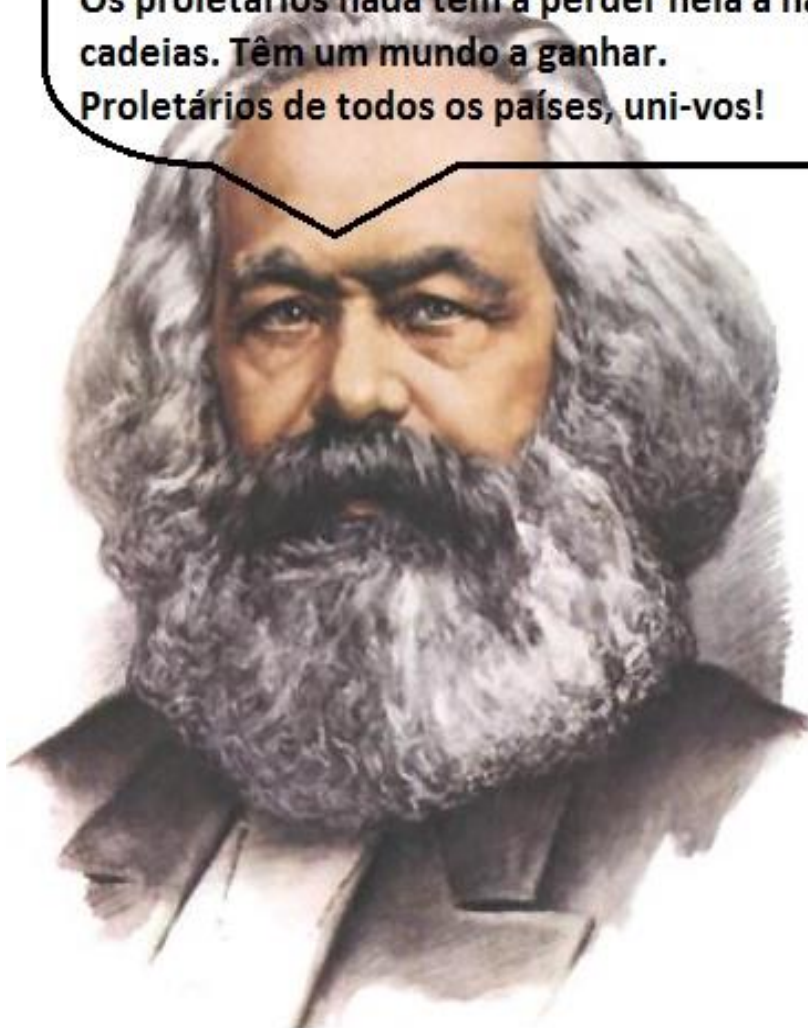




Revista Espaço Livre, Vol. 1, num. 02, Jul-dez./2005.

Os comunistas recusam-se a ocultar suas opiniões e suas intenções. Declaram abertamente que seus objetivos só podem ser alcançados com a derrubada violenta de toda a ordem social até aqui existente. Que as classes dominantes tremam diante de uma revolução comunista. Os proletários nada têm a perder nela a não ser suas cadeias. Têm um mundo a ganhar.
Proletários de todos os países, uni-vos!



Sumário

Educação não é Missão <i>Ademir Luiz</i>	03
Os Intelectuais e o Poder <i>Nildo Viana</i>	07
Neoliberalismo e Restauração do Poder de Classe <i>David Harvey</i>	12
Para Além da Unidimensionalidade: Marcuse e a Tecnologia <i>Ivonaldo Neres Leite</i>	19
Trabalho Alienado e Fetichismo da Mercadoria <i>Juversino Júnior e Lisandro Braga</i>	21
Estado Novo, Intelectualidade, Nacionalidade e Educação <i>Luiz Carlos Bento</i>	27
Marcuse e a Crítica ao Neofreudismo <i>Nildo Viana</i>	37

Expediente:

Revista Espaço Livre. Vol. 1, num. 02, jul.Dez./2005.

A Revista Espaço Livre é uma publicação eletrônica do NUPAC - Núcleo de Pesquisa e Ação Cultural, cujo objetivo é manter um espaço para divulgação de idéias e teses que possuam um caráter crítico e abram espaço para a reflexão sobre o mundo contemporâneo. O nome da revista ESPAÇO LIVRE é oriundo da idéia de um espaço que não seja comandado por regras formais e exigências rígidas, onde o conteúdo tenha proeminência sobre a forma e que esteja aberta a participação ampla e inovadora dos participantes, numa perspectiva crítica, libertária. Os artigos enviados espontaneamente por não membros do coletivo responsável por esta publicação serão avaliados e poderão ou não ser publicados, a partir dos critérios de qualidade, adequação à linha editorial, conformidade às normas de publicação, e não expressam o ponto de vista dos membros do conselho editorial e/ou do conselho consultivo. Os artigos deverão ter no mínimo uma página e no máximo dez páginas, fonte Times New Roman, tamanho 12, espaço 1/5, margens padrão do Word. Deve-se utilizar o sistema autor-data (sistema de Chicago), com lista bibliográfica no final ou notas de fim no final do texto. Os textos devem ser digitados no programa Word for Windows e entregues via o seguinte e-mail: espacolivre@sementeira.net

Conselho Editorial: Edmilson Marques Lucas Maia dos Santos Nildo Viana	Conselho Consultivo: André Melo Cleiginaldo Pereira dos Santos Cleito Pereira Edmilson Borges Edmilson Marques Erisvaldo Souza Fernando Lima Neves Flávio Pereira Diniz Jean Isídio João Alberto da Costa Pinto Juversino de Jesus Júnior Leonardo Venicius Proto Parreira Lisandro Braga Lucas Maia Santos Maria Angélica Peixoto Nildo Viana Ovil Bueno Fernandes Veralúcia Pinheiro Uelinton Rodrigues Weder David de Freitas
--	---

Educação não é Missão

Ademir Luiz

É muito comum escutarmos de pedagogos, teóricos do ensino, secretários de educação, cansativos donos de colégios particulares e outras pessoas que em princípio entendem do tema que o professor é imbuído da “missão” de ensinar. Para eles, ser professor é acima de tudo um “sacerdócio”. Mesmo a recente substituição da palavra “professor” pela palavra “educador” aconteceu em função deste discurso politicamente correto, que é quase hegemônico. Discurso repetido a exaustão nas universidades, em livros, teses, entrevistas, festinhas escolares, reuniões de pais, reuniões pedagógicas etc, etc e etc. Contudo, apesar de todas as boas intenções embutidas, tal perspectiva é frágil. Não se sustenta, não resiste a uma análise lógica apurada. Na verdade, qualquer pessoa um pouco mais perspicaz é capaz de perceber que ela é nociva ao desenvolvimento da profissão. Acaba por sabotar a própria condição de profissional do professor.

Antes de tudo este “discurso missionário” dilui o caráter intelectual inerente à formação acadêmica do professor. O que resulta em uma filosofia pedagógica frouxa que tende a valorizar mais a “vocação para ensinar” do que o “preparo para ensinar”. O místico em detrimento do pragmático. Senão vejamos: termos como “missão” e “sacerdócio” automaticamente chamam outros como “abnegação” e “sacrifício”. Vista desta forma a educação deixa de ser uma atividade laica para ganhar ares quase que religiosos. O professor deixa de ser um profissional que estudou muito para poder transmitir e produzir conhecimento para ser uma espécie de emissário de algo maior do que ele, para o qual cumpre uma “missão” em “sacerdócio”. E, como se sabe, na tradição Ocidental, prática religiosa é sinônimo de sacrifício pessoal. Sacrifícios que variam em grau e intensidade: podem ir desde não comer carne vermelha em um dia específico do ano até a auto-imolação. Daí a razão pela qual ultimamente se tem aceitado com tanta facilidade que professores sejam ameaçados, ofendidos ou espancados por alunos. Daí a razão pela qual ultimamente se tem culpado única e exclusivamente o professor quando o aluno não aprende. Daí a razão pelo qual ultimamente se especula tanto sobre levar a informática para a escola quando na mesma escola ainda faltam livros didáticos e xerox é um luxo. Sendo agredido, reprovando um aluno ou trabalhando em condições precárias é sempre o professor que falhou, pregam

os “especialistas”. Ofício visto como sacrifício.

Em meio a este ambiente moral, falar em interesses pessoais (quicá lucro) ganha ares de mesquinha. É digno de vergonha confessar que dá aulas apenas para se sustentar, porque é o que sabe fazer, porque gosta ou simplesmente porque é a única profissão que tem duas férias por ano, como dizia César Lattes. Exigem-se sempre ideais elevados. Não basta ser professor, tem que participar. Educação não vem mais de casa, deve ser adquirida na escola. Professor, que em dias remotos foi chamado respeitosamente de mestre, tornou-se “educador”.

E o moderno educador deve ser ao mesmo tempo pai, mãe, psicólogo, catequista, enfermeiro, monitor de computação, ideólogo, recreador e agente social do corpo discente ao qual serve. Ensinar e cobrar o que se ensinou tornou-se sinônimo de educação retrógrada. A escola, que antes servia para transmitir às novas gerações a tradição cultural da humanidade, tornou-se uma espécie de shopping. Entra de tudo: de danças eróticas até rap com letras machistas e violentas. Aluno não é mais aluno: é educando, pois, como se sabe, a palavra “aluno” significa “sem luz”. Vê-los como seres “sem luz” é inadmissível e não louvar sua cultura pessoal (quase sempre televisiva e de gueto) é fascismo. Ensinar alta-cultura e valorizar a erudição é entendido como deplorável elitismo fora da realidade. Diante dele muitos “especialistas” costumam retrucar sarcasticamente: “e para que serve para o educando saber quem foi Shakespeare?”. Como responder a isto? Afinal, não foi profetizado que “os simples herdarão a Terra”.

De fato, já estão herdando (Rei Lear?). Já vi diversos professores defendendo que normalistas alfabetizadoras deveriam ser mais bem remuneradas do que pós-doutores que passaram décadas estudando para chegar aonde chegaram. A justificativa seria a de que ensinar a ler e escrever é mais “nobre” do que tagarelar em uma cátedra. Se é ou não é, pouco importa. O fato é que mais uma vez, passionalmente, sem reflexão, se desdenha os espinhos da teoria em função da ação missionária direta. Ao mesmo tempo, curiosamente, é interessante notar que não é comum entre professores universitários assumirem o “discurso missionário” no trato com seus alunos de graduação. Ele é difundido, sobretudo, no ensino primário, fundamental e médio. Ou seja: entre aqueles que recebem a teoria, não entre aqueles que a produzem. Exceção feita, claro, para certos catedráticos em didática. Sendo, nestes casos, impossível saber até que ponto se trata de mera retórica. Até porque boa parte deles jamais lecionou para

as séries sobre as quais teoriza.

O “discurso missionário” é tão forte que basta observar o resultado de concursos do tipo “Professor do Ano” ou “Professor Nota 10”, para identificá-lo em sua forma mais avançada. Não raras vezes os vencedores são profissionais pouco preparados. Pessoas que mal sabem ler, mas ensinam a ler. Pessoas que mal sabem contar, mas ensinam a contar. Em contrapartida estes “educadores modelo” enfrentam todo tipo de obstáculo para cumprir sua “missão”. Às vezes acordam as quatro da madrugada para fazer uma viagem de barco de três horas que os levarão até um casebre perdido na floresta amazônica, onde darão aulas para quatro ou cinco crianças da região. Sem querer tirar o mérito inegável destas ações, é preciso reconhecer que nestes casos se premia o sacrifício, não a competência propriamente dita; que, sim, pode até existir, mas é irrelevante diante do exemplo de abnegação que representam.

