

MARCUSE E MARX

RESPOSTA A ANTÔNIO REIS

Por VITAL MOREIRA

"A elevação ideal acima do mundo é a expressão ideológica da impotência dos filósofos face ao mundo."

K. Marx, A Ideologia Alemã, 1846.

1 – Recolocando a questão, ou a importância de Marcuse.

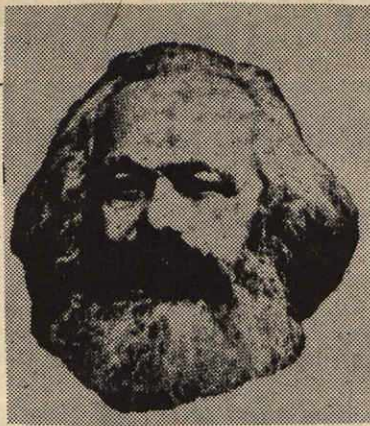
Não cabe à *Seara* a responsabilidade por o meu comentário à crítica de António Reis a Jofre Amaral Nogueira (v. "S. N.", Dezembro de 1972), escrito há quase um ano, só vir a ser publicado no número de Outubro passado. Mas isso fez com que o meu texto acabasse por ser uma mera republicação de um estudo entretanto publicado, precisamente intitulado *Marcuse e a Teoria da Revolução* (Coimbra, 1973; separata do vol. XVI do *Boletim de Ciências Económicas*, da Faculdade de Direito de Coimbra). Por outro lado, a inesperada morte de Jofre A. Nogueira veio deixar-me sozinho a responder a António Reis; e se as posições de J. A. N. coincidiam em geral com as minhas nesta questão, a sua extraordinária capacidade crítica, o âmbito multiforme dos seus interesses teóricos, isso é uma perda irreparável, não só nesta polémica, mas especialmente no panorama do pensamento crítico em Portugal.

Nestas circunstâncias, e para não repetir argumentos já aduzidos e desenvolvidos no meu referido opúsculo, vou limitar-me a discutir alguns dos pontos da réplica de António Reis ("S. N.", Outubro de 1973), procurando acentuar aquele que se prende com o principal fundamento das nossas divergências: o que é que cada um de nós entende por teoria marxista da revolução. Tento, assim, apanhar a "deixa" colocada por A. R. no final da sua réplica, lamentando apenas que ele

próprio não tenha adiantando desde logo o seu pensamento sobre o "coração da teoria marxista", para além daquilo que se mostra ou transparece do seu texto.

Acentue-se, desde já, aquilo que até aqui pode ter passado despercebido na minha crítica a Marcuse. A sua importância para o pensamento marxista, essa não está em dúvida; a sua rejeição da civilização capitalista e da sociedade de classes, a sua utopia de uma sociedade humanamente liberta, esses são traços comuns a "qualquer marxista que se preze"; da sua obra podem retirar-se contribuições inestimáveis para uma antropologia marxista e para uma teoria marxista das ideologias; a sua análise da "ideologia da sociedade industrial avançada" e das condições da "libertação" põe à teoria marxista problemas que, quando menos, esta não pode ignorar. Mas isso não dispensa — antes, precisamente, exige — uma crítica vigorosa das suas falhas analíticas, uma análise rigorosa dos seus fundamentos teóricos, uma demonstração precisa das consequências práticas da sua teoria. É isso que tento fazer: a crítica, pela sua própria natureza, dirige-se, não àquilo com que se concorda, mas àquilo de que se discorda, e tende certamente a acentuar as diferenças. Isso deve ser tido em conta quanto, ao criticar a teoria política de Marcuse, e especialmente a sua teoria da revolução — e é desta que me ocupo em particular —, mantenho que ela é incompatível com alguns dos princípios fundamentais da teoria marxista. Mas para afirmar e demonstrar isso, não é preciso considerar um "escândalo" a revisão que Marcuse faz da teoria marxista; nem a crítica dessa revisão tem de manifestar um pensamento "dogmático", ou tem de implicar uma consideração da teoria marxista como um "rochedo imóvel ou inabalável".

