da sociedade de consumo.

## **CONSIDERAÇÕES FINAIS**



Ao iniciarmos este trabalho tínhamos como objetivo central abordar as diferentes concepções sobre a violência revolucionária nas obras de Herbert Marcuse e Hannah Arendt, na conjuntura dos anos 60, recuperando as suas raízes teóricas. Ao longo da pesquisa, procuramos mostrar a forte influência da filiação de Marcuse à tradição hegeliano-marxista para o seu posicionamento político e teórico favorável à transformação social, rechaçada por Arendt que, por sua vez, defende apenas a mudança no aparato jurídico-legal, desvinculando a política do econômico e, portanto, colocando -se na esteira da interpretação liberal-conservadora das revoluções modernas. O resultado de nossa pesquisa aponta para a ressonância do debate dos anos 60 em torno da questão “violência ou diálogo” que se coloca hoje sob novas formas. Nestas “considerações finais” enfatizamos a retomada da atualização do marxismo clássico feita por Marcuse, principalmente no que diz respeito à necessidade da incorporação da questão social pela esfera pública, sendo que o debate intelectual contemporâneo continua influenciado pelas concepções políticas de Arendt que aproximam-se das tendências neoliberais mais extremadas.

A obra de Hannah Arendt, no final da década de 60 e início da de 70, é pouco conhecida e citada no Brasil a não ser por um grupo de intelectuais, diplomatas e homens públicos como Celso Lafer, Marcílio Marques Moreira, José Guilherme Merquior, Hélio Jaguaribe<sup>490</sup>. No meio acadêmico, como mostra Celso Lafer, particularmente na USP, Antônio Cândido, um anti-stalinista histórico, apresenta divergências com relação ao pensamento de Arendt, ao recusar a identificação estabelecida por ela entre nazismo e stalinismo uma vez que para ele o primeiro só comporta a destruição total como alternativa para a sua vitória, enquanto o segundo pode ser modificado por dentro por ser “um projeto de passagem a uma ordem humana<sup>491</sup>” [1987]. Em contrapartida, Francisco C. Weffort interessa-se pelos escritos da filósofa alemã, apontando para o “significado de resistência

---

<sup>490</sup> Cf. LAFER, Celso. “Reflexões de um antigo aluno de Hannah Arendt sobre o conteúdo, a recepção e o legado de sua obra, no 25º aniversário de sua morte”. In BIGNOTTO, Newton e MORAES, Eduardo Jardim (orgs.). *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: UFMG, 2001, pp.1617.

<sup>491</sup> Apud idem, p.20.

intelectual da obra arendtiana para os que estavam no Brasil enfrentando os ‘tempos sombrios’ do período autoritário. Salientava a importância do resgate arendtiano da *vita activa*; rejeitava a sua qualificação como conservadora; insistia na força de um pensamento aberto e indicava a relevância de sua contribuição para uma teoria da revolução – que era um de seus temas naquela época [1980].<sup>492</sup> Não nos cabe aqui registrar todas as interpretações da produção teórica de Arendt no Brasil, mas, em primeiro lugar, através deste pequeno leque de enfoques de seu pensamento, mostrar como ele parece repercutir positivamente entre aqueles que tomam à frente das decisões políticas neo-liberais, relegando a questão social, versão incorporada inclusive por parte da esquerda intelectual brasileira que adere acriticamente a este pensamento. Por outro lado notamos que a crítica aos seus pressupostos é feita apenas por aqueles poucos que, arriscando repetir as façanhas de D. Quixote, insistem em procurar alternativas às formas de pensar e agir dominantes.

Não podemos deixar de registrar a grande repercussão da obra arendtiana na reflexão filosófica, política, sociológica e historiográfica brasileira. Os sociólogos Vera da Silva Telles<sup>493</sup> e Sérgio Adorno<sup>494</sup> são emblemáticos da apropriação dos pressupostos arendtianos nos anos 80 e 90, num momento em que, segundo este último, tomam corpo novas abordagens sociológicas na perspectiva de rompimento com a tradição revolucionária, iniciadas na segunda guerra mundial e consolidando após os acontecimentos de maio de 68 na França. “Seus principais sinais radicariam na crise dos paradigmas modernos (e, nessa medida, <<clássicos>>) que informavam o nexo entre teoria e ação política e que colocavam diferentes sociedades diante do dilema: reforma ou revolução?”<sup>495</sup> Ele constata que há, no campo da filosofia, um esgotamento da tradição que vai de Platão a Hegel quando o papel do filósofo passa a ser o da desconstrução histórica, uma vez que a história

---

<sup>492</sup> Apud *ibidem*.

<sup>493</sup> Ver TELLES, Vera da Silva. “Espaço público e espaço privado na constituição do social: notas sobre o pensamento de Hannah Arendt”. *Tempo Social: Rev. Sociol. USP*, S. Paulo, (2):2348, 1º sem.1990.

<sup>494</sup> ADORNO, Sérgio. “O Social em uma era de incertezas”. In *Dinâmicas Multiculturais – novas faces, novos olhares*. Actas das sessões plenárias do III Congresso Luso -Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa, 1996, pp.107-118.

<sup>495</sup> *Idem*, p.108.



deixa de ser o lugar “dos fatos”<sup>496</sup>, da continuidade, da história do sujeito que se expressa na consciência de maior liberdade”<sup>497</sup>. O progressivo abandono de paradigmas como classe, consciência e ideologia, leva à uma crise do pensamento social, atingindo principalmente seus grandes modelos de interpretação, o positivismo e o marxismo, que deixam de dar conta da complexidade e da multiplicidade da vida social no mundo contemporâneo. A recuperação do pensamento de Arendt configura-se, deste ponto de vista, como uma alternativa à tradição marxista, pois, ao tecer, como vimos, uma contundente crítica ao marxismo clássico, e àqueles que na sua esteira procuram interpretar as rebeliões de 68, ela apresenta, em contrapartida, pressupostos que visam romper com a “tradição” revolucionária, responsável por introduzir na esfera pública elementos pré-políticos, diluindo-a na luta pela necessidade, lançando “a violência no cenário público, retraindo a capacidade humana de entendimento mútuo através do diálogo e da palavra”<sup>498</sup>. Notamos assim que, tanto Sérgio Adorno como Vera Silva Telles recuperam a proposta de Arendt da necessidade de uma volta à valorização do espaço público e de sua desvinculação do espaço privado, presentes na Grécia antiga, sem qualquer alusão à sua postura liberal conservadora voltada a reservar o espaço da política apenas aos livres do reino da necessidade alijando a questão social do espaço público.