Apesar de ter ganhado força no mundo pós-moderno, o “discurso missionário” está entranhado em nossas raízes culturais há séculos. Por exemplo: praticamente todo manual de filosofia desdenha a contribuição dos sofistas gregos, apontando como um de seus principais vícios o fato de que cobravam para ensinar. Muitas vezes não passam de notas de rodapé. Só aparecem para servir de contraponto à figura gigantesca de Sócrates, o pensador humilde e corajoso que ensinava de graça e que morreu para defender seus princípios. A célebre frase “tudo que sei é que nada sei”, uma das sentenças mais mal compreendidas de todos os tempos, sempre citada como exemplo de ideal pedagógico, joga por terra toda a obra conjunta dos “gananciosos” sofistas. Um grande equívoco, pois, como escreveu o filósofo Gonçalo Armijos Palácios, “eles foram injustiçados pelo ensino academicista e não receberam o reconhecimento devido”.

Na Idade Média, durante o nascimento das universidades, quando mestres clérigos passaram a ministrar um ensino desligado do contexto monástico, para burgueses, foram duramente atacados. O futuro santo Bernardo de Claraval, o poderoso abade de Cister, foi um dos críticos mais ferozes da nova pedagogia. Acusava seus defensores de serem meros “vendedores de palavras”, sacrílegos culpados de oferecer para quem quiser pagar a “ciência que só a Deus pertence”. Muita gente foi parar na fogueira por conta disto.

Os séculos seguintes apagaram as fogueiras e fizeram da educação um direito de todo cidadão. Educar as massas tornou-se uma “missão” civilizadora que deve ser levada a cabo a qualquer custo, mesmo que o preço seja a vulgarização do

conhecimento e o nivelamento por baixo dos envolvidos. Desta forma o que ocorreu não foi uma vitória de nenhum dos lados e sim um armistício, que gerou uma aliança. As duas perspectivas se fundiram. Infelizmente o que poderia criar um edificante caminho do meio ao estilo budista acabou por degenerar e transformou o professor em um estereótipo sem nuances.

Hoje o “educador” é infantilizado em seu próprio ambiente de trabalho. É constrangido a participar de ridículas dinâmicas de grupo, brincando de dança da cadeira, trocando fitas coloridas, pulando corda ou falando com fósforos acesos na mão. Vê-se levado a ler páginas e mais páginas de metáforas tão bonitinhas quanto inúteis sobre “alunos-sementinhas que crescem com a água do conhecimento” ou sobre “alunos-folhas-ao-vento que devemos recolher e dar direção”. Neste espírito, em Goiânia, por determinação da Rede Municipal de Ensino, atualmente o “educador” é obrigado a colorir quadradinhos que ilustrem o rendimento dos alunos, já que pura e simplesmente dar notas é feio, feio, feio!

E o pior é que tais práticas bizarras e alienantes são vendidas pelos “especialistas” como o supra-sumo da modernidade educacional. Quem não se submete é mal visto e tachado de corta-onda, tradicional ou antigo. O resultado é que cada vez mais o necessário abismo cultural entre “educandos” e “educadores” diminui. Ambos cantam as mesmas músicas no chuveiro, assistem às mesmas novelas e votam nos mesmos candidatos no Big Brother.

O professor está se afastando de forma irrecuperável de sua função intelectual. De contestador e crítico da realidade por meio do ensino, entrega-se sem reagir à condição de marionete artificialmente alegre. Se existe de fato uma “missão” a ser cumprida, trata-se de uma missão suicida. E a lavagem cerebral a qual são submetidos os acadêmicos dos cursos de licenciatura por meio do “discurso missionário” levam-nos a se resignar com facilidade excessiva a suas terríveis conseqüências. Perdemos os referenciais: há tempos que o ideal de professor deixou de ser o genial Aristóteles para se tornar a professorinha Helena da novela Carrossel.

Ademir Luiz

Prof. da UEG - Universidade Estadual de Goiás
Doutorando em História/UFG

Os Intelectuais e o Poder

Nildo Viana

A ligação entre os intelectuais e o poder já foi denunciada várias vezes. Historicamente, os intelectuais, ou “ideólogos”, segundo expressão de Marx, surgiram a partir da expansão da divisão social do trabalho e sempre estiveram ao lado da classe dominante. Embora o conceito de intelectuais seja pouco claro, podemos definir os intelectuais enquanto uma classe social composta pelos indivíduos dedicados exclusivamente ao trabalho intelectual. Tal classe social assume formas diferentes em sociedades diferentes. No entanto, em todas as sociedades, os intelectuais fazem parte das classes sociais privilegiadas, sendo sempre uma classe auxiliar da classe dominante. No capitalismo, os intelectuais são trabalhadores assalariados improdutivos, no sentido marxista do termo, isto é, trabalhadores que vendem sua força de trabalho em troca de um salário mas não produzem mais-valor. Os salários dos intelectuais são muito maiores do que dos trabalhadores produtivos (proletários) e de outros setores da sociedade. A definição do salário dos intelectuais está ligada, por um lado, ao custo de reprodução desta força de trabalho específica e, por outro, às suas ligações com o Estado capitalista e demais instituições da sociedade burguesa, isto é, por sua utilidade para os interesses da classe dominante. A função dos intelectuais é produzir e/ou reproduzir determinados saberes que são de interesse daqueles que detém o poder.

O surgimento dos intelectuais ocorre com a separação entre trabalho intelectual e manual. Os intelectuais passam a se dedicar ao trabalho intelectual e o produto do seu trabalho é a ideologia (MARX e ENGELS, 2002). A ideologia é uma expressão sistemática da falsa consciência da realidade. A falsa consciência existe e é produzida e reproduzida por todas as classes sociais, o que significa que não é produção dos intelectuais. O que estes produzem é um processo de sistematização desta falsa consciência, transformando as representações ilusórias existentes em saber sistemático, como filosofia, teologia, ciência. Este processo pode ser exemplificado pela crítica que Marx fez aos economistas: eles traduzem para a linguagem da ciência econômica as representações cotidianas – e ilusórias – dos agentes do processo econômico (MARX, 1988). Uma ideologia, uma vez produzida, passa a legitimar as relações sociais existentes, cumpre o papel de naturalizá-la e universalizá-la, sob uma forma também considerada legítima, a forma científica, filosófica, teológica. Assim, um saber legítimo

realiza a legitimação das relações sociais existentes. O discurso dos intelectuais possui uma legitimidade devido ao fato de ser considerado verdadeiro, superior. A legitimidade do discurso do intelectual se encontra na sua auto-declarada capacidade de monopolizar a veiculação da verdade, através da razão, da interpretação da palavra de Deus, da pesquisa empírica, ou qualquer outra justificativa, ela mesma ideológica, mas aceita socialmente. Os intelectuais estão sempre ligados à burocracia e a passagem de um intelectual para a burocracia (estatal, privada, etc.) é bastante corriqueira, tendo em vista que o “capital cultural”, para utilizar expressão dos sociólogos Bourdieu e Passeron (BOURDIEU E PASSERON, 1982), é um meio de se conquistar cargos de direção no Estado ou nas instituições da sociedade burguesa.

Posto isto, fica claro o papel conservador dos intelectuais numa determinada sociedade concreta. A produção intelectual é subordinada aos interesses da classe dominante e por isso não tem o menor sentido a ficção segundo a qual os intelectuais seriam um setor progressista da sociedade, ou então a de que a educação, a produção científica, etc., seriam elementos que contribuiriam com a emancipação humana. Os intelectuais, por sua posição social e os interesses e valores derivados dela, são agentes da conservação e não da transformação.

A suposta “liberdade” ou “autonomia” dos intelectuais também é outra ficção. Na verdade, os intelectuais são tão condicionados e determinados quanto qualquer outra classe social. O sociólogo Karl Mannheim defendeu a tese da autonomia dos intelectuais e de que eles teriam a possibilidade de produzir um saber superior ao das demais classes sociais (MANHEIM, 1982). Os intelectuais possuem seus interesses próprios, particulares, ligados aos interesses da classe dominante. Os interesses dos intelectuais são manter uma posição privilegiada na sociedade, altos salários, status, etc. A própria existência dos intelectuais e de seus privilégios depende da conservação da sociedade atual, o que significa que os intelectuais estão indissolúvelmente ligados ao poder. A sua autonomia, por conseguinte, é fictícia. No entanto, faz parte da lógica dos seus interesses produzir o discurso de sua autonomia, pois assim escamoteia sua ligação com o poder e ganha legitimidade. A idéia da autonomia dos intelectuais é uma ideologia produzida pelos intelectuais e para os intelectuais, o que também é interesse da classe dominante. Assim, os intelectuais são uma classe auxiliar da burguesia mas deve ocultar esta relação.

A tese da autonomia dos intelectuais já foi defendida inúmeras vezes e sob as

mais variadas formas. Realmente, os intelectuais possuem uma autonomia relativa, como todos os indivíduos, grupos e classes sociais em nossa sociedade. No entanto, também como todas as demais classes sociais, a intelectualidade visa se autonomizar, seja aumentando sua renda e privilégios, seja querendo se tornar uma nova classe dominante. É por isso que surgem ideologias que afirmam que os intelectuais devem ser os dirigentes da sociedade, desde Platão (1978) e sua *A República* até Lênin (1978), e sua obra *O Que Fazer?*, retomando a tese kautskista de que a consciência socialista é produzida pelos intelectuais pequeno-burgueses. Em outras palavras, os intelectuais possuem o desejo de se tornar burocratas (dirigentes) ou nova classe dominante e os burocratas buscam legitimar sua dominação através do discurso sobre o saber. Aqueles que sabem devem dirigir. Daí a eterna aliança entre burocratas e intelectuais.

Poucos são os intelectuais que denunciam a si mesmos. Geralmente a crítica aos intelectuais é proveniente de não-intelectuais. Obviamente que estamos nos referindo aos intelectuais enquanto classe social, isto é, aqueles que, segundo Gramsci, exercem a função de intelectuais, e não qualquer pessoa que realiza uma produção intelectual, pois nesta acepção mais ampla, como bem colocou Gramsci (1977), todos são intelectuais. Uma das críticas mais fortes aos intelectuais (intelectualidade ou intelligentsia) enquanto grupo social foi a realizada por Jan Wancław Makhaisky (1981). Ele realizou uma análise marxista dos intelectuais, observando os seus altos rendimentos e a fonte de tais rendimentos: a renda nacional e esta, por sua vez, é oriunda da exploração capitalista, isto é, da extração de mais-valor da classe operária. O nível de vida quase burguês dos intelectuais é derivado de sua apropriação de parte do lucro patronal, de parte do mais-valor global. Se esta intelectualidade se diz “socialista”, ela visa concentrar os meios de produção nas mãos do Estado, para assim garantir a apropriação de uma parte maior do mais-valor global. Makhaisky anunciou profeticamente o destino da Rússia ao criticar o bolchevismo e ser perseguido pelo Partido Bolchevique. A Revolução Bolchevique e a burocratização que lhe acompanhou gerou diversos estudos sobre a “nova classe” e sobre a burocracia e a intelectualidade. Em 1973/1974, o sociólogo Ivan Szelenyi e o romancista George Konrád (1981) escreveram *Os Intelectuais e o Poder*, expressando a tese de que a intelligentsia se torna uma classe que cada vez mais reduz sua distinção com a burocracia no “socialismo real” do Leste Europeu. Estes e muitos outros estudos tematizaram a intelectualidade e revelaram, com maior ou menor exatidão, as relações entre esta classe social e o poder.

Porém, é preciso deixar claro que existe uma distinção entre indivíduo e classe social. A intelectualidade, enquanto classe social, é conservadora, o que não quer dizer que todos os intelectuais, ou seja, todos os indivíduos pertencentes a esta classe, sejam conservadores. O indivíduo possui uma autonomia relativa e, dependendo do desenvolvimento de sua consciência, valores, interesses, pode, mesmo pertencendo a uma classe social conservadora, romper com a reprodução das concepções desta. Obviamente que apenas uma minoria poderia realizar tal processo, pois a posição social da intelectualidade predispõe todos os indivíduos que a compõe ao conservadorismo. No entanto, vários indivíduos podem romper com isso, devido ao seu processo histórico de vida, desde a origem de classe, relações familiares, desenvolvimento da consciência, ligações com pessoas, a percepção de que apesar dos privilégios também está submetido à alienação, ao modo de vida degradado do mundo contemporâneo e ao processo de desumanização, entre outros fatores, podem contribuir com isso.