Passando a redefinir posições: não acho convincente a crítica de A. R. à minha crítica da teoria da revolução de Marcuse; não



concordo em geral com a sua interpretação das teses de Marcuse, e quando estou de acordo com essa interpretação não a acho compatível com a teoria marxista. A. R. afirma expressamente que por detrás das diferentes interpretações de Marcuse estão *diferentes visões de Marx*, e não terá sido difícil para o leitor atento aperceber-se desse facto e daquilo em que divergimos quanto ao que entendemos por marxismo. Contudo, isso não explica tudo: para além de alguns pontos em que me parece que A. R. faz dizer a Marcuse coisas que este não disse, nem poderia dizer (adiante apontarei exemplos), para além disso, insisto que a teoria de Marcuse, ela própria, não é unívoca, e que a sua obra pode ser objecto de *duas leituras* qualitativamente diferentes. Eu posso eventualmente privilegiar uma delas, mas sem dúvida que A. R. privilegia a outra, aquela que está mais próxima de Marx, tal como este é visto por A. R.

2 – Marcuse e Marx, ou a diferença entre as utopias.

“A utopia também é marxista” – assim intitulada A. R. a sua réplica. Sem dúvida! Eu preferiria no entanto dizer: a teoria de Marx também abarca a utopia. Para acrescentar: o ponto consiste em saber se a utopia é idêntica e se ocupa o mesmo lugar e detém o mesmo papel em Marcuse e em Marx. E respondo desde já: o lugar e a função da utopia é completamente diferente.

Há uma pequena e justamente famosa passagem na *Crítica do Programa de Gotha*, que pode servir de ponto de partida para a minha demonstração. Diz assim: “Numa fase superior da sociedade comunista, quando tiver desaparecido a subordinação escravizante do indivíduo à divisão do trabalho, e com ela, a antítese entre o trabalho intelectual e o físico; quando o trabalho se tiver transformado, não só num meio de vida, mas também na primeira necessidade da vida; quando as forças produtivas tiverem aumentado com o desenvolvimento integral do indivíduo e todas as fontes da riqueza social jorrarem mais abundantemente – só então é que o estreito horizonte do direito burguês pode ser ultrapassado completamente, e a sociedade inscrever nas suas bandeiras: de cada um segundo a sua capacidade, a cada um segundo as suas necessidades”.

Tome-se este texto por aquilo que ele efectivamente é: uma referência em concreto a uma ideia mais geral – a de que a grandiosa visão da sociedade comunista, do homem enfim liberto de todas as alienações (visão contida nos *Manuscritos de 44*), é aqui feita depender da abundância material, do fim tendencial do trabalho, em resumo, do *fim da economia*. Ela pressupõe o fim da “escravizante subordinação à divisão de trabalho”, o alargamento da “esfera da liberdade”, e a eliminação da “esfera da necessidade”, como dirá noutro lado. Marx não aboliu a utopia, a utopia também é marxista; mas ela não é o objecto imediato da revolução; ela é uma “fase ulterior da sociedade

comunista”, pressupondo uma primeira fase, aquela em que a classe operária se apodera colectivamente da economia e do estado.

Para Marx, esta primeira fase – o socialismo – é possível desde já, porque há as condições materiais para isso e as forças interessadas em promovê-lo. Ele está de algum modo já presente no capitalismo (socialização da produção, organização da classe operária, etc.); a segunda fase, por sua vez, é utópica, no sentido clássico da palavra, porque não pode ser criada, não existem as condições materiais para isso. Evidentemente, em Marx estas duas fases não são independentes: o socialismo é a via para o comunismo e deve ser construído com os olhos naquele, criando as suas condições; por outro lado, a realização da utopia pressupõe a realização do socialismo, só pode ser gerada no seio do socialismo.