Paradoxalmente, no caso de Telles, ela recupera os textos de Arendt justamente para mostrar que “(...) é preciso reconhecer que os critérios publicamente estabelecidos de reconhecimento e legitimidade contêm, em si mesmos, um princípio de discriminação que constrói a figura daqueles que, em função de sua condição de classe ou vida, de sexo ou idade, de origem ou de cor, são como que descredenciados enquanto sujeitos reconhecíveis e reconhecidos no espaço público. Trata-se daqueles que vivem sua condição como diferença que os exclui da dimensão pública da vida social. Esses, para usar os termos de Hannah Arendt, são os párias da sociedade e a eles corresponde essa figura de um indivíduo privatizado do qual ela nos fala”<sup>499</sup>. A interpretação de Telles, que vê, na recuperação do

---

<sup>496</sup> De fato, segundo a nossa interpretação, Arendt deixa de considerar os fatos históricos o que, ao nosso ver, apenas prejudica uma análise do real.

<sup>497</sup> ADORNO, Sérgio. “O Social em uma era de incertezas”, op. cit, p.115.

<sup>498</sup> Idem, p.117. Esta é uma apropriação direta dos pressupostos arendtianos por Sérgio Adorno.

<sup>499</sup> Ver TELLES, Vera da Silva. “Espaço público e ...”, op. cit, p.46.

espaço público, o lugar onde as diferenças podem ser confrontadas para a efetivação das conquistas dos Novos Movimentos Sociais, desconsidera exatamente aquilo que nos parece ser privilegiado por Arendt. Ou seja, que a exclusão da violência da esfera política está atrelada à sua leitura das grandes revoluções, quando ela rechaça a entrada das massas neste campo de ação, responsabilizando-as pelo desencadeamento do terror. E, também que, através da crítica à Nova Esquerda e aos movimentos contestatórios dos anos 60, ela visa criminalizar os “párias” da sociedade e não reservar-lhes um espaço de legitimidade e reconhecimento.

Ao contrário do que pensam muitos daqueles que retomam o pensamento de Arendt pela importância teórica dada à ação no espaço público, a leitura que fizemos desta análise nos indicou que a participação política nesta esfera é restringida por ela aos “livres e iguais” que devem ser protegidos da “tirania da maioria” e não aos excluídos e às minorias do sistema capitalista. O fato de diferenciar a esfera pública da esfera privada, ou seja, de desvincular totalmente a economia da política, corresponde à prática liberal, relegando a questão social aos sentimentos caritativos da sociedade, enquanto a política é exercida pelos “talentosos”, “inteligentes” e “afortunados” em prol da manutenção da propriedade privada, da lei e da ordem que a legitimam. Encontramos aqui um “anacronismo” similar àqueles que ela imputa à Nova Esquerda pois, de seu ponto de vista, é a procura do lucro que leva ao aperfeiçoamento dos indivíduos, sendo, portanto, o interesse individual o motor que desencadeia o progresso econômico e social. Estes mandamentos do liberalismo clássico subjazem a toda a argumentação anti-*welfare-state*, anti-keynesiana, anti-planificadora, pela qual ela não recusa apenas o marxismo ou a economia planificada, mas, também, faz uma crítica dura a todo o Estado capitalista regulado, aproximando-se das tendências neoliberais mais extremadas.

Ao mesmo tempo, em seus escritos do final dos anos 60 e do início dos anos 70 a retomada da experiência da *polis* grega é corroborada em quase toda a sua obra, com o intuito de rechaçar qualquer mudança da ordem social vigente em nome da necessidade natural de “estabilidade” pelos homens que se mantêm às custas do trabalho escravo que os libera para o exercício da ação política. Assim, quando defende a elaboração de leis, a criação de organismos políticos seguindo a experiência da Revolução Americana, ela

também está legitimando uma Constituição que institucionaliza a escravidão. É aí que está enraizada a sua tentativa de qualificar como criminosos os militantes “radicais” do movimento negro nos Estados Unidos nos anos 60. Em nossa interpretação, ela não está defendendo aqueles que sofrem da privação dos direitos políticos e sociais, mas o funcionamento de uma República que repudia o *demos*.

Em que medida, então, o pensamento de Hannah Arendt pode lançar luz sobre as questões de políticas sociais, se o seu pressuposto é de que a solução da questão social não passa pela esfera política? Como recuperá-lo com o intuito de preencher as lacunas “evidenciadas pelo esgotamento da tradição filosófica que vai de Platão a Hegel”, sendo que ela está pautada tanto em uma tradição da antiguidade clássica como na tradição liberal conservadora do século XIX, principalmente no que diz respeito à leitura das grandes revoluções? Se a revolução não se encontra mais na ordem do dia, como não é difícil observarmos, em que sentido um pensamento enraizado na Constituição americana, berço do liberalismo, de um Estado historicamente “genocida” e “imperialista” pode ser evocado justamente para dar conta dos desastres sociais provocados pelo neo-liberalismo? Como acreditar em seu viés democrático diante de sua defesa de um aparato jurídico-legal que exclui os canais sociais para a efetiva concretização da liberdade e da igualdade de todos? Telles afirma que a originalidade de Arendt é a abertura da possibilidade de se pensar a política como algo que não se define exclusivamente por referência ao Estado<sup>500</sup>. Ora, uma das principais críticas de Arendt à tradição marxista reside na proposição de que, com a revolução socialista, o Estado iria desaparecer, destruindo também a política eleita por ela a esfera superior do diálogo isento de conflito e de violência. Como pensar concretamente uma esfera pública onde os diversos interesses podem ser confrontados e conquistados pelo “discurso” e pela persuasão num momento em que os conflitos imperialistas, étnicos e raciais continuam responsáveis por guerras “insanas” que permanecem, inaugurando o século XXI?