E o que podem fazer os intelectuais que rompem com o conservadorismo de sua classe? Não se trata de abandonar o próprio pertencimento de classe, pois não é esta a questão. O intelectual, neste caso, deve realizar um engajamento na luta pela transformação social e abolição das classes em geral, inclusive da própria. Isto pode ser feito sob as mais variadas formas, desde a ação política concreta até a própria atividade profissional, direcionada para a crítica das ideologias, da burocracia e do próprio papel do intelectual na sociedade moderna. A articulação do intelectual com o movimento operário, os movimentos sociais, as lutas políticas concretas também assume importância neste contexto. Além disso, é fundamental a contribuição com o desenvolvimento do pensamento complexo no sentido de desvendar as diversas formas de dominação e reprodução da exploração e opressão. Assim, os intelectuais deixam de ser serviçais do poder e passam a ser críticos do poder e este é o papel do intelectual que supera os seus interesses imediatos e egoístas e passa a defender os interesses gerais da humanidade, que são também seus interesses, contribuindo, assim, com a emancipação humana.

Referências Bibliográficas

- MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. 3ª edição, São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- MARX, Karl. *O Capital*. 3ª edição, 5 vols. São Paulo, Nova Cultural, 1988.
- BOURDIEU, P. e PASSERON, J-C. *A Reprodução*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1982.

MANNHEIM, Karl. *Ideologia e Utopia*. 4ª edição, Rio de Janeiro, Guanabara, 1986.
PLATÃO. *A República*. São Paulo, Hemus, 1974.; LÊNIN, W. *Que Fazer?* São Paulo, Hucitec, 1978.

GRAMSCI, A. *Os Intelectuais e a Organização da Cultura*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1977.

MAKHAÏSKY, J. W. *O Socialismo de Estado*. in: TRAGTENBERG, M. (org.). *Marxismo Heterodoxo*. São Paulo, Brasiliense, 1981.

KONRAD, George e SZELENYI, Ivan. *Los Intelectuales y el Poder. "Intelligentsia" y Poder de Clase em los Países Socialistas Europeos*. Barcelona, Ediciones Península, 1981.

Nildo Viana

Prof. da UEG - Universidade Estadual de Goiás
Doutor em Sociologia/UnB

Neoliberalismo e Restauração do Poder de Classe

David Harvey

"Não existe essa coisa de sociedade, apenas indivíduos e as suas famílias".

Margaret Thatcher

"O Governo terá como seu primeiro e primordial dever, fazer reviver o espírito de unidade e cooperação na nação, preservar e defender os seus princípios básicos da Cristandade como alicerce da moralidade nacional, e a família como base da vida nacional."

Adolf Hitler

Desmoralizadas todas as demais justificações para a invasão do Iraque, o presidente Bush tem recorrido cada vez mais ao argumento de que pelo menos o Iraque está livre. "A liberdade," diz ele, "é a maior de todas as dádivas a cada homem e mulher neste mundo" e "como a maior potência na terra, temos a obrigação de ajudar a espalhar a liberdade". Mas, como há muito argumentou Matthew Arnold, "a liberdade é um grande cavalo a cavalgar mas a cavalgar em algum lugar". Assim, onde é que os iraquianos são supostos cavalgar o seu cavalo da liberdade?

A resposta americana foi pronunciada em Setembro de 2003, quando Paul Bremer, chefe da Coalition Provisional Authority, promulgou decretos que incluíam a privatização completa da economia, plenos direitos de propriedade às firmas estrangeiras com negócios iraquianos, o direito de as firmas estrangeiras levarem os lucros para fora e a eliminação de quase todas as barreiras comerciais, incluindo serviços públicos, banca e finanças, medias, indústrias manufactureiras, serviços, transportes e construção. Apenas o petróleo foi isentado. Um sistema fiscal regressivo muito aproximado ao que os conservadores nos EUA chamam "the flat tax" também foi imposto. O direito à greve foi declarado ilegal e a sindicalização proibida nos sectores chave.

Isto equivale à imposição de um tipo particular de aparelho de Estado – chamado neoliberal – no Iraque. Interessantemente, o primeiro caso de neoliberalização ocorreu trinta anos antes no Chile. No rastro de um violento golpe do general Pinochet e apoiado pelo governo dos EUA contra Salvador Allende, eleito democraticamente em Setembro de 1973, os conselheiros económicos dos EUA adoptando as doutrinas

neoliberais de Milton Friedmann foram para o Chile para ajudar a instalar uma estrutura quase idêntica àquela agora decretada no Iraque.

O período que separa a violência no Chile e Iraque assistiu à criação dos Estados neoliberais – regimes de sonho do capitalismo como os chamou *The Economist* – em todo o mundo por combinações de coerção e consentimento. A britânica Margaret Thatcher foi a primeira líder mundial a abraçar por vontade própria o fundamentalismo do mercado livre quando eleita na primavera de 1979. Ela atacou o poder dos sindicatos, reduziu o Estado Previdência e os impostos. Procurou a privatização para liberar as energias empresariais, e defendeu que o bem-estar social depende da responsabilidade pessoal e não do Estado. “Não existe essa coisa de sociedade,” disse ela numa frase famosa, “apenas indivíduos e as suas famílias”. Ela cumpriu tudo isto por meios democráticos. “A ciência económica é o método”, afirmou, “mas o objectivo é mudar a alma”. E ela mudou-a.

No fim de 1979, Paul Volcker, presidente do Federal Reserve durante a presidência Carter, deslocou o objectivo da política monetária americana do emprego total para a diminuição da inflação. Ele elevou as taxas de juro para um nível muito alto e precipitou os EUA na recessão. No caso de algum conflito entre a integridade do sistema financeiro e o bem-estar da população, assinalou, prevaleceria o primeiro. O presidente Reagan, na tomada de posse em 1981, deu os passos políticos necessários para consolidar a manobra de Volcker. Atacou o poder dos sindicatos, reduziu dramaticamente impostos, cortou nos benefícios do Estado e deixou de forçar a aplicação de leis reguladoras referentes aos direitos dos consumidores, à saúde e segurança no trabalho, à protecção do consumidor, ao salário mínimo e outras. Com duas das maiores potências capitalistas a tornarem-se neoliberais, poderia o resto do mundo ficar muito atrás?

A ortodoxia neoliberal, pressionada tanto pela Inglaterra como pelos EUA, introduziu-se nas instituições financeiras internacionais depois de 1980. O Fundo Monetário Internacional tornou-se o principal agente na promoção das políticas de “ajustamento estrutural” sempre que tinha de lidar com uma crise de crédito. Como resultado, países como o México, Argentina, Brasil e África do Sul foram arrastados para o campo neoliberal. O preço de entrar no sistema económico global para muitos países da área soviética foi a privatização e o assumir de uma postura neoliberal. A competição global arrastou muitos outros países, até a China e a Índia, para algo

aproximado a uma estrutura de Estado neoliberal. Ainda há alguns Estados, como na Europa e Escandinávia, que se apegam à social-democracia e outros no Leste Asiático conseguiram combinar o neoliberalismo externamente com a preocupação com a igualdade em casa. Mas algumas variantes de Estado neoliberal agora predominam em todo o mundo. Isto aconteceu em parte devido a uma crise do capitalismo nos anos 70. As taxas de lucro estavam baixas, a inflação e o desemprego estavam a crescer por todo o lado quando o consenso económico (chamado keynesiano) dos anos 60 ditou que eles deviam contrabalançar-se.

Os sistemas financeiros estavam um caos, o mercado de valores em declínio e havia uma crise fiscal nas despesas do Estado (sendo emblemática a falência da cidade de Nova York em 1975). A forma de Estado “social-democrata” que surgiu depois de 1945 não conseguia superá-la. Alguma coisa nova tinha de ser inventada. A resposta que venceu foi o neoliberalismo. Mas foi bem sucedido? Em termos de estimulação do crescimento foi um triste fracasso. As taxas de crescimento global nos anos 50 e 60 permaneceram à volta de 3,5 por cento e nos perturbados anos 70 caíram para cerca de 2,4 por cento. Mas nos anos 80 baixaram para 1,4 por cento e nos anos 90 caíram ainda mais chegando a 1,2 por cento e desde 2000 têm-se mantido pouco acima dos 1 por cento. Então porque estamos nós tão persuadidos dos benefícios do neoliberalismo?

Existem duas respostas principais. Primeiramente, o neoliberalismo introduziu uma considerável volatilidade no sistema global, de modo que normalmente há alguns lugares que estão a ir bem enquanto os restantes vão muito mal. Nos anos 80 foi o Japão e Alemanha Ocidental que lideraram o grupo e os EUA ficavam atrás, mas nos anos 90 ambos se atrasaram com o Japão a sofrer de uma década de severa recessão. Nos anos 90 os EUA, Grã-Bretanha e alguns dos “tigres” económicos do Sudoeste Asiático surgiram no topo. Depois o Sudoeste Asiático caiu em 1997 seguido do colapso da “nova economia” nos EUA e agora China e Índia parecem ser os que se destacam na frente da corrida. Num mundo darwiniano, o argumento neoliberal vinga, ficas para trás porque não és competitivo. Apenas sobrevives se te encaixares suficientemente bem. Não há nada sistematicamente errado. A falha está em ti. Não és suficientemente neoliberal.

Em segundo lugar, e mais importante, os grupos com rendimentos mais elevados tornaram-se infinitamente mais ricos sob o neoliberalismo. A desigualdade social aumentou em vez de diminuir. Nos EUA, por exemplo, os 1% do topo da

pirâmide de rendimentos detinha 16 por cento da renda nacional antes da Segunda Guerra Mundial, mas durante os anos 50 e 60 essa fatia caiu para 8 por cento e os fracassos dos anos 70 ameaçavam o seu poder ainda mais. Mas em 2000 este grupo voltou a deter 15 por cento da renda nacional e isto pode disparar até 20 por cento num futuro próximo se os cortes nos impostos se mantiverem. Tendências semelhantes, apesar de menos dramáticas, podem ser detectadas noutros países.

Assim, o neoliberalismo tem sido erguido sobre a restauração do poder de classe de uma pequena elite de financeiros e directores-executivos. E uma vez que essa classe tem um controlo decisivo sobre os processos políticos e sobre os instrumentos de persuasão, é claro que insiste em que o mundo está muito melhor. E está, para eles. Apesar disso nos EUA, como em qualquer lado, a maioria das pessoas está muito pior do que nos anos 70, particularmente quando o acesso ao ensino público, cuidados de saúde, e outros similares são contabilizados. Naqueles países que viraram recentemente para o neoliberalismo, como a China, Rússia e Índia, observamos a emergência de oligarquias extraordinariamente ricas em detrimento do resto da população.

Mas se o crescimento agregado é tão lento, como é que as classes superiores acumulam tanta riqueza? Elas fazem-no em larga medida devido ao uso de práticas predatórias, desapropriando outros. Esta “acumulação por desapropriação” assume muitas formas. Mão-de-obra barata é rapidamente saqueada e quanto mais barata e dócil, melhor. As taxas de lucro das empresas norte-americanas são duas vezes mais altas no estrangeiro do que internamente. Os direitos comuns de propriedade (água, território, etc) estão a ser privatizados. Populações de camponeses desfazem-se dos seus terrenos. O meio-ambiente é degradado. Patentes de direitos para tudo desde materiais genéticos, sementes, produtos farmacêuticos até ideias permitem extrair dinheiro de populações com baixos rendimentos.

Bens fundamentais como a educação e cuidados de saúde são tornados comercializáveis e os preços dos utentes sobem em flecha. E a lista continua sempre a aumentar. Mas o mais importante de tudo, os sistemas de crédito e financiamento são usados activamente para acumular riqueza num pólo enquanto a extraem do outro. Hipotecas a propriedades agrícolas familiares são executadas, mesmo no EUA. Direitos de reforma são privatizados (o Chile foi pioneiro com a segurança social) e depois muitas vezes diminuídos ou apagados (como no caso da Enron ou mais recentemente na China). Ainda mais dramáticas são as violentas crises financeiras que periodicamente

têm arruinado muitos países da América Latina, Europa Central e de Leste, e Leste e Sudoeste Asiático. Isto permitiu que bens produtivos fossem comprados por investidores ricos ao preço de chuva. O neoliberalismo foi uma transferência maciça de riqueza dos pobres para os ricos.