Em Marcuse, ao invés, a utopia surge como o objecto da revolução; ele estabelece um curto circuito entre a presente sociedade industrial-capitalista e a nova sociedade. A “revolução total” implica pois a ruptura com todo o existente, e só podem romper com todo o sistema e iniciar o caminho da “libertação”, quem esteja fora do sistema, quem já experimenta de algum modo a libertação. Marcuse – ao contrário do que sustenta A. R. – visa a sociedade industrial como tal, visa a economia em si mesma. A sua utopia (tal como a de Marx, tal como toda a utopia clássica) pressupõe o fim da economia, o fim da sujeição dos homens ao reino da necessidade. A “alternativa anti-industrial” de Marcuse não é uma alternativa camponesa, reaccionária, mas sim uma alternativa pós-económica.

Por aqui se compreende também a insistência de Marcuse na exigência de exterioridade das forças revolucionárias. Ao contrário do que A. R. afirma, a exterioridade refere-se ao processo produtivo, melhor, ao sistema social em si. A engenhosa construção de A. R. só tem um defeito: é que vai contra toda a lógica do sistema teórico marcuseano, e contra inúmeras afirmações expressas ao longo da sua obra. Essa exigência é na realidade essencial à sua teoria: aqueles que podem promover a realização da utopia são aqueles que já, de certo modo, a experimentam, aqueles que estão libertos do processo produtivo. O resultado da revolução – a libertação – é já condição da possibilidade da revolução.

Evidentemente, a consumação da utopia depende da libertação da classe operária, e em última análise esta é o sujeito da revolução. Mas, estando ela impedida de tomar consciência da revolução – precisamente por estar imersa no processo produtivo –, será aos já “libertos” que caberá deflagrá-la, ser o seu sujeito consciente. E por aqui se compreende também que na análise de Marcuse surjam recorrentemente sugestões de uma “ditadura



esclarecida”, de uma dicotomia elite-massas.

Mas, sendo assim, precisarei de demonstrar que o salto da sociedade presente à utopia é um salto mortal sobre o abismo? Que a “ruptura” com o existente não é o mesmo que a *superação* do existente? Que a “grande recusa” não é uma *negação determinada*, mas uma negação genérica, abstracto-genérica? Que desse modo a utopia comporta *sem mediação* a realidade? Que a dialectica histórica de práxis se vê substituída pela dialéctica *a-histórica* da teoria? Que esta só pode converter-se numa *inércia* pessimista ou escatológica? Que a revolução deixa de ter lugar (a não ser que a *revolta* dos não integrados seja já a *revolução*)? Que a *oposição elite-massas* nada tem a ver com a luta de classes? Enfim, que esta teoria só pode considerar-se marxista metendo na gaveta a teoria do capitalismo, a teoria da luta de classes, e a teoria do materialismo histórico?

A. R. afirma que Marx e Engels não atacaram as utopias socialistas do seu tempo, enquanto utopias, mas sim pela “*nebulosidade dos caminhos propostos para a sua concretização*”. O que eu ataco em Marcuse também não é a utopia em si mesma, nem apenas a “*nebulosidade*” dos caminhos: o que ataco é a pura e simples *ausência* dos caminhos e de mediações.

3 – A classe operária e o socialismo, uma filosofia da desilusão.

A. R. argumenta que também para Marx a classe operária era uma “*negação viva*” do sistema, e cita em seu apoio uma passagem da *Ideologia Alemã*. Mas essa concepção do proletariado como “*dissolução da própria sociedade*”, como objecto da “*injustiça em geral*”, como titular da “*redenção da humanidade*” (*Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*), essa concepção da classe operária como encarnação histórica da revolução e da nova sociedade não é, apesar de uma certa tradição marxista nesse sentido (Lukács, *História e Consciência de Classe*), nem a única possível, nem certamente encontra muito apoio nas últimas obras de Marx.

Ao invés, nos períodos de recessão revolucionária e de “*afluências operárias*”, tendeu-se a cair na posição contrária, vendo-se na classe operária não já a encarnação viva da revolução, mas sim apenas a capacidade de extrair do sistema vantagens menores. Lenine, como se sabe, não escapou, em certo momento, a essa ideia (*Que fazer?*, 1905), para depois a abandonar.