O mito da liberdade na América incorporado por Arendt é colocado em xeque a todo momento pela política não apenas interna dos EUA através da reinvenção das formas de segregação racial e do protecionismo econômico, mas também fora de suas fronteiras por

sua política imperialista e de extermínio. Susan Sontag, analisando o ataque às torres gêmeas no dia 11 de setembro de 2001, adverte para o distanciamento do público norte-americano de uma leitura real da atuação de seu país:

*Onde está o reconhecimento de que isso não foi um ataque “covarde” contra a civilização” ou “a liberdade” ou “a humanidade” ou o “mundo livre”, mas um ataque contra os Estados Unidos, a autoproclamada única superpotência mundial, ataque que foi praticado em consequência de certos interesses e ações norte-americanos? Quantos cidadãos norte-americanos têm consciência do corrente bombardeio do Iraque por parte dos EUA? E, se for para usar a palavra “covarde, ela poderia ser aplicada de maneira mais adequada aos que matam fora do alcance de retaliação, das alturas do céu, do que àqueles que se dispõem a morrer eles mesmos para matar os outros?”<sup>501</sup>*

Podemos nos arriscar a dizer que durante o final dos anos 60 Arendt ia se identificar com este público pois, apesar dela criticar a guerra do Vietnã, continua identificando os Estados Unidos com a imagem da “liberdade”, da “humanidade”, da “civilização”, do “mundo livre”. Ao assumir uma perspectiva que se distancia totalmente dos fatos reais, Arendt tem como intuito defender os EUA como o único país em que pode reinar a liberdade entendida no seu contraponto à violência. Ao considerar que a liberdade só pode se realizar no espaço que lhe é próprio, na esfera política, onde a violência inexistente, ela deixa de lado qualquer possibilidade de crítica à violência econômica presente em todas as instâncias da sociedade, legitimando a sociedade capitalista em todos os seus estágios.

Os pressupostos “reformistas” arendtianos atingem grande repercussão, hoje, no Brasil, o que talvez contribua para a retirada do debate “reforma” ou “revolução” da agenda acadêmica. A ideologia hegemônica neoliberal é inclusive sustentada por pressupostos deste tipo, que abrem mão da “tradição” e pregam o “conformismo” e o “derrotismo”. Em 2000, 25 anos após a morte de Hannah Arendt, várias comunicações apresentadas no colóquio “Hannah Arendt – 25 anos depois”, ocorrido em junho, na PUC-RJ, organizado pelos Departamentos de Filosofia e de História desta instituição e da UFMG, são publicados em uma coletânea chamada *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*.

---

<sup>500</sup> Idem, p.43.

<sup>501</sup> SONTAG, Susan. “O cálculo da dor”. *Folha de S.Paulo. Mais!*, 23 set., 2001, p.11.

Neste mesmo ano são publicados dois livros, *O Pensamento à Sombra da Ruptura Política e Filosofia em Hannah Arendt* de André Duarte e *Hannah Arendt & Karl Marx – o mundo do Trabalho* de Eugênia Sales Wagner. Em linhas bastante gerais podemos dizer que este segundo defende a atualidade da argumentação arendtiana sobre a questão do trabalho, em nossa contemporaneidade, voltados a mostrar os limites das teses de Marx em torno de seu caráter emancipatório e civilizador. Sem aprofundarmos esta questão, procuramos salientar em nosso trabalho que, ao mesmo tempo que Marx reconhece a importância dos pressupostos hegelianos que atribuem ao trabalho a ação “confirmativa do homem”, chama a atenção para o seu caráter negativo, “reificado”, na sociedade capitalista.

Não fez parte de nosso objetivo centralizar nossa discussão nas divergências de Hannah Arendt e Marx em torno da questão do trabalho. Mas, ela elucidada a questão da violência que volta a fazer parte dos movimentos antiglobalização depois dos acontecimentos de Gênova em agosto de 2001, onde emerge novamente a oposição entre as formas democráticas de luta e as formas violentas. O assassinato de um dos manifestantes pela polícia italiana, traz inevitavelmente a questão da violência para o centro do debate destas organizações. Bernard Cassen, presidente da Attac – uma das associações mais fortes e estruturadas contra a mundialização neoliberal –, posiciona-se contrariamente ao uso da violência pelos manifestantes, na medida em que abre espaço para que a mídia desloque o aspecto político dos protestos, ressaltando apenas a sua repercussão sensacionalista. Defende, assim, a luta pacífica, embora, ao mesmo tempo, denuncie a violência da polícia, a seu ver, sem precedentes num país democrático como a Itália. A análise de Cassen, segundo a qual, a “violência econômica” é inerente à mundialização liberal, devendo ser enfrentada no âmbito das instituições legais, e não por ações diretas de massa, mostra a atualidade da questão social e do debate em torno dos meios políticos para a sua solução.

Voltamos, então, à questão dos pressupostos de Arendt enquanto solução para a realidade atual do desemprego, segundo a análise de Wagner. Em primeiro lugar, é preciso mostrar que não faz parte das argumentações de Arendt a esfera econômica da sociedade, que se encontra, hoje, mundialmente “agressiva”. Em segundo lugar a violência é por ela atribuída aos movimentos de protesto, que revidam à violência policial, e não ao sistema capitalista. E por fim, no que tange à esfera pública, a filósofa alemã desconsidera qualquer

possibilidade de que ela se responsabilize pelo atendimento das “necessidades essenciais da população. Em contraste com o ideário de Arendt, a questão social é trazida para o centro da esfera política pela tradição hegeliano-marxista. Agora que começam a se abrir as primeiras fendas na ideologia hegemônica neoliberal, parece ser oportuno que Marcuse seja de novo reproposto ao leitor brasileiro, no sentido de combater “o pensamento unidimensional” que parece impregnar, também hoje, os meios acadêmicos onde a “crise do socialismo” teve seu correlato no desinteresse crescente pelo pensamento marxista. A perda de interesse pela cultura socialista e revolucionária atingiu também a obra de Herbert Marcuse, um dos autores mais lidos em todo o mundo, no final dos anos 60, inclusive no Brasil. Esse “esquecimento” não parece acidental, especialmente no período em que o “pensamento único” imposto pelo conservadorismo neoliberal alcançava uma dimensão hegemônica. A sua crítica coloca em xeque a “produtividade”, valor supremo em nossos tempos de mundialização do capital.