Estas injustiças acenderam inúmeros protestos em todo o mundo, vagamente unidos no movimento anti-globalização ou pela justiça global. A resposta do neoliberalismo foi frequentemente a repressão do Estado. O México, por exemplo, é aconselhado pelos EUA a esmagar o movimento Zapatista pelos direitos dos indígenas. Dada a sua base de classe, o Estado neoliberal é compreensivelmente antidemocrático. Em alguns casos, como em Singapura e China, nunca se incomodou de todo com a democracia. E no Ocidente, facilmente se metamorfoseia num autoritarismo neoconservador. A chamada “guerra ao terrorismo” agora proporciona uma cobertura para a extensão da vigilância policial, militarização e medidas autoritárias.

Curiosamente, os movimentos de protesto contra o neoliberalismo muitas vezes aceitam os seus termos. Antes de 1980, os direitos humanos individuais eram um ponto de interesse marginal, mas a ênfase neoliberal sob a responsabilidade individual despoletou uma enorme onda de interesse nos mesmos em anos recentes. A evocação de tais direitos pode proporcionar uma retórica para políticas progressivas. Mas pode também legitimar intervenções em Estados soberanos por potências imperialistas. Além disso, desde que a maior parte dos indivíduos não pode levar os seus casos a tribunal, surgiu um vasto aparato de advocacia. A ascensão das ONG à proeminência política foi mais uma consequência impressionante da viragem neoliberal. As ONG por vezes ajudam e são cúmplices da retirada do Estado da segurança social. Em outros casos elas apresentam duras críticas às políticas neoliberais. Mas, infelizmente, as ONG não são mais democráticas e transparentes que o Estado neoliberal que criticam. O surgir dos discursos sobre direitos humanos e o poder das ONG proporciona um terreno limitado para erguer uma oposição efectiva.

O medo da dissolução social sob um neoliberalismo individualista também despoletou a procura de uma base moral a partir da qual assegurar a reabilitação do poder de classe. Apelos ao nacionalismo (China, Japão, EUA), para valores culturais superiores (“americanos,” “asiáticos” “islâmicos”), à religião (cristã, confuciana, hindu) ou a compromissos éticos (“direitos” e éticas cosmopolitas) irrompeu na discussão. As chamadas “guerras culturais” — por mais desorientadas que algumas possam ter sido —

não podem ser descartadas como meros distúrbios indesejados. A transformação da repugnância moral para com as alienações do neoliberalismo em resistência cultural e depois política é um dos sinais dos nossos tempos. Movimentos sociais contra o neoliberalismo, por exemplo, frequentemente articulam a sua oposição em termos de economia moral. Mas argumentos puramente morais são no máximo um terreno fraco no qual contestar as alienações e a anomia que o neoliberalismo produz.

Temos, em resumo, vivido numa era de refinada luta de classe da parte do estrato superior da sociedade para restaurar ou, como na China e Rússia, reconstruir um poder de classe esmagador. A viragem para o autoritarismo e neo-conservadorismo é ilustrativa de quão longe irá essa classe e as estratégias que está preparada para desenvolver a fim de preservar e aumentar os seus poderes. A massa da população terá de submeter-se a este esmagador poder de classe ou reagir-lhe também em termos de classe. Se isto parece, age e se sente como luta de classe, então temos de estar preparados para chamá-la pelo seu nome e agir em conformidade.

Embora os movimentos de classe possam criar-se por si próprios, não o fazem sob condições da sua própria escolha. Estas condições são actualmente altamente diversificadas e fragmentadas. Encontrar ligações orgânicas entre movimentos sociais opostos altamente diversificados é uma tarefa urgente. As ligações estão lá. O fosso entre a promessa do neoliberalismo (o benefício de todos) e a sua realização (o benefício de uma pequena classe dominante) aumenta. Desigualdades entre classes e regiões tanto em Estados (como a China, Rússia, Índia e África do Sul) bem como internacionalmente apresentam um sério problema político. A ideia de que o mercado faz-se com base na competição é negada pelos factos da monopolização, centralização e internacionalização do poder corporativo e financeiro. A ideia de que o neoliberalismo é baseado na justiça é brutalmente anulada pelos extensos despojamentos. A ideia de que o neoliberalismo é sobre liberdades individuais choca com o aumento de autoritarismo neoliberal e agora neoconservador dos aparelhos de Estado. Quanto mais o neoliberalismo é revelado como tendo falhado um utópico projecto mascarando a restauração do poder de classes para uns poucos, mais se estende a base para a ressurgência de movimentos de massas exigindo políticas igualitárias, procurando justiça económica, comércio justo (em vez de “livre”) e maior segurança económica.

A natureza profundamente antidemocrática do neoliberalismo está a tornar-se um forte assunto político. O défice democrático em países nominalmente democráticos

é agora enorme. Acordos institucionais como a Reserva Federal, são tendenciosos, fora do controlo democrático. Falta-lhes transparência. Internacionalmente, não há qualquer responsabilidade para não mencionar controlo democrático sobre instituições como o FMI, a OMC e o Banco Mundial. Reaver as exigências de uma governação democrática e igualdade e justiça económica, política e cultural, não é sugerir algum retorno a um passado dourado. O significado de democracia na antiga Atenas tem pouco a ver com os significados de que se recobre hoje em dia. Mas no outro lado do globo, desde a China, Brasil, Argentina, Formosa, Coreia bem como África do Sul, Irão, Índia, Egipto, as contenciosas nações da Europa de Leste bem como no coração do capitalismo contemporâneo, há grupos e movimentos sociais em movimento que estão a agrupar-se pela causa dos valores democráticos.

A presidência Bush projectou para o mundo a ideia que os valores americanos são supremos e que esses valores importam uma vez que constituem o coração do que é a civilização. O mundo está em posição de rejeitar essa postura imperialista e fazer incidir no coração do capitalismo neoliberal e do neo-conservantismo um conjunto completamente diferente de valores: aqueles de uma democracia aberta dedicada à realização de igualdade social a par de uma justiça económica, política e cultural.

David Harvey

Professor de Antropologia no Graduate Center da Universidade da Cidade de Nova Iorque. Autor de livros como *Os Limites do Capital*; *A Justiça Social e a Cidade*; *A Condição Pós-Moderna e o O Novo Imperialismo*. Publicado originalmente em: <http://www.resistir.info>

Para Além da Unidimensionalidade: Marcuse e a Tecnologia

Ivonaldo Neres Leite

Há no seio da ciência social um denso debate sobre o que representam as tecnologias. De forma pioneira e clássica, deve-se reconhecer a Max Weber a abordagem do assunto, pois foi ele quem introduziu o conceito de racionalidade para definir a maneira da actividade económica capitalista, o tráfico social regido pelo direito burguês e a dominação burocrática.

Quer dizer, a racionalização significa a ampliação das esferas sociais, sendo estas submetidas aos critérios de decisão racional, ao que corresponde a industrialização do trabalho social. A consequência disto é a penetração dos critérios de acção instrumental noutras esferas da vida, a exemplo da urbanização das formas de existência, da tecnização do tráfico e da comunicação.

A discussão sobre tecnologia foi intensificada no âmbito da Escola de Frankfurt: a crítica daquela é uma característica dos escritos dos teóricos desta, sendo o seu alvo a dimensão instrumental. Adorno e Horkheimer afirmam que a instrumentalização da tecnologia é, ela própria, uma forma de dominação, que controlando objectos, viola a sua integridade, suprimindo-os, destruindo-os. Herbert Marcuse, no entanto, foi mais longe.

Ele tomou como ponto de partida as análises weberianas para demonstrar que o conceito formal de racionalidade que Weber extraiu da acção racional do empresário capitalista e do trabalhador industrial, da pessoa jurídica abstracta e do funcionário moderno, e que relacionou a critérios da ciência e da técnica, tem implicações determinadas com conteúdo próprio. A tese marcuseana é que, naquilo que Weber chamou de racionalização, não se implanta a racionalidade como tal, mas, em nome da racionalidade, uma forma determinada de dominação política oculta. Trata-se de entender que determinados fins e interesses da dominação não são outorgados à técnica apenas posteriormente e a partir de fora: Eles estão já inseridos na própria construção do aparelho técnico, sendo a técnica, em cada caso, um projecto histórico-social, nele se projectando o que uma sociedade e os interesses nela dominantes pensam fazer com os homens, as mulheres e as coisas.

A tecnologia, conforme as anotações marcuseanas, desempenha um papel

central naquilo que foi chamado de sociedades capitalistas avançadas. Ela contribui para que a dominação tenda a perder o seu carácter explorador e opressor, tornando-se "racional", sem que por isso se desvaneça a dominação política.

É neste quadro que se produz um ser humano unidimensional, e que atualmente, com o fetiche em torno das novas tecnologias – e não só -, é uma hipótese a merecer uma consideração acrescida. Como também uma consideração acrescida parecem merecer as indicações fornecidas por Marcuse para a superação do aludido quadro. Elas advogam uma mudança nas bases da ciência e da técnica. Para tanto, preliminarmente, destaca-se que a ciência e a técnica, em virtude do seu próprio método e conceitos, projetaram e fomentaram um universo no qual a dominação da natureza se vinculou à dominação dos seres humanos.

Assim, defende-se uma reconceptualização da ideia de progresso, pondo-se ênfase na mudança de sua direcção, como uma condição que, rompendo com a instrumentalização, influencie também a própria estrutura da ciência. Disto decorre que as suas hipóteses desenvolver-se-iam num contexto experimental essencialmente diverso – de um mundo libertado -, com a ciência chegando a conceitos sobre a natureza profundamente distintos, estabelecendo ao mesmo tempo juízos totalmente diferentes.

Nos dias presentes, ao que Marcuse formulou – bem como outros frankfurtianos -, têm-se acrescentado elaborações semelhantes. O que só vem evidenciar que hoje, talvez mais do que em seu tempo, faz-se necessário conceber as tecnologias numa perspectiva que se situe para além da unidimensionalidade.

Ivonaldo Neres Leite
Prof. da Universidade do Estado do Rio
Grande do Norte.

Trabalho Alienado e Fetichismo da Mercadoria

Juversino Júnior

Lisandro Braga

"Em lugar da mercadoria aparecer como resultado de relações sociais enquanto relações de produção, ela aparece como um bem que se compra e se consome. Aparece como valendo por si mesma e em si mesma, como se fosse um dom natural das próprias coisas. Basta entrarmos num supermercado nos sábados à tarde para vermos o espetáculo de pessoas tirando de prateleiras mercadorias como se estivessem apanhando frutas numa árvore, para entendermos como a mercadoria desapareceu enquanto trabalho concentrado e não pago".

Marilena Chauí.

O propósito deste artigo é o de buscar explicações teóricas a cerca do que venha a ser o trabalho alienado e o fetichismo da mercadoria. Portanto, parece viável que, logo de início, salientemos que existem dois tipos de trabalho: o trabalho autônomo e o trabalho alienado.

Para entendermos o significado desses dois tipos de trabalhos, torna-se necessário recorrermos à história da humanidade: o homem se fez homem através do próprio trabalho, ou seja, através da relação que ele vem mantendo com a natureza e com os demais homens, buscando transformar a natureza e a si mesmo no intuito de reproduzir suas condições reais de existência. Essa é a essência do trabalho autônomo, ou seja, a garantia da reprodução do próprio homem e sua auto-realização total. O homem se humaniza ao realizar tarefas (trabalho) essenciais à vida humana e essencialmente humanas. Segundo Anton Pannekoek (1996, p. 08), o trabalho:

É uma necessidade imposta ao homem pela natureza, para obter a satisfação das suas necessidades. O homem, como todos os outros seres vivos, tem de utilizar as suas forças para obter alimento (...) O constrangimento imposto ao homem pela satisfação das suas necessidades obriga-o a um trabalho regular, ao recalçamento do impulso do momento, à utilização das suas forças, a um controle poderosos e assíduo (...) O hábito do trabalho regular fixou-se assim pelo seu caráter social, pelos usos e costumes da família, da tribo ou da aldeia, transformou-se numa segunda natureza, num modo de vida natural, numa unidade harmoniosa de forças e de necessidades de tendências naturais e de deveres.