Mas esta tendência tem sido a tragédia de muitos. A classe operária parece apresentar-lhes não já como a negação viva do sistema, mas sim integrada, adquirida para os valores e para a defesa do sistema; pelo menos, já não preenche os requisitos da teoria; já não encarna as condições necessárias para fazer dela o

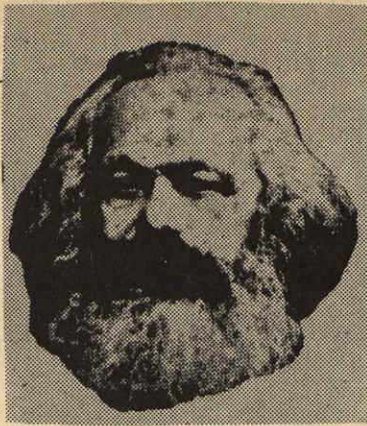
sujeito da revolução. E então, perante esta situação, a solução que se lhes apresenta parece irrecusável: se a classe operária já não respeita as condições que a teoria exige para sujeito da revolução, há que procurar noutro lado quem as preencha, quem seja portador da negação viva do sistema. Alguns viram-no nas “*nações proletárias*”, outros em “*comunidades camponesas*”; Marcuse vê-o nos excluídos do sistema: nos intelectuais, nos estudantes, nos desempregados, no lumpen-proletariado. É preciso dizer contudo que a integridade da teoria só foi conseguida à custa da possibilidade da revolução. O desencanto com a classe operária real só produziu um sujeito revolucionário imaginário.

Um processo semelhante se passa com a teoria do socialismo. A teoria que vê no socialismo desde logo o fim da alienação humana, o fim imediato da dominação, só pode ficar desiludida com o mundo real da construção do socialismo. A liberdade não floresce imediatamente, as contradições sociais não se extinguem, os instintos não são libertos. O desencanto com o real choca a teoria, e esta, para manter a sua pureza inicial, é levada a negar a diferença efectiva que o real apresenta em relação aos outros tipos de sociedade, e a transferir para a utopia o potencial revolucionário, a procurar numa ruptura total a salvação da teoria. Mas aqui também a fuga da teoria é a sua demissão. A elevação da filosofia acima do mundo é ao mesmo tempo a sua emasculação, e o resultado é a sua impotência perante o mundo, a capitulação perante o próprio sujeito da desilusão.

4 – A teoria do capitalismo e a revolução socialista, ou o núcleo da teoria marxista.

Quando digo que a teoria marcuseana da revolução abandona alguns dos princípios fundamentais do marxismo, quero significar que para mim a teoria marxista da revolução socialista se integra coerentemente na teoria marxista do capitalismo, que, por sua vez, é uma “*aplicação*” particular da teoria geral das formações sociais. Quanto ao capitalismo, a apropriação privada dos meios de produção e a sua não apropriação pelos trabalhadores implica a apropriação privada do sobre-produto social (mais-valia) e o poder privado (de classe) na economia, na sociedade e no estado. A divisão de classes em função desses dois factores conduz à luta entre elas e a revolução, tendo por primeiro objectivo a apropriação colectiva do produto social e o controlo colectivo da economia e do estado, o que implicará, ou será condição de, novas formas sociais e de uma nova cultura.

O núcleo da teoria marxista da revolução poderá, pois, talvez, reduzir-se a isto: o capitalismo contém *contradições* objectivas que produzem a *possibilidade* do socialismo e o *interesse* e a *capacidade* de uma certa classe em promovê-lo. Se for possível



mostrar que isto é falso, então a teoria marxista da revolução é falsa, e o socialismo não é mais do que uma aspiração moral promovida eventualmente por uma elite esclarecida, através de um golpe acidental ou da conversão das massas a essa aspiração.