Este “esquecimento” talvez se explique também pela peculiaridade do espaço ocupado por Marcuse na Escola de Frankfurt, sendo ele um dos únicos integrantes do grupo a levar adiante o projeto da teoria crítica dos anos 30, visando politizar sua teoria e ligar a teoria à prática. Em contraste, Horkheimer e Adorno, abandonam a política radical dos anos 40 e procuram encobrir as raízes marxistas do Instituto, no contexto da Guerra Fria, barrando os projetos considerados “políticos” e “marxistas” demais. Podemos identificar estas divergências entre Adorno e Marcuse durante as rebeliões estudantis de 68, momento em que, para este último, a teoria tinha que se politizar através do apoio inequívoco ao ME, à luta pela libertação dos países neo-coloniais e do combate ao imperialismo americano, sobretudo no Vietnã. Já Adorno, identificando traços fascistas no protesto dos estudantes na Alemanha que “ocupam” o Instituto, chega a chamar a polícia, para dispersá-los. Marcuse, ao contrário, afirma serem os estudantes cada vez mais importantes no processo de produção e, portanto, fazendo realmente parte da vanguarda de uma luta emancipatória, acreditando, ao mesmo tempo, dentro do horizonte teórico marxista, que a revolta tem sua principal origem na exploração econômica sofrida pelas classes trabalhadoras.

Marcuse não abandona a crença iluminista de que a satisfação das potencialidades e das necessidades humanas faz parte da realização da história, sendo uma questão de

“desenvolvimento consciente”, voltado para um “futuro inconquistado da humanidade”, opondo-se, assim, ao pensamento filosófico “pós-moderno” que parece defender que “a história não é mais o lugar dos fatos, da continuidade, da história do sujeito que se expressa na consciência de maior liberdade”<sup>502</sup>. A hipótese de uma civilização não-repressiva deve surgir a partir da constatação de que o desenvolvimento da agressividade não é inerente à luta pela existência, mas fundamentalmente à organização social calcada na dominação e na distribuição hierárquica da escassez a ser superada pela luta emancipatória. No entanto, a análise dos seus textos ao longo do trabalho indicou que a proposta socialista de Marcuse deixa sem respostas algumas indagações: Se todos os indivíduos estão com suas consciências manipuladas na sociedade industrial avançada, como trabalhar com a diferença de classes sociais, ou com as categorias de agressor e agredido? Não são “todos” agredidos pela manipulação de seus desejos e potencialidades? Como lidar, neste contexto, com a questão da estratificação de classes e com os interesses de alguns em detrimento do interesse geral?

Emergem, assim, duas hipóteses contraditórias, a primeira é a de que a sociedade industrial avançada não permite qualquer ruptura e a segunda a que aposta na possibilidade de que surjam tendências capazes de fazer explodir a sociedade capitalista. A busca constante por Marcuse pelos veículos da revolução esbarra o tempo todo na relação entre racionalidade e instinto, vanguarda e massa. Ele enfatiza que “o relâmpago do pensamento” que vem “de fora”, do protesto intelectual e estudantil nos países adiantados, nos anos 60, torna-se fundamental à luta dos povos “atrasados”, sendo que a possibilidade da transgressão da ordem vigente encontra-se na dependência desta união. A construção de uma “sociedade livre” é, portanto, uma questão de razão, de um “processo racional em liberdade”, onde deve haver a distinção entre “falsas” e “verdadeiras” necessidades, como juízos de valores. Decorrem daí novos questionamentos: quem é que pode definir quais são as reais necessidades dos indivíduos? A razão? Quem são os indivíduos portadores da Razão? A razão é capaz de convencer todos aqueles que tiram proveito das benesses do sistema, da necessidade de um novo princípio de realidade?

---

<sup>502</sup> ADORNO, Sérgio. “O Social em uma era de incertezas”. Op. cit, p.115.

A sua interpretação da tecnologia lança luz a estas indagações pois, não a rechaçando por princípio, Marcuse também a atrela ao uso racional, acreditando assim, na possibilidade de sua apropriação como um instrumento emancipatório – através da abolição do trabalho alienado -, ao contrário da racionalidade instrumental calcada no controle e na dominação social. Contudo, a possibilidade de uma sociedade organizada em torno do tempo livre, hoje, parece estar distante daquela vislumbrada por Marcuse, na esteira da tradição marxista, em que todos pudessem participar da administração das questões coletivas e dos frutos da sociedade da abundância. Pois, sob a “ditadura da racionalidade empresarial”, o tempo livre parece existir apenas na forma do desemprego. É instigante a resposta dada por Marcuse a Habermas sobre a possibilidade ou não da estabilização do capitalismo tardio:

*A questão é - e nela reside, em minha opinião, o autêntico elemento de prova da teoria de Marx - : até quando durará a estabilização do capitalismo tardio? As contradições internas realmente se agravarão, sejam elas de qualquer natureza – e eu não acredito que sejam apenas aquelas que Marx formulou -, ou conseguirá o capitalismo em um breve prazo fortalecer-se sobre a base de um imperialismo econômico e político reforçado, contando talvez inclusive com a China e a URSS como mercados? Se isto ocorrer, então os dominadores poderão dormir tranqüilamente outros cem anos. Em tal caso não haverá revolução<sup>503</sup>.*