Já o trabalho alienado é a negação da essência humana existente no trabalho, pois, com a divisão social do trabalho e a total separação entre o fazer e o feito, os não-

trabalhadores, mas que se apropriam do fruto do trabalho do trabalhador, e os trabalhadores que produzem objetos alheios a ele, o homem não produz mais as garantias das necessidades humanas, mas sim mercadorias que não lhe pertence. E

A conseqüência disto é que o produto do trabalho confronta-se com quem o criou: o trabalhador. Este processo se concretiza na medida em que o trabalhador ao se separar do produto do seu trabalho, outro que não o trabalhador se apropriará dele. Ao se apropriar do trabalho do trabalhador, o não-trabalhador criará as condições necessárias para a efetivação da propriedade privada (PEIXOTO, 1996, p. 08).

Na sociedade capitalista ocorre uma ruptura entre o trabalhador e o produto do seu trabalho. Portanto, se o trabalhador encontra-se separado do produto do seu trabalho é porque outro homem está se apropriando dele, e isso nos permite entender que o trabalho alienado é uma das bases da dominação que o sistema capitalista executa para extrair a mais-valia. A separação do produtor de seu produto e a transformação do mesmo em mercadoria, é o que caracteriza a ruptura do fluxo social do trabalho e conseqüentemente, provoca um processo de desumanização, já que a mercadoria é produzida pelos homens, mas que existe fora deles, é um objeto externo aos homens. Portanto,

A mercadoria assume vida por si mesma, vida em que extingue sua origem social pelo trabalho humano (...) a produção de mercadoria é trabalho indiretamente social: apesar de os produtos serem produzidos para uso social, sua forma de produção é privada (HOLLOWAY, 2003, p. 46).

Ao assumir sua própria existência a mercadoria se torna a essência do processo de objetivização-subjetivização, de inversão entre sujeito e objeto de forma que o sujeito é objetivado e a mercadoria subjetivada ou, em outras palavras, adquire vida própria e independente em relação àquele que a produziu. A mercadoria se torna assim um ser que existe por si mesmo indiferente ao trabalhador, um fetiche.

Essa transformação do sujeito em objeto e do objeto em sujeito provoca uma ruptura no fluxo social, os trabalhadores não mais se reconhecem a não ser a partir das mercadorias que produziram, a partir das relações entre as coisas, transforma-se o “poder-fazer” em “poder-sobre”, ou seja, tal ruptura consiste na exploração do trabalho

que é alienado e que permite a criação do fetichismo. Ocorrendo o rompimento do fazedor com o feito ocorre também a negação do “poder-fazer”¹ do trabalhador que se converte em vítima. A atividade se torna passividade, se antes as relações se davam entre as pessoas agora se dão entre as coisas e por consequência entre os sujeitos que possuem e produzem tais coisas, assim temos a coisificação que tem por base de apoio a desumanização do trabalhador que traz em si a “humanização” da mercadoria. Ao serem desumanizados os homens se tornam indivíduos ou pessoas conhecidas somente a partir de uma lógica identitária, ou seja, fragmentada.

O reconhecimento mútuo presente no “poder-fazer” deixa de existir para dar lugar às identidades, às fragmentações que sustentam e reproduzem o sistema de acumulação capitalista dando suporte ao “poder-sobre” e não ao “poder-fazer”. Por isso o indivíduo que executa o trabalho alienado só se identifica a partir da lógica do capital, ao invés de enxergar no produto final de seu trabalho sua vida genérica, ou seja, “o fluxo social do fazer, o entrelaçamento de um ‘nós’ mutuamente reconhecedor” (Idem, p. 74). Dessa forma, acontece uma separação não somente entre dominadores e dominados como também entre os próprios trabalhadores que fazem de sua própria produção sua desrealização, seu martírio, a sua negação enquanto ser humano. O que deveria ser um ganho se concretiza como sendo uma grande perda. Perda da dignidade e perda do auto-reconhecimento do produtor. Segundo Marcuse (2001, p. 15),

Assim o trabalho, em vez de uma manifestação do todo do homem, se transforma em ‘exteriorização’, em vez de plena e livre realização do homem se transforma em total ‘desrealização’: ele apresenta de tal forma como desrealização que o trabalhador é desrealizado até o estado de inanição.

O fluxo social ao ser desarticulado tem como base de sua destruição a mercadoria, pois o fato da produção ser obtida para a troca está no centro do desmantelamento do fazer social, separando assim a coisa do fazer e transformando o feito em ser, ou seja, fetichizando a mercadoria. A partir do momento em que se produz a mercadoria, todo o trabalho gasto para produzi-la é esquecido, ignorado e juntamente com ele está o trabalhador que a produziu e que agora não é mais um produtor e sim um indivíduo consumidor que gera mais-valia através de sua auto-alienação. Tem-se, portanto, o processo do fetichismo que junto à alienação do trabalho fornece todos os

¹ 4 - O fazer é inerentemente social. O que eu faço sempre é parte de um fluxo social do fazer em que a condição prévia do meu fazer é o fazer (ou o ter feito) dos outros, em que o fazer dos outros proporciona o meu fazer (HOLLOWAY, ob. cit., p. 46).

subsídios necessários para a reprodução do sistema capitalista. Mas todo esse fetichismo não é algo já construído e consolidado desde épocas passadas.

O fetichismo foi construído juntamente com o processo de articulação do capital, que na sua fase industrial procurou separar o produtor do produto do seu trabalho com o intuito de extrair mais-valia, “transformando” o produto do trabalho em mercadoria, que não será acessível ao produtor e que será substituída por salário pago ao produtor. Esse processo de transformação do fruto do trabalho em mercadoria separada do seu produtor acaba por criar na consciência do trabalhador o fetichismo. Podemos então perceber que o fetichismo é fruto da necessidade capitalista de inverter o mundo real e humano do trabalho, mas que, sendo fruto de um processo pode ser revisto e transformado, tendo como objetivo garantir ao trabalhador acesso ao produto do seu trabalho. Ora, dizer então que o fetichismo se deu desde os primórdios da acumulação (primitiva) do capital, é negar o caráter transitório do sistema capitalista juntamente com a transitoriedade da burguesia enquanto classe dominante e ao mesmo tempo a negação da possibilidade de reconstrução das relações de produção baseada no “poder-fazer” do trabalhador. É negar a possibilidade da revolução.

O argumento do fetichismo como algo concretizado e consolidado apresenta em si sua própria negação, pois: se as relações sociais estão fetichizadas, como podemos criticá-las? Quem somos os que criticamos? Encontramo-nos às margens? Somos, talvez, seres privilegiados por nossa perspicácia de intelectuais marginalizados? Essa idéia de vanguarda se mostra insuficiente, prova disso foi o fracasso da Revolução Bolchevique que após todo o processo revolucionário demonstrou que sua vanguarda ao invés de conduzir o povo à sua emancipação o conduziu a produtor de mais-valia de um capitalismo de Estado.

O fetichismo não é algo criado há séculos atrás, portanto, não está pronto e acabado, mas sempre em processo de reestruturação, reformulação e reprodução. Apresentando-se como um fato presente, tanto na vida da burguesia como no cotidiano da classe trabalhadora, pois, a burguesia partilha com a classe operária a coisificação de todas as manifestações da vida, a diferença entre ambos, porém, ocorre em virtude de que, enquanto a burguesia se aprisiona no sistema que é reproduzido pelo fetichismo da mercadoria, o proletariado é forçado a ir mais além desse sistema, isso em virtude da experiência de ter que vender sua força de trabalho e ao mesmo tempo não se identificar com o produto final de sua dedicação cotidiana nas fábricas, nos campos etc.

Ao realizar esse reconhecimento de venda da força de trabalho, o trabalhador se torna consciente de si mesmo como uma mercadoria e passa a perceber a relação que mantém com o capital na produção e reprodução de um sistema que tem como base de sua sustentação a exploração da força do trabalho alheio.

Dessa maneira a consciência do trabalhador é ao mesmo tempo fetichizante e “desfetichizante”. Mas tal reconhecimento não é o bastante para que a classe proletária se emancipe, pois o fetichismo nasce com uma consciência coisificada.

Mas, então o que é necessário para se fazer uma revolução uma vez que a consciência não é o bastante? Uma vez que a consciência é coisificada? Nessa perspectiva a prática diária se apresenta como negação do fetichismo, um refúgio, uma resistência e rejeição da alienação.

Fetichismo da mercadoria e alienação do trabalho são provas incontestáveis de que o mundo nunca funcionou tão bem de cabeça para baixo, são os pilares dessa “sociedade do espetáculo” que faz dos trabalhadores explorados meros indivíduos intermediados por imagens e pelo consumo supérfluo, objetos das próprias mercadorias que produzem.

A partir do momento que se percebe que as atuais formas de relações sociais de produção possuem um aspecto de transitoriedade, alimenta-se a luta contra o trabalho alienado e a objetivização do sujeito realizador do trabalho. Afinal, o sistema capitalista não é “o sistema”, mas apenas um sistema e como tal não é invulnerável nem eterno, mas, sim construído historicamente pelas relações humanas e a apropriação dos meios de produção por parte de uma minoria que trouxe em si a expropriação da dignidade e a desarticulação entre as pessoas que trabalham.

Faz-se necessário a humanização do sujeito que só será possível com o “apagar das luzes” do espetáculo social que tem como protagonista a mercadoria e com a destruição das relações de produção capitalista que se baseiam na posse privada dos meios de produção e na expropriação do produto do trabalho do trabalhador, que se vê obrigado a vender sua força de trabalho em troca da simples reprodução da mesma, que, por sua vez, acaba por reproduzir o sistema dominante.

Referências Bibliográficas

CHAUI, Marilena. *O que é Ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1994.

CODO, Wanderley. *O que é Alienação*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder*. São Paulo: ViraMundo, 2003.

MARCUSE, H. apud. PEIXOTO, M. A. *O Conceito de Alienação: Marcuse e Fromm*. Revista Teoria Crítica da Sociedade. CEPS. Goiânia, Ano 02, num. 02, Maio de 2001, p. 15.

MARX, K. & ENGELS, F. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Centauro, 2002.

PANNEKOEK, Anton. apud. PEIXOTO, M A. *Trabalho Alienado ou Trabalho Autônomo?*. Revista Ruptura. Goiânia, ano 02, num. 03, dez./1996.

PEIXOTO, M A. *Trabalho Alienado ou Trabalho Autônomo?*. Revista Ruptura. Goiânia, ano 02, num. 03, dez./1996.

PEIXOTO, M. A. *O Conceito de Alienação: Marcuse e Fromm*. Revista Teoria Crítica da Sociedade. CEPS. Goiânia, Ano 02, num. 02, Maio de 2001.

Juversino Júnior

Graduado em História e pós-graduando em Ciência Política pela Universidade Estadual de Goiás – UEG.

Lisandro Braga

Graduado em História pela Unievangélica e pós-graduando em Ciência Política pela Universidade Estadual de Goiás – UEG.

Estado Novo, Intelectualidade, Nacionalidade e Educação

Luiz Carlos Bento

O Estado-Nação, identificado como um Estado centralizador em torno de um governo estabelecido, em um determinado espaço territorial, em que seus habitantes encontrem-se irmanados, assumiu esta configuração de acordo com Benedict Anderson em 1884. Neste momento iniciou-se um processo de estabelecimento de uma “comunidade política imaginada”, que pode ser entendida como um espaço privilegiado onde a “relação entre o novo e o velho, passado e presente, tradição e modernidade” é o alicerce fundamental e apropriado para se criar uma identidade nacional.