O capitalismo não é hoje o mesmo de há cem anos. Mas, por mais transformações que tenha sofrido — e foram muitas —, elas não implicam que o capitalismo tenha deixado de ser... capitalismo; que tenha deixado de haver apropriação e utilização privada do sobre-produto social por uma classe; que tenha deixado de existir o controlo da sociedade através de um estado de classe; que as ideologias das classes dominantes tenham deixado de ser as ideologias socialmente dominantes. Sob o ponto de vista marxista, afirmar isso seria negar os princípios fundamentais da teoria. Por isso mesmo parece-me que as questões de saber se a lei do valor-trabalho ainda opera e qual é o âmbito actual da classe operária, embora sendo questões importantes, não são essenciais.

Quanto à primeira questão, sabe-se que Engels chegou a afirmar que a teoria do valor-trabalho deixou de operar desde o séc. XVI (Prefácio do Livro III do *Capital*), e Marx sugeriu nos *Grundrisse* que ela deixaria de operar a partir de certo desenvolvimento da técnica e da aplicação da ciência à produção. Isso não lhe pareceu implicar qualquer alteração fundamental na teoria do capitalismo: seja o produto social criado exclusivamente pela classe operária, ou apenas principalmente, o facto é que continua a haver uma grande parte da sociedade que, pelo seu lugar no processo produtivo da sociedade, é excluída da apropriação do sobre-produto social e desprovida do poder político e social.

Quanto à segunda questão, A. R. argumenta que definir as classes sociais exclusivamente em função do lugar no processo produtivo é cair num determinismo económico estranho ao marxismo. Por minha parte confesso não conhecer na teoria marxista outro fundamento para as classes sociais que não seja o lugar e função no processo de produção social; economicismo neste campo é, para mim, ignorar que as classes não são um fenómeno apenas económico, que elas se manifestam em todos os planos da estrutura social, e que portanto a sua acção não responde apenas a motivações económicas. Foram transformações na própria estrutura económica do capitalismo que provocaram transformações importantes na estrutura de classes: des-homogenização das classes e sua estratificação interna; diminuição relativa dos operários manuais em relação aos assalariados não manuais; assalariamento de certas funções e profissões, cujos titulares, contudo, pelos salários auferidos e pela participação na autoridade da empresa, não podem considerar-se pertencentes à classe operária; etc. Estas

importantes alterações, nomeadamente a estratificação interna (alguns falam mesmo em classes trabalhadoras) e o apagamento de uma fronteira nítida, implicam na teoria marxista algumas modificações (por ex. quanto à direcção política, quanto ao papel das alianças), mas, ao que me parece, não têm de alterar o lugar e o papel que nessa teoria é atribuído à classe operária.

5 — Conclusão, ou discutir Marcuse em Portugal

A “sociedade da abundância” poderá ter minorizado a importância da motivação económica da revolução; a “democracia pluralista” poderá ter diminuído a importância da motivação política. Mas, numa perspectiva marxista, sempre continuará inaceitável a predisposição de Marcuse para subestimar essencialmente, ou abandonar de todo em todo, essas motivações, e pôr em lugar delas, pre-eminentes ou exclusivas, as motivações antropológicas, psicológicas ou biológicas.

Marx pode ser, sem dúvida, lido economicamente, politicamente ou filosoficamente; mas uma leitura segundo uma destas perspectivas, exclusivamente, é uma leitura ilegítima de Marx.

Qualquer que seja a perspectiva privilegiada, A. R. adverte contra uma leitura economicista de Marx, mas importa não cair em Cila ao evitar Caribdis. O filosofismo não é menos funesto do que o economicismo.

E quando falar em sociedade da abundância” é pelo menos indecente, quando falar em democracia pluralista” é uma mistificação — nestas condições, enfatizar a “libertação dos instintos” e a dimensão “estético-erótica” da revolução, é uma linguagem não menos mistificadora e uma ilusão não menos indecente. É isto que não pode esquecer-se numa discussão de Marcuse em Portugal.

MARX-ENGELS

por Jean Bruhat

colecção “Universidade Livre”

Seara Nova