A segunda possibilidade apontada por Marcuse se efetiva no cenário mundial. Vivenciamos, hoje, a situação de um capitalismo “reforçado” que conta com a China e a extinta URSS como mercados. A mundialização do capitalismo consolida -se através da exclusão violenta das grandes maiorias pobres da terra neste início de século. Se Arendt e Marcuse concordam que a liberdade está para além do reino da necessidade, as suas justificativas são totalmente opostas. Para ela, os “livres” continuam dependendo daqueles que devem permanecer nesta esfera, enquanto Marcuse trabalha no sentido de que “todos” sejam dela libertos. Acreditamos que recuperar a tradição hegeliano -marxista e a sua atualização constante, como faz Marcuse, é uma forma de manter vivo o debate acadêmico na contracorrente do neoliberalismo. Se os veículos da transformação social não passam mais pela via revolucionária, isso não significa que a violência deixou de existir no panorama econômico -político, não sendo ela, portanto inerente à participação das massas

---

<sup>503</sup> HABERMAS, J. *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa, 1980, p. 79.



na política como argumenta Arendt. Elas estão, pelo contrário, cada vez mais privadas do exercício da cidadania, encontrando -se aquém do reino da necessidade responsável por suprir as carências materiais do dia -a-dia.

Tanto a argumentação de Marcuse como a de Arendt deixam a desejar no que tange às raízes filosóficas da violência revolucionária por estarem centradas na resposta violência ou não violência. Arendt ao escrever sobre a banalização do mal, acaba sendo parte do próprio objeto que ela tematiza, uma vez que tece uma análise bastante reducionista da questão da violência que é um tema permanente do ser humano. Talvez esta “pasteurização” filosófica feita por Arendt e a importância dada à sua obra por seus interlocutores, na atualidade, estejam em compasso com a crise das ciências da modernidade, que acaba levando a uma desconsideração dos paradigmas clássicos. A insistência de Arendt na “caducidade” das categorias marxistas do século XIX para a análise da questão social não se sustenta. No caso de Marcuse, a sua adesão aos movimentos de protesto nos anos 60 e à necessidade da violência revolucionária para a transformação da ordem vigente, permite que a solução da questão social continue no centro do debate político através da abordagem dos dilemas da “paralisia da crítica”, da “reconciliação da oposição”, da “derrota lógica do protesto”, da “contenção da transformação social”, da “integração da classe trabalhadora”. Mesmo prevendo a iminência do mundo se tornar o material amorfo da “administração total”, continua envolvido com a retomada das teorias anticapitalistas do século XIX e de sua atualização para, não apenas, acreditamos, entender o contexto social, mas principalmente verificar se esta análise lhe permite continuar vislumbrando um futuro “outro”.



## **BIBLIOGRAFIA**



**AARÃO REIS FILHO**, Daniel e **MORAES**, Pedro. *1968, a Paixão de uma Utopia*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998, 2ª edição.

\_\_\_\_\_, Daniel. “O Manifesto e a revolução em 1848” in **AARÃO REIS FILHO**, Daniel. *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo – Contraponto, 1998.

\_\_\_\_\_, Daniel, **SADER**, Emir, **MORAES FILHO**, Evaristo de, **MORAES**, João Quartim de, **ZAIDÁN**, Michel e **SANTOS**, Raimundo. *História do Marxismo no Brasil*. Vol.I – *O Impacto das Revoluções*. São Paulo: Paz e Terra, 1991.

**ADORNO**, Theodor e **MARCUSE**, Herbert. – “As Últimas Cartas”. in *Revista Praga – estudos marxistas*, 3. São Paulo: Hucitec, 1997.

**ARENDT**, Hannah. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1999. 9ª edição.

\_\_\_\_\_. *Crises da República*. São Paulo: perspectiva, 1999,.

\_\_\_\_\_. *O que é Política? – Fragmentos das Obras Póstumas compilados por Ursula Ludz*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2ª edição 1999.

\_\_\_\_\_. *Entre o Passado e o Futuro*, 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 1999.

\_\_\_\_\_. *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. 1ª reimpressão.

\_\_\_\_\_. *Origens do Totalitarismo – Anti-Semitismo, Imperialismo, Totalitarismo*, 3ª reimpressão. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

\_\_\_\_\_. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *Da Revolução*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília em co-edição com a Editora Ática, 1990, 2ª edição.

**ARON**, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. São Paulo: Martins Fontes / Editora da Universidade de Brasília, 1987, 2ª edição.

**BARBU**, Zevedei . “Apresentação” in **TOCQUEVILLE**, Alexis de. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: UnB, 4ª edição, 1997.

**BOBBIO**, Norberto. *Teoria Geral da Política – A Filosofia Política e as Lições dos Clássicos*. Rio de Janeiro: Campus, 2000.

- \_\_\_\_\_. *Estudos sobre Hegel – Direito, Sociedade Civil, Estado*. São Paulo: Editora UNESP/editora Brasiliense, 1989.
- BOTTOMORE**, T. B. “Prefácio” in **MARX**, Karl. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- BURKE**, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução Francesa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Reflections on the Revolution in France*. New York: Penguin Books, 1968.
- CARDOSO**, Irene de Arruda Ribeiro. *Para uma Crítica do Presente*. São Paulo: editora 34, 2001.
- \_\_\_\_\_. “A dimensão Trágica de 68”. in *Teoria e Debate*, Rev. trimestral do Partido dos Trabalhadores, n.22: 59-64, São Paulo: 3 trimestre de 1993.
- \_\_\_\_\_. “Os acontecimentos de 1968 - notas para uma interpretação”. in **LOSCHIAVO DOS SANTOS**, Maria Cecília (org.). *Maria Antônia uma rua na contramão*. São Paulo, Nobel, 1988.
- CARVALHO FRANCO**, Maria Sylvia. “All The Work Was America”, in *Revista USP – Dossiê Liberalismo /Neoliberalismo*, n°17, março/abril/maio 93.
- CAVALCANTE**, Berenice. *Hannah Arendt em Companhia de Historiadores*. in **MORAES**, E. J. & **BIGNOTTO**, N. *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.
- CHE GUEVARA**, Ernesto. *De moto pela América do Sul – Diário de Viagem*. São Paulo: Sá, 2001.
- COELHO**, Cláudio Novaes Pinto. “A Transformação Social em Questão: as práticas sociais alternativas durante o regime militar. São Paulo, USP, tese de doutorado, 1990, mimeo.
- \_\_\_\_\_. *Os Movimentos Libertários em Questão: A Política e a Cultura nas Memórias de Fernando Gabeira*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- DEUTSCHER**, Isaac “Sobre o Conflito Judeu-Árabe” – entrevista à *New Left Review*. in *Teoria e Prática*, n° 3, 1968.
- DRUCKER**, Claudia. “O Destino da Tradição Revolucionária – auto-incompreensão ou impossibilidade ontológica?” in **MORAES**, E. J. & **BIGNOTTO**, N. *Hannah Arendt – diálogos, reflexões, memórias*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2001.