O Estado-Nação, mesmo sendo um fenômeno histórico recente, incorporou uma série de elementos anteriores, criando a impressão de um passado imemorial, naturalizando suas origens históricas e inventando para si próprio uma tradição capaz de legitimá-lo, garantindo desta forma a sua viabilidade político-institucional. Por “tradição inventada” entende-se a partir da definição de Hobsbawm, como um conjunto de práticas, normas reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas pela comunidade; tais práticas são de natureza ritual ou simbólica e visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente uma relação de continuidade com o passado (HOBBSAWM, 1995).

Os debates em torno dos possíveis destinos da Nação brasileira sempre foram um tema que chamou atenção dos intelectuais ao longo do século XIX. Durante o período Imperial os intelectuais procuravam viabilizar uma solução política para a resolução dos problemas da nação brasileira. A política era o território privilegiado para uma atuação salvadora, que fosse capaz de garantir a inserção do Brasil no quadro dos países civilizados. A grande pretensão do Império era civilizar a população brasileira, a partir de padrões europeizados de cultura. No Século XX, sobretudo no período que se estende entre a Primeira Guerra e o Pós-Guerra, caracterizou-se pelo (re) surgimento de uma espécie de nacionalismo militante que chamava para si a responsabilidade da “salvação nacional”. Alguns intelectuais que se engajaram nesta proposta pretendiam ser os interlocutores da nacionalidade e os mediadores da formação de uma consciência nacional capaz de promover a civilização das populações brasileiras.

Os anos vinte foram marcados por uma profunda efervescência cultural, as transformações iniciadas no continente europeu devastado pela Guerra, tiveram

profundas repercussões no Brasil. A vanguarda intelectual brasileira deste período começou a romper com as concepções de uma Europa culturalmente coesa. A Guerra mostrou que existia diversas Europas, umas decadentes e outras modernas, essa percepção surtiu grande impacto no Brasil e de certa forma foi um dos impulsos que contribuiu para o movimento Modernista da década de 20 que atingiu o seu ápice com a semana de Arte Moderna de 1922, que se tornou um marco nas reflexões dos caminhos a serem trilhados pela cultura nacional.

O movimento modernista brasileiro possuiu duas fases distintas: nos primeiros anos o movimento modernista possuía uma pretensão claramente universalista que pretendia inserir o Brasil nos quadros da modernidade. Na chamada segunda fase modernista que ocorreu por volta de 1924, o movimento aprofundou numa maior vocação nacionalista e regionalista, que surgiu meio que em oposição ao universalismo dos primeiros tempos do movimento, esta tendência tornou-se cada vez mais forte e contribuiu diretamente para um processo de revalorização da cultura nacional. Nesta segunda fase do movimento modernista alguns intelectuais agrupados em torno de movimentos como o Manifesto Pau-Brasil, o Verde-Amarelo e o Anta entre outros, tinham a pretensão de romper com os padrões culturais importados e propor a valorização da cultura nacional. O Brasil deveria encontrar a sua inspiração interior, buscar se reencontrar na busca de um Brasil interior, por que o Brasil litorâneo padecia pela precariedade de civilização. Em outras palavras a síntese do Brasil perfeito seria a fusão harmônica do litoral com o sertão. A semelhança entre esta pretensão modernista e o discurso modernizador de Getulio Vargas através do ideal da marcha para o Oeste não é mera aparência. Os ideólogos do Estado Novo apropriaram-se de alguns elementos do discurso modernista estabelecendo com ele uma relação de continuidade onde o movimento modernista aparece como prenúncio do Estado Novo. A literatura Regionalista, a Geografia e a História passaram a ser utilizadas como elementos fundamentais do discurso de Vargas para romper com o esquema de interpretação da realidade nacional sustentada na premissa dos dois Brasis, em que as categorias; litoral e sertão apresentam-se de forma excludentes. A construção da pátria brasileira passa a ser vinculada a consolidação do espaço territorial nacional, o que só se tornaria possível a partir da fusão harmônica do litoral com o sertão que se daria com a conquista e a expansão das fronteiras. É justamente desta base representacional que o discurso da Marcha Para o Oeste retira sua força simbólica que lhe garante sustentação e

viabilidade.

A elite intelectual vinculada ao Estado Novo criticou o modelo liberal e os princípios federalistas e forjaram concepções consideradas capazes de combinar a realidade histórica do país com um projeto de “Salvação Nacional”. O Estado Novo ofereceu a possibilidade de participação efetiva dos intelectuais na história política brasileira.

O Estado munuiu-se de uma política de burocratização intensiva da intelectualidade [...] com o fim de efetivar o poder simbólico, um esforço conjunto de homogeneização do discurso do poder, particularmente ideológico (MICELI, 1979).

O ideal nacionalista estabeleceu o princípio do destino comum entre todos os membros de uma nação. O discurso do poder pretendia criar um sentimento de co-participação do povo brasileiro, estabelecendo uma unidade ético-cultural, política e econômica.

Vargas pretendia criar uma nação brasileira: desenvolvida, integrada e irmanada pelo sentimento de nacionalidade, que deveria ecoar de todos os cantos, até mesmo das regiões mais distantes e remotas do Brasil.

Esta proposta jamais seria objetivada se não existisse uma tradição capaz de legitimá-la. Esta legitimação só se tornaria possível a partir da construção de um imaginário nacional capaz de difundir e de naturalizar os interesses do poder, criando uma leitura do passado capaz de legitimar o presente, apaziguando as divergências regionais e construindo uma memória nacional.

Esta memória nacional naturalizada e difundida em meio aos diversos grupos que formavam a nação era o instrumento ideológico capaz de produzir o desejado sentimento de pertencimento nacional tão caro ao pensamento nacionalista brasileiro. Esta preocupação que era central na era Vargas e, sobretudo no Estado Novo evidencia a importância basilar da atuação dos intelectuais no campo da produção simbólica para a consolidação da dominação varguista sobre o povo brasileiro.

No século XX e mais evidentemente durante a era Vargas a educação passou a assumir o papel central desempenhado pela política no século XIX. A educação passa a assumir uma posição central no discurso político. Ela seria o lugar por excelência onde as possibilidades de desenvolvimentos seriam traçadas e aplicadas à sociedade. Em função desta virada de interesses a educação na década de 30 tornou-se uma questão de segurança nacional, por um lado e por outro uma nova área econômica a ser explorada

pela indústria cultural, o que explica em certo sentido a grande expansão do mercado editorial no período.

Como afirma Sérgio Miceli entre 1930 e 1945 ocorreu no Brasil um processo de centralização autoritária que redefiniu os canais de acesso e de influência dos interesses regionais juntos ao poder central. Este processo de construção de uma burocracia estatal alterou significativamente os mecanismos administrativos (LENHARO, 1996, p. 26). Este processo de institucionalização da administração pode ser evidenciado claramente quando nos atentamos para o grande número de instituições que foram criadas e que entraram em vigor neste período e cujo, a análise de algumas são de fundamental importância para a consolidação deste trabalho.

Os Ministérios da Educação e Saúde Pública, Trabalho, Indústria e Comércio foram criados em 1930, o da Aeronáutica em 1941. Além destes foram criados uma série de organismos diretamente vinculados a Presidência da República: Departamento Administrativo do Serviço Público (1938) Departamento de Imprensa e Propaganda (1939) Conselho Federal do Comércio Exterior (1934), Conselho de Imigração e Colonização (1938), Conselho Nacional de Petróleo (1938), Conselho Nacional de Águas e Energia (1939) e o Conselho de Segurança Nacional (1939).

Este grande número de instituições colocadas a serviço da administração pública demonstra um processo crescente de racionalização do aparato político administrativo empreendido pelo poder central. O Estado transforma-se por esta via, na instância suprema de legitimação das competências ligadas ao trabalho cultural, técnico e científico.

De acordo com Sérgio Miceli, embora não se possa afirmar que tenha havido uma monopolização por partes dos intelectuais de certas carreiras, constata-se que eles se concentravam em cargos que possuíam padrões salariais mais elevados e que contavam com mais regalias e vantagens na hierarquia burocrática. Os intelectuais foram cooptados seja como funcionários em tempo parcial ou para a prestação de serviços de consultoria ou até mesmo para desempenhar cargos de confiança junto ao Estado Maior.

Para Miceli o traço mais característico da contribuição desta elite intelectual e burocrática reside nas diversas frentes nas quais se desdobravam as suas atuações, política e cultural. Os intelectuais assumiam a responsabilidade de conservar, difundir e manipular a herança cultural nacional.

É sem dúvida neste contexto que vai tomar forma a concepção de “cultura brasileira”, sob cuja chancela, desde então, se constituiu uma rede de produção, distribuição e consagração de bens simbólicos. Estas instâncias institucionais de produção e distribuição de bens simbólicos estavam nas mãos de um conjunto de intelectuais que atuavam como ideólogos do regime. Para se ter uma idéia da atuação dos intelectuais no regime dos 30 eleitos para a Academia Brasileira de Letras entre 1930 e 1945, seis deles ocupavam postos no alto escalão do governo e outros doze chegaram a ocupar postos no primeiro escalão em suas respectivas áreas de atuação. Este dado pode nos ajudar a refletir sobre o fato de que grande parte dos intelectuais estava a serviço do regime, ou que a Academia Brasileira de Letras era um órgão meramente político e sem nenhuma credibilidade, pois ao que parece não havia um critério intelectual rígido para se escolher os seus membros. Isto é, se admitirmos que já tenha existido algum critério.

A gestão de Gustavo Capanema à frente do Ministério da Educação e Saúde Pública desde 1934 foi uma espécie de território livre para a atuação ideológica do regime que serviu como paradigma para a ação de alguns intelectuais empossados do direito e da responsabilidade de produzir uma cultura oficial. Capanema convocou para compor o seu ministério alguns conterrâneos que haviam participado do movimento modernista em Minas Gerais, e também convidou figuras ilustres que haviam se destacado nos movimentos de renovação literária e artística dos anos vinte, acatou alguns representantes enviados pela Igreja e cercou-se de um grupo de poetas, arquitetos, artistas plásticos e alguns médicos.

Gustavo Capanema, Ministro da Educação durante o Estado Novo, foi responsável por uma série de projetos importantes de reorganização do ensino no país, assim como pela organização do Ministério da Educação em moldes semelhantes ao que ainda é hoje. O apoio dado por Capanema a grupos intelectuais e, mais especialmente, a arquitetos e artistas plásticos de orientação moderna, contribuiu para cercar sua gestão de uma imagem de modernização na esfera educacional. Apesar de possuir um discurso modernizador uma das características principais de sua gestão, na área educacional, foi sua vinculação com os setores mais conservadores da Igreja Católica no Brasil.

Em consequência desta vinculação a Igreja cessou, durante o Estado Novo, seu ataque tradicional à interferência do Estado nas atividades educacionais, e o Estado, por sua vez, tratou de adotar os preceitos doutrinários e educacionais da Igreja no ensino

publico que ora se implantava. Esta aproximação entre o Estado e a Igreja, possui uma posição estratégica do ponto de vista da aproximação do Estado com a massa populacional que ele representa e para a viabilização dos projetos de salvação nacional que o Estado pretendia por em prática.

A faceta talvez mais significativa da gestão de Capanema no Ministério da Educação, hoje frequentemente esquecida, foi sua íntima associação com os setores mais militantes e conservadores da Igreja Católica naqueles anos, representada por Alceu Amoroso Lima, Padre Leonel Franca e, como figura central, o Cardeal Leme, do Rio de Janeiro. Não se tratava de mera afinidade filosófica ou ideológica. Em 1934, quando Capanema chega ao Ministério da Educação, firmou-se o pacto político entre Getúlio Vargas, de origem castilhistas e positivista, e a Igreja. Segundo este acordo, a Igreja daria ao governo apoio político e receberia em troca a aprovação das chamadas “emendas religiosas” na Constituinte de 1934, que incluía, entre outras coisas, a obrigatoriedade do ensino religioso nas escolas públicas. Mais do que isto, o pacto levou a que o Ministério da Educação fosse entregue a pessoa de confiança da Igreja. Que trabalharia em consulta constante com Alceu Amoroso Lima.

A primeira consequência deste acordo político foi que a Igreja passou a aceitar uma presença muito mais ativa do Estado na educação do que normalmente o faria, o Brasil respirava, naqueles anos, o debate da educação pública, versus educação privada que, oriundo da Europa, marcava a oposição entre os defensores do ensino leigo, universal e público e a Igreja, defensora do ensino privado e confessional.

Na Europa, e na França mais particularmente, este debate se dava no contexto de uma separação estrita entre a Igreja e o Estado, que também prevaleceu no Brasil entre a Proclamação da República e o pacto de 1934. Com este pacto, a Igreja cessou seus ataques à interferência do Estado na Educação, passando a trabalhar para que esta educação tivesse a forma e os conteúdos que ela considerava adequados.

O papel crescente do governo federal na educação teve também como consequência o arrefecimento dos esforços educacionais dos estados, que haviam começado a se esboçar com maior vigor em várias regiões do país ao longo da década de 20 e início dos anos 30. Este não foi, evidentemente, um efeito exclusivo da política do Ministério da Educação, mas parte de um processo muito mais amplo de concentração do poder no Rio de Janeiro e esvaziamento dos estados.

Um dos principais resultados da colaboração entre a Igreja e o Ministério da

Educação foi a grande ênfase dada ao ensino humanista na escola secundária. Em detrimento da formação científica e técnica.

A ênfase no ensino clássico e humanista para o nível secundário se explica pela idéia, então existente, de que caberia à escola secundária a formação das elites condutoras do país, enquanto que as grandes massas seriam atendidas pelo ensino primário ou por escolas profissionais menos prestigiadas.

Dentro do espírito do Estado Novo, o Ministério Capanema tratou de centralizar, tanto quanto possível, a educação nacional (é de justiça assinalar que o centralismo não se originou com Capanema, estando também presente na legislação promulgada por Francisco Campos, em 1931, com raízes muito anteriores). Esta centralização foi, sobretudo, normativa. O Estado se sentia na necessidade de fixar, em lei, todos os detalhes da atividade educacional, dos conteúdos dos currículos aos horários de aula, passando pelas taxas cobradas aos alunos. O ideal, uma vez expresso, era repetir no Brasil o orgulho que diziam ter sido de Napoleão, ou seja, o de poder, em seu gabinete, saber a cada momento o que estava ensinando cada professor em qualquer parte do território nacional. A idéia de que as universidades, pelo menos, pudessem ter autonomia, era aceita em princípio desde a legislação promulgada em 1931 por Francisco Campos, mas desde então também cerceada pela noção, hoje tão conhecida, de que elas “ainda não estavam preparadas” para isto. O conteúdo do ensino deveria ser fixado por lei e sua manifestação concreta fixada em instituições-modelo (o Colégio Pedro II e a Universidade do Brasil) que todos deveriam copiar. As instituições de ensino não poderiam crescer aos poucos e ir definindo seus objetivos ao longo do tempo. Mais inaceitável ainda seria a idéia de que elas pudessem evoluir segundo formatos, modelos e conteúdos distintos. Não havia lugar para incrementalismo e muito menos para pluralismo. A ênfase toda era dada na uniformização dos valores nacionais.

A expressão “modernização conservadora”, muitas vezes utilizada para caracterizar o regime Vargas, aplica-se com toda a propriedade a seu Ministro da Educação. A modernização se manifestava em seu desejo de criar um sistema educacional forte e abrangente e na preocupação constante com a atividade cultural e artística. O lado conservador se manifestava de muitas formas distintas: pela concentração do poder, que não permitia a organização de instituições educacionais e culturais livres e autônomas fora da tutela ministerial; pela concepção basicamente estetizante, quando não utilitária, da cultura e das artes.

A música, a poesia, a pintura, o patrimônio cultural do país, tudo isto era, na medida do possível, apoiado e estimulado, mas basicamente como cultura ornamental, ou, alternativamente, como arte monumental capaz de mobilizar os grandes sentimentos cívicos. Este monumentalismo está presente nos grandes projetos arquitetônicos, no muralismo de Portinari, assim como nos grandes corais cívicos de Villa-Lobos.

É provável que esta interpretação não seja correta em todos seus detalhes e que, em sua brevidade, não faça plena justiça a contribuições importantes feitas naqueles anos por Capanema e muitos de seus auxiliares. No entanto, a história não pode ser feita somente pelo relato de ações e méritos isolados, que perdem sentido quando fora de seu contexto mais amplo, que é o que tratamos de retratar aqui. A historiografia brasileira sobre a década de 30 se desenvolveu muito nos últimos anos e isto já proporciona uma visão muito mais rica e complexa daquele período do que a memória nacional, naturalmente seletiva, até agora admitia. Na medida em que esta historiografia avance, interpretações mais aprofundadas irão surgindo, tornando-nos, assim, mais capazes de compreender as mazelas deste período.

Neste processo de expansão estatal, o Estado cooptou um grande número de intelectuais que possuíam orientações políticas até certo ponto bem distintas do plano político do regime. Alguns militantes de organizações de esquerda, quadros de renome da cúpula integralista e porta vozes da reação católica, mas apesar disto havia uma orientação política clara, que os intelectuais a partir das respectivas instituições as quais eles pertenciam tratavam de colocar em prática.

O Estado Novo representa uma frente de possibilidades ideológicas muito grande em seu plano político. Isto se deve as condições históricas e sociais do período, o que deixa claro que não se trata de um regime fascista simplesmente, mas de uma frente política que traz em seu bojo múltiplas orientações ideológicas como o integralismo, o positivismo, o pensamento católico e a própria ideologia fascista. Por tanto enquadrar o Estado novo dentro de um destes modelos é reduzir as múltiplas possibilidades de análise que ele apresenta na sua constituição.

A grande questão que se coloca quando se pensa a construção de um estado autoritário, ao meu ver, é como este projeto foi pensado e executado do ponto de vista prático. No caso do estado brasileiro que começa a ser instituído com Vargas a partir da Revolução de 30 e que tomou sua forma mais concreta com o Estado Novo em 1937, foi um processo que contou diretamente com a construção de um discurso ideológico, que

ao se instituir, foi capaz de legitimar e dar sentido as ações políticas deste Estado.

Deste ponto de vista a força de um regime vem da capacidade de produzir uma representação positiva de si mesmo e de transferir esta realidade imaginada para o conjunto da sociedade que o cerca, ou seja, é um discurso que legitima a prática, pois através da representação que ele constrói, ele cria algo que para os demais se torna uma realidade. Esta idéia de representação que procurei esboçar anteriormente segue em linhas gerais o conceito de representação produzido por Roger Chartier e P. Bourdieu, no qual a representação não é uma realidade fictícia ou uma falsificação da realidade, mas um discurso constituinte da realidade (CHARTIER, 1989). Neste sentido queremos dizer com esta exposição que o real não é algo dado, ou seja, ele não existe aprioristicamente enquanto tal, ele é constituído a partir de uma representação ou de varias representações que se produz sobre ele. A representação é uma parte constituinte da realidade, pois a realidade só aparece a partir de uma representação que se faz dela, neste sentido a representação que o Estado criava sobre a nação através da educação e da propaganda se tornava um dado concreto para os brasileiros. E do ponto de vista prático esta visão ideológica servia aos interesses do poder, pois através deste discurso ele legitimava suas ações.

Referências Bibliográficas

- ANDERSEN, B. *Nação e consciência nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- BOSI, E. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: Edusp, 1987.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Lisboa: Difel, 1989.
- CHARTIER, R. *A história cultural entre práticas e representações*. Lisboa: Difel,
- HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.
- HERSCHMANN, Micael M., PEREIRA, C. A. M. P. (org.). *A invenção do Brasil moderno: medicina, educação e engenharia nos anos 20-30*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- HOBBSBAWM, Eric. *O Breve Século XX. 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- LENHARO, Alcir. *Sacralização da Política*. Campinas, Unicamp, 1996.
- MENEZES, U. B. *A História cativa da memória? Para um mapeamento no campo das ciências sociais*. *Revista do Instituto de estudos brasileiros*. São Paulo, 1992.
- MICELI, Sérgio. *Intelectuais e Classe Dirigente no Brasil (1920 e 1930)*. Difel, 1979.

NORA, Pierre. *Entre Memória e História: A problemática dos lugares*. Projeto História, dez. 1993.

PEDREIRA, F. S. *A Construção da História Pátria: Política Educacional e Literatura Didática na Era Vargas (1930-1945)*, Brasília, 1993, Dissertação (Mestrado em História).

SCHWARTZMAN, Simon. *Tempos de Capanema*. Paz e Terra. Rio de Janeiro 2000.

Luiz Carlos Bento

Prof. da UEG/Universidade Estadual de Goiás
Mestrando em História/UFG - Universidade
Federal de Goiás.

Marcuse e a Crítica ao Neofreudismo

Nildo Viana

Herbert Marcuse (1986), em uma de suas mais famosas obras, *Eros e Civilização*, realiza, após analisar a dinâmica histórica dos instintos e a oposição entre “princípio de prazer” e “princípio de realidade”, uma crítica ao que ele denomina neofreudismo. Apesar desta obra poder ser criticada em muitos aspectos, nos limitaremos, neste artigo, a fazer uma crítica da sua crítica ao neofreudismo. Acontece que, para realizarmos isto, devemos, anteriormente, abordar o fundamento marcuseano da crítica ao neofreudismo, o que nos remete à sua obra como um todo. Isto, entretanto, não nos obriga a analisar detalhadamente toda a obra de Marcuse, mas tão-somente seu equívoco fundamental.

Qual é o equívoco fundamental que perpassa todo o livro de Marcuse? Muitos já observaram qual foi (MACYNTYRE, 1978; FROMM, 1992). O próprio Marcuse o revela (mas não o assumindo como equívoco) no subtítulo e no prefácio de *Eros e Civilização*: o que ele pretende fazer é uma interpretação filosófica do pensamento de Freud ou esboçar uma filosofia da psicanálise.

É aí que cabe a pergunta: qual é o sentido de uma “filosofia da psicanálise”? E isto nos remete a uma questão, mais ampla, que é a seguinte: qual é o sentido da filosofia na sociedade contemporânea? Podemos dizer que, no mundo atual, a consciência burguesa sistematizada possui dois sentidos: um que é comandado pela lógica do empiricismo e outro que é dirigido pela lógica da especulação pura e das abstrações metafísicas, expresso, por exemplo, pela filosofia. As “novas tarefas do pensamento” não salvam a filosofia do seu fim e de nada adianta as lamentações heiddegerianas. A filosofia é coisa do passado. Ela não passa de uma sobrevivência anacrônica na sociedade capitalista¹.

É aí que se revela toda a esterilidade do projeto marcuseano de uma “filosofia da psicanálise”. Isto, entretanto, não quer dizer que não haja nenhuma contribuição de Marcuse à psicanálise, mas apenas que tal contribuição é muito restrita e é

¹ O interessante é que o próprio Marcuse havia reconhecido isto e colocado em evidência que a teoria marxista da sociedade teria significado uma negação da filosofia e, neste contexto, sua superação histórica pela “teoria social” (veja: MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. 4a edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988). Karl Korsch já havia, bem antes, retomado a tese de Marx sobre o fim da filosofia (KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto, Afrontamento, 1977). Também dedicamos um trabalho para retomar esta tese (VIANA, Nildo. *A Filosofia e Sua Sombra*. Goiânia, Edições Germinal, 2000).

acompanhada por inúmeros equívocos. É devido as suas abstrações metafísicas que Marcuse pode postular e defender teses freudianas que não possuem nenhuma validade teórica, tais como o “complexo de Édipo” e o “instinto de morte”. Se Marcuse tivesse aprofundado sua análise no sentido de entender as raízes sociais das concepções psicanalíticas, teria contribuído bem mais e percebido alguns equívocos da psicanálise, tal como a tese do “instinto de morte”, produto derivado da visão dos psicanalistas a partir das guerras mundiais (VIANA, 2002).