- DUARTE**, André. “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt” in ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- DUNN**, John. *La agonía del pensamiento político occidental* New York: Cambridge, 1996.
- ENGELS**, Friedrich. “Introdução” à “As lutas de classes na França de 1848 a 1850”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Anti-Duhring*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1990.
- ETTINGER**, Elizabeta. *Hannah arendt – Martin Heidegger*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 1996.
- FANON**, Franz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- FERRY**, Luc e RENAUT, Alain, *Pensamento 68*. São Paulo: Ensaio, 1988.
- FINK**, Carole, GASSERT, Philipp, JUNKER, Detlef (orgs.). *1968: The World Transformed*. USA: Cambridge, 1998.
- FOUCAULT**, Michel. *Em Defesa da Sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- FREUD**, Sigmund. *O Futuro de Uma Ilusão*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.
- \_\_\_\_\_. *O Mal-Estar na Civilização*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1974.
- \_\_\_\_\_. *Além do Princípio de Prazer*. Rio de Janeiro: Imago Editora, 1950.
- FURET**, François. “Prefácio” in Tocqueville, Alexis de. *A Democracia na América*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- GARCIA**, Marco Aurélio e VIEIRA, Maria Alice (orgs.). *Rebeldes e Contestadores – 1968: Brasil, França e Alemanha*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.
- GERASSI**, John. *Jean-Paul Sartre – Consciência Odiada de seu século. Volume 1*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.
- GIDDENS**, Anthony. *O Estado-Nação e a Violência*. São Paulo: Edusp, 2001.
- GITLIN**, Todd. *The Sixties – Years of Hope, Days of Rage*. The New York Times Book Review. USA: Bantam Books, 1993.

**GOYAURD-FABRE**, Simone. *Os Princípios Filosóficos do Direito Político Moderno*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

**HABERMAS**, Jürgen. “O conceito de poder em Hannah Arendt. in *Habermas: Sociologia*. São Paulo: Ática, 1993.

\_\_\_\_\_. *Conversaciones con Herbert Marcuse*. Barcelona: Gedisa, 1980.

**HAMILTON**, Alexander, **JAY**, John e **MADISON**, James. *Os Artigos Federalistas – 1787-1788*.

**HEGEL**, G.W. F. *Fenomenologia do Espírito- Parte II*, Petrópolis: Vozes, 2001, 5ª edição.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito Parte I*, Petrópolis: Vozes, 2000, 5ª edição.

\_\_\_\_\_. *Escritos de Juventud*. México: Fondo de Cultura Economica, 1998, 3ª reimpressão.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas- Em Compêndio (1830). II - Filosofia da Natureza*. São Paulo: Edições Loyola, 1997

\_\_\_\_\_. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia III*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, 6ª reimpressão.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia do Direito* São Paulo: Martins Fontes, 1997.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas- Em Compêndio (1830). I - A Ciência da Lógica*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Filosofia da História*. Brasília: Editora UnB, 1995.

\_\_\_\_\_. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas- Em Compêndio (1830). III A Filosofia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

**HEIDEGGER**, Martin. *Ser e Tempo, Parte I*. Petrópolis: Vozes, 1998, 7ª edição, 1998.

\_\_\_\_\_. *Ser e Tempo, Parte II*. Petrópolis: Vozes, 1998, 6ª edição, 1998.

**HIRSCHMAN**, Albert O. *Retóricas de la Intransigencia*. México: Fondo de Cultura Económica.

**HOBBSAWM**, E. J. *Era dos Extremos. – O breve século XX: 1914-1991*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *Revolucionários*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985, 2ª edição.



**ISSERMAN**, Maurice e **KAZIN**, Michael *America Divided – The Civil War of the 1960s*. New York: Oxford, 2000.

\_\_\_\_\_. *If I Had a Hammer – The Death of the Old Left and the Birth of the New Left*, New York: Illini Books, 1993.

**JAY**, M. *La Imaginación Dialéctica*. Madrid: Taurus, 1974

**KELLNER**, Douglas (editor). “Introdução”. in **MARCUSE**, Herbert. *Tecnologia, Guerra e Fascismo – coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: editora UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. (editor) . “Introdução” . in **MARCUSE**, Herbert. *Tecnologia, Guerra e Fascismo – coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: editora UNESP, 1998.

\_\_\_\_\_. *Herbert Marcuse and The Crisis of Marxism*. Berkeley-Los Angeles: University of California Press, 1984.

**KRAMNICK**, Isaac. “Apresentação”. in **HAMILTON**, Alexander, **JAY**, John e **MADISON**, James. *Os Artigos Federalistas – 1787-1788*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1993.

**KUNZ**, Diane B. “The American Economic Consequences of 1968. in **FINK**, Carole, **GASSERT**, Philipp, **JUNKER**, Detlef (orgs.). *1968: The World Transformed*. USA: Cambridge, 1998.

**LAFER**, Celso. “Prefácio” in **ARENDT**, Hannah. *Sobre a Violência*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

\_\_\_\_\_. *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

**LAZARE**, Daniel. “America the Undemocratic”. in *New Left Review*, nº232 – Novembro/Dezembro, 1998.

**LEBRUN**, Gérard. *O Averso da Dialética – Hegel à Luz de Nietzsche*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

**LENIN**, V. I. *O Estado e a Revolução*. São Paulo: Hucitec, 1987, p.126. (Coleção Pensamento Socialista)

\_\_\_\_\_, V. I. *Que Fazer?*. Lisboa: edições Avante, 1978, 2ª edição.

**LOCKE**, John. “Segundo Tratado sobre o Governo”. in *Locke*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção “Os Pensadores”, 1983.

**LOSURDO**, Domenico. *Hegel, Marx e a Tradição Liberal*. São Paulo: Editora Unesp, 1997.

\_\_\_\_\_. “Marx, a tradição liberal e a construção histórica do conceito universal de homem”, in *Educação e Sociedade* ano XVII, nº57/especial, dezembro/96.

**LOUREIRO**, Isabel Maria. (org.). *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*, Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_ e **MUSSE**, Ricardo (orgs.). *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP e FAPESP, 1998.

\_\_\_\_\_ “Herbert Marcuse – A Relação entre Teoria e Prática”, pp.117-8. in **LOUREIRO**, M.I. e **MUSSE**, Ricardo (orgs.). *Capítulos do Marxismo Ocidental*. São Paulo: Editora UNESP/FAPESP, 1998.

**LUDZ**, Ursula. *ARENDT, Hannah e Martin Heidegger – Correspondência 1925/1975*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.

**LUXEMBURG**, Rosa. *O Estado Burguês e a Revolução*. Lisboa: Edições Antídoto, 1979.

**MANDUCA**, Paulo César Souza. “As Relações Brasil-África do Sul”. Campinas, IFCH-UNICAMP, dissertação de mestrado, 1995, mimeo, pp.18-49.

**MARCUSE**, Herbert “Entrevista – A revolução em 1969” in **LOUREIRO**, Isabel. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. “Entrevista – Pela Frente única das Esquerdas” in **LOUREIRO**, Isabel. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999, p.117.

\_\_\_\_\_. “Herbert Marcuse fala aos estudantes” in **LOUREIRO**, Isabel. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. “Perspectivas do Socialismo na Sociedade Industrial Avançada – Uma Contribuição ao Debate” in **LOUREIRO**, Isabel. *Herbert Marcuse - A Grande Recusa Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1999.

\_\_\_\_\_. “Ética e Revolução” in *Cultura e Sociedade*, Vol.1. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

\_\_\_\_\_ e **NEUMANN**, Franz. “Uma História da Doutrina da Mudança Social”, in **MARCUSE**, Herbert. *Tecnologia, Guerra e Fascismo – coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: editora UNESP, 1998.

- \_\_\_\_\_ e NEUMANN, Franz. “Teorias da Mudança Social. in MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra e Guerra e Fascismo – coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: editora UNESP, 1998.
- \_\_\_\_\_. “33 Teses”, in MARCUSE, Herbert. *Tecnologia, Guerra e Fascismo – coletânea de artigos de Herbert Marcuse*. São Paulo: editora UNESP, 1998.
- \_\_\_\_\_. “Algumas implicações sociais da tecnologia moderna” in *Praga – revista de estudos marxistas*, nº1, julho de 1997.
- \_\_\_\_\_. *Cultura e Sociedade* vol.2. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Razão e Revolução*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988, 4ª edição.
- \_\_\_\_\_. *El marxismo soviético*. Madrid: Alianza Editorial, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Contra-Revolução e Revolta*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- \_\_\_\_\_. *A Ideologia da Sociedade Industrial* Rio de Janeiro, Zahar editores, 1978, 6ª edição.
- \_\_\_\_\_. *Marx y El Trabajo Alienado*. Buenos Aires: Ediciones CEPE, 1972.
- \_\_\_\_\_. *O Fim da Utopia*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1969.
- \_\_\_\_\_. “Finalidades, Formas e Perspectivas da Oposição Estudantil nos Estados Unidos” in *Revista Civilização Brasileira*, Ano IV - nos. 21 e 22 - Setembro/Dezembro de 1968.
- \_\_\_\_\_. “Liberdade e Agressão na Sociedade Tecnológica” in *Revista Civilização Brasileira*, Ano III, nº18 – Março-Abril, 1968.
- \_\_\_\_\_. *One Dimensional Man*. London: Sphere, 1968.
- \_\_\_\_\_. *A Ideologia da Sociedade Industrial*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1967.
- \_\_\_\_\_. “Prefácio Político, 1966”, in MARCUSE, Herbert, *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Guanabara: Koogan, 8ª edição, s/d.
- \_\_\_\_\_. *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Guanabara: Koogan, 8ª edição, s/d.
- MARTINS FILHO**, João Roberto. *Movimento Estudantil e a Ditadura Militar: 1964 1968*. Campinas, Papirus, 1987.

**MARX, Karl e ENGELS, Friedrich.** *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo, 1998.

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels – Las Revoluciones de 1848, 5.*  
México: Fondo de Cultura Económica, 1989. (Colección Obras Fundamentales de Marx y Engels)

\_\_\_\_\_. *Marx-Engels – Los Grandes Fundamentos II, 4*  
México: Fondo de Cultura Económica, 1988. (Colección Obras Fundamentales de Marx y Engels)

\_\_\_\_\_. *Engels -Escritos de Juventud, 2.* México: Fondo de Cultura Económica, 1981. (Colección Obras Fundamentales de Marx y Engels)

\_\_\_\_\_. *Obras Escolhidas, volume 2.* São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

\_\_\_\_\_. *Obras Escolhidas, volume 1.* São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

\_\_\_\_\_. *Obras Escolhidas, volume 3.* São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

\_\_\_\_\_. *Manifesto do Partido Comunista*. in AARÃO REIS FILHO, Daniel. *O Manifesto Comunista 150 anos depois*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo – Contraponto, 1998.

**MARX, Karl** *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, 6ª edição.

\_\_\_\_\_. *El Capital*. T. I, Vol.4. México: Siglo XXI, 1995, 15ª edição

\_\_\_\_\_. *El Capital*. T. I, Vol.1. México: Siglo XXI, 1994, 20ª edição

\_\_\_\_\_. *El Capital*. T. I, Vol.2. México: Siglo XXI, 1994, 17ª edição

\_\_\_\_\_. *El Capital*. T. III, Vol.6. México: Siglo XXI, 1993, 11ª edição

\_\_\_\_\_. *El Capital*. T. II, Vol.5. México: Siglo XXI, 1992, 13ª edição

\_\_\_\_\_. *El Capital*. T. I, Vol.3. México: Siglo XXI, 1992, 15ª edição

\_\_\_\_\_. *El Capital*. T. III, Vol.7. México: Siglo XXI, 1992, 10ª edição

\_\_\_\_\_. *El Capital*. T. III, Vol.8. México: Siglo XXI, 1991, 7ª edição

\_\_\_\_\_. *O Capital*, Vol. I, Tomo 1 e 2. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

\_\_\_\_\_. “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

\_\_\_\_\_. *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70, 1975.

\_\_\_\_\_. *Grundrisse*. London: Penguin Books, 1973.

\_\_\_\_\_. *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Lisboa: Editorial Presença, 2ª edição, s/d.

\_\_\_\_\_. “Crítica do Programa de Gotha”. in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

\_\_\_\_\_. “A guerra civil na França”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

\_\_\_\_\_. “As lutas de classes na França de 1848 a 1850”, in ENGELS, Friedrich e MARX, Karl. *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega, s/d.

\_\_\_\_\_. *Miséria da Filosofia – Resposta À Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon*. São Paulo: Livraria Exposição do Livro, s/d.

\_\_\_\_\_. *O Capital – Crítica da Economia Política– Livro I, Volume I: O processo de produção capitalista*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d.

\_\_\_\_\_. *O Capital – Crítica da Economia Política– Livro I, Volume III*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, s/d.

**MATOS**, Olgária C. F. Matos. *Paris 1968 - As barricadas do Desejo*. São Paulo, brasiliense, coleção “Tudo é história”, 1981.

**MCCARTHY**, Eugene J., “A Militarização da América”, in *Revista Civilização Brasileira*, Ano IV, nº 21 e 22 – Setembro-Dezembro, 1968.

**MILL**, John Stuart. *Capítulos Sobre o Socialismo*. São Paulo: Perseu Abramo, 2001.

\_\_\_\_\_. *A Liberdade/Utilitarismo*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

**MILLER**, James. *Democracy is in The Streets*. New York: Simon and Schuster, 1987.

**MORAES**, João Quartim de.(org). *História do Marxismo no Brasil*. Vol.III. *Teorias. Interpretações*. Campinas: Editora da Unicamp, 1998.

- O'BRIEN**, Connor Cruise. "Apresentação" in BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a Revolução Francesa*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- PETRAS**, James. "República Dominicana: Revolução e Restauração" in *Teoria e Prática*, nº 1, 1967.
- PIOZZI**, Patrizia. *Natureza e Artefacto: A Ordem Anárquica – Algumas considerações sobre a gênese da idéia socialista libertária*. São Paulo, FFLCH-USP, tese de doutorado, 1991, mimeo.
- ROMANO**, Roberto. *Corpo e Cristal: Marx Romântico*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1985.
- \_\_\_\_\_. "Hegel e a Guerra". Texto apresentado no Núcleo de Estudos Estratégicos da Unicamp. Mimeo, s/d.
- SADER**, Emir. *Contra Corrente – O melhor da New Left Review em 2000*. Rio de Janeiro – São Paulo: Record, 2001.
- SAINT-PIERRE** Héctor Luis. *A Política Armada – Fundamentos da Guerra Revolucionária*. São Paulo: UNESP, 1999.
- SARTRE**, J. P. *O Ser e o Nada*. Petrópolis: Vozes, 1998, 6ª edição.
- \_\_\_\_\_. *Em Defesa dos Intelectuais*. São Paulo: Ática, 1994.
- \_\_\_\_\_. "Prefácio" in FANON, Franz. *Os condenados da Terra*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1979.
- \_\_\_\_\_. "O Genocídio" in *Revista Civilização Brasileira*, Ano IV, nº17 – Janeiro-Fevereiro, 1968.
- SEWELL JR.**, William H. *Work e Revolution in France – The Language of Labor from the Old Regime to 1848*. New York: Cambridge, 1995.
- SKINNER**, Quentin. *As Fundações do Pensamento Político Moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000, 2ª reimpressão.
- SMITH**, Adam. *Teoria dos Sentimentos Morais*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- SOREL**, Georges. *Reflexões sobre a Violência*. São Paulo, Martins Fontes, 1992.
- TOCQUEVILLE**, Alexis de. *A Democracia na América – Sentimentos e Opiniões*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- \_\_\_\_\_. *A Democracia na América – Leis e Costumes*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

\_\_\_\_\_. *O Antigo Regime e a Revolução*. Brasília: editora da UnB, 4ªed., 1997.

\_\_\_\_\_. *Lembranças de 1848 – As jornadas revolucionárias em Paris*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

**TROTSKY**, Leon. *A História da Revolução Russa. 1º volume*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, 3ª edição.

\_\_\_\_\_. *A História da Revolução Russa. 2º volume – A Tentativa da Contra Revolução*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, 3ª edição.

\_\_\_\_\_. *A História da Revolução Russa. 3º volume – O Triunfo dos Sovietes*, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, 3ª edição.

\_\_\_\_\_. *A revolução Permanente*. Lisboa: Antídoto, s/d e TROTSKY, L. *Moral e Revolução – A Nossa Moral e a Deles*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978, 2ª edição.

**VALLE**, M.R. *O Diálogo é a Violência – Movimento estudantil e ditadura militar no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1999.

**WAGNER**, Eugênia Salles. *Hannah Arendt e Karl Marx – O mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê editorial, 2000.