A obra de Marcuse é, sem dúvida, perpassada por uma intenção de se elaborar uma teoria revolucionária. Acontece que a intencionalidade não é suficiente para se elaborar uma teoria revolucionária. Aliás, ela pode, no caso de certos indivíduos (devido às características de sua personalidade, suas condições de vida, etc.) se desenvolver de tal forma que se torna até mesmo prejudicial em alguns aspectos. Marcuse busca dar uma fundamentação “biológica” à revolução e opõe o “biológico” ao “social”, tomando partido do primeiro, e assim pode postular que tudo que é “biológico” é bom e tudo que é “social” é mau. O bem é personificado no “biológico” e o mal é personificado no “social”. Ora, mas é o próprio Marcuse que coloca que no “biológico” existe uma dinâmica histórica e, no entanto, não reconhece tal dinâmica no “social” e é por isto que somente através da “libertação do biológico” (o que inclui o sadismo e a coprofilia) contra o social que se realizará a emancipação humana.

Marcuse vê, no “biológico”, uma contradição entre Eros (instintos sexuais) e Tanathos (instinto de morte) e no “social” não vê contradição alguma. Por conseguinte, o “biológico” é dinâmico e o social é estático. Prosseguindo o raciocínio, pode-se dizer que o “social” só se transformará através de fatores exógenos, já que lhe falta uma dinâmica interna, uma contradição interior. Para Marcuse, esse “fator exógeno” só pode ser os instintos reprimidos pela civilização, ou seja, o “biológico”, já que o “social” não só é estático como também é repressor. A luta entre repressor (civilização) e reprimido (instintos) expressa a dinâmica da história. É por isso que Marcuse pode recusar a análise da história real das sociedades e se refugiar na ficção freudiana da “horda primordial”, pois, caso contrário, teria que reconhecer que as transformações sociais são produtos da dinâmica das lutas sociais e que oposição entre “Eros” e “civilização” (ou

entre “biológico” e o “social”) só existe porque na própria civilização existe uma contradição e é justamente esta que produz aquela².

Por conseguinte, não é a dinâmica do biológico, e, conseqüentemente, de Eros contra a civilização que expressa a dinâmica da história e sim o conjunto das relações sociais marcadas pela contradição (luta) de classes. Esta, por sua vez, cria a dinâmica no “biológico” e expressa o movimento histórico da humanidade. Uma dinâmica contraditória imanente no biológico é inexistente, embora não o seja em determinadas sociedades e isto significa que onde havia contradição e mudança (na sociedade) Marcuse viu apenas a permanência e para postular a revolução teve que “inventar” um lugar onde houvesse a manifestação da contradição. Tal lugar escolhido por Marcuse é o mundo biológico do corpo humano.

Ao deslocar a possibilidade de mudança histórica para o mundo biológico, Marcuse se vê obrigado a defender como revolucionário todas as manifestações “biológicas”. Ao retirar a historicidade da sociedade e da relação entre sociedade e necessidades humanas (“instintos”), Marcuse deve “naturalizar” e “justificar” tudo que aparenta ser manifestação biológica. Ao criticar e negar a sociedade e não ver nela mesma a possibilidade de mudança, Marcuse deve afirmar e defender tudo que seja combatido por esta mesma sociedade. É partindo dessas premissas que Marcuse pode postular a existência do “complexo de Édipo”, do “instinto de morte”, a “liberação das perversões sexuais”, etc. Como, de um ponto de vista histórico-concreto, isto não é defensável, então Marcuse deve apelar para a “filosofia da psicanálise” e “fundamentar” suas teses em um conjunto de abstrações metafísicas.

É com base neste equívoco fundamental que Marcuse irá criticar o que ele chama de neofreudismo. Este é representado por nomes como os de Erich Fromm, Karen Horney, Clara Thompson, H. Sullivan, P. Mulahi e outros. Marcuse começa sua crítica ao neofreudismo dizendo que “a psicanálise alterou a sua função na cultura de nosso tempo, de acordo com as mudanças sociais fundamentais que ocorreram com a primeira metade do século” (MARCUSE, 1986, p. 205). Ela “era uma teoria radicalmente crítica. Mais tarde, quando a Europa central e oriental se encontrava em

² O processo de exploração e dominação, a luta de classes, que estão na base da sociedade capitalista cria um conjunto de relações sociais fundadas na repressão e é isto que gera os problemas psíquicos e o confronto entre necessidades/potencialidades humanas e sociedade e a abolição da repressão é condição de possibilidade para o fim destes conflitos (cf. VIANA, Nildo. *Universo Psíquico e Reprodução do Capital*. In: QUINET, Antonio e outros. *Psicanálise, Capitalismo e Cotidiano*. Goiânia, Edições Germinal, 2002).

convulsão revolucionária, tornou-se claro até que ponto a psicanálise ainda estava vinculada à sociedade cujos segredos revelou. A concepção psicanalítica do homem, com sua crença na imutabilidade básica da natureza humana, impôs-se como ‘reacionária’; a teoria freudiana parecia implicar que os ideais humanitários do socialismo eram humanamente inatingíveis. Então, as revisões da psicanálise começaram a ganhar impulso” (Idem).

A psicanálise mudou de função: era crítica e passa a ser conservadora. Esta formulação não deixa de ser estranha, pois sua justificativa está no fato da concepção de uma natureza humana imutável refutar os ideais socialistas e foi isto que provocou as revisões e depois se diz que estas revisões foram conservadoras. É claro que a intenção pode ter sido traída pela forma como o objetivo foi perseguido, mas mesmo assim esta formulação simples de Marcuse não deixa de ser contraditória. Mas deixando isto de lado, podemos dizer que é neste contexto, segundo Marcuse, que surge o “reversionismo” (de direita: Jung; de centro: Fromm, Horney, etc.; de esquerda: Reich).

Marcuse começa a fazer uma contextualização histórica mas acaba se perdendo no meio do caminho. Segundo ele, a psicanálise era crítica passa a ser conservadora. Isto ocorre quando ela demonstra sua vinculação com a sociedade e este fato acontece em uma época de convulsão social. É por isto que surgem os revisionistas. Acontece que Marcuse toma a sociedade como uma abstração metafísica. Se ele observasse que “a sociedade” é dividida em classes sociais antagônicas, então veria que os “reversionistas” expressam uma concepção individual que é, ao mesmo tempo, uma concepção de classe. C. G. Jung, por exemplo, colocou que a religião poderia proteger a civilização do perigo do comunismo e do fascismo (JUNG, 1988).

Assim, se Marcuse tivesse percebido que o período de “convulsão revolucionária” atinge os indivíduos e intelectuais sob formas diferentes, teria visto que um período de acirramento das lutas de classes leva a uma exasperação do posicionamento político e intelectual dos representantes literários, teóricos ou ideológicos das classes sociais. Aliás, este período histórico, é marcado por este tipo de posicionamento político de Jung e isto ocorre não só na psicanálise como também na antropologia³ e outras ciências humanas. Este momento histórico marca um

³ Este é o caso, entre outros, da antropóloga Margaret Mead, que em 1931 fez uma série de pesquisas em sociedades indígenas sobre a relação entre sexo e temperamento e concluiu que não se pode falar em uma “natureza humana imutável” e que por isso não se pode defender o igualitarismo entre os sexos (comunismo) e nem a mulher reduzida à esfera doméstica (fascismo), deixando implícito sua defesa da

“endurecimento” do direitismo de Jung e simultaneamente a aproximação de Wilhelm Reich com o KAPD – Partido Comunista Operário da Alemanha, que reunia as tendências esquerdistas da Alemanha, onde se destacavam os comunistas conselhistas – e o surgimento da sex-poll (REICH, 1976). Superando essa reificação do conceito de sociedade, pode-se ver que não se pode falar de um bloco monolítico chamado de “neofreudismo”.

A principal crítica que Marcuse realiza aos revisionistas é a de que eles obliteraram a “discrepância entre teoria e terapia assimilando a primeira à segunda. Essa assimilação teve lugar de duas maneiras. Primeiro, os conceitos mais especulativos e ‘metafísicos’ não sujeitos a qualquer verificação clínica (tais como o instinto de morte, a hipótese da horda primordial, a morte do pai primordial e suas conseqüências) foram minimizados ou francamente rejeitados. Além disso, nesse processo alguns dos mais decisivos conceitos de Freud (a relação entre id e ego, a função do inconsciente, o âmbito e o significado da sexualidade) foram redefinidos de modo tal que suas conotações explosivas foram quase eliminadas por completo” (MARCUSE, 1986, p. 212).

Os “revisionistas”, segundo Marcuse, buscam, ao contrário de Freud, “acentuar o positivo” e valorizar a influência ambiental (cultural). Por isto, eles criam uma falsa imagem da civilização. Marcuse diz que o abandono de certos conceitos de Freud se deu devido à assimilação da teoria à terapia. Acontece que o questionamento dos conceitos citados por Marcuse não precisa ser feito do ponto de vista da terapia, pois do ponto de vista da teoria isto não só é possível como necessário. E, desde que essa teoria não seja, na verdade, uma ideologia, o abandono de diversos “conceitos” freudianos se faz necessário sem referência à terapia ou à verificação clínica. E se há uma redefinição em alguns pressupostos básicos, isso, evidentemente, acarretará redefinições em outros. Se são “explosivos” e deixam de ser, isto só tem importância se deixaram de corresponder à realidade ou não, pois teses pretensamente revolucionárias, se não forem verdadeiras, em nada colaboram com o processo revolucionário. Aliás, pode até ser mais um obstáculo ao desenvolvimento de uma práxis revolucionária.

Marcuse passa da crítica de Fromm para Sullivam e outros, como se houvessem apenas “semelhanças”. Aliás, Marcuse afirma duas coisas sugestivas na sua

“metodologia” de crítica que lhe retira o aspecto teórico em favor do ideológico: “a discussão subsequente diz unicamente respeito aos últimos estágios da psicologia neofreudiana, em que as características regressivas do movimento parecem predominantes”; “a discussão seguinte negligenciará as diferenças entre os vários grupos revisionistas e concentrar-se-á na atitude teórica comum a todos eles” (Idem, p. 210-212).

Vê-se que Marcuse realiza um “corte teórico” e um “corte histórico”, ao estilo Foucault. Tal procedimento, entretanto, é ideológico. Em primeiro lugar, não é possível abordar a obra de um autor ou de um conjunto de autores realizando “cortes históricos”, ou seja, sem levar em consideração o seu processo de formação, sua continuidade e mudança, seu caráter intrínseco, as questões colocadas, as respostas dadas, definitivas ou provisórias (que mais tarde buscar-se-á fundamentá-las), bem como as mudanças sociais que produzem ressonâncias nas suas concepções. Em segundo lugar, um “corte teórico” não possui validade teórica se: a) não houvesse realmente uma concordância entre todos os autores no aspecto analisado; b) se este aspecto não se referisse ao essencial do pensamento de cada autor; c) se os pontos de vista não possuíssem a mesma fundamentação e o mesmo objetivo. Contudo, Marcuse não comprova nada disto. Ele passa de Mulahi a Fromm ou de Sullivam a Horney com a maior facilidade e sem nenhum rigor teórico.

Marcuse também diz que os neofreudianos utilizam a “filosofia moralista do progresso”. Ora, o que Marcuse faz com Fromm é o mesmo que ele acusa dos “neofreudianos” fazerem com Freud: torna-os passivos representantes conservadores da sociedade contemporânea, enfatizando apenas os aspectos considerados por ele como “conservadores” e abolindo os aspectos críticos. As diferenças fundamentais entre Fromm, Horney, Sullivam, Thompson, etc., são “esquecidas”, tal como na afirmação de Marcuse de que os “neofreudianos” recusam a idéia de existência de um “instinto de morte”, sendo que Fromm o aceita, enquanto “potencialidade secundária” (FROMM, 1976). Marcuse afirma que os “revisionistas” opõem o “bem” e o “mal” e, na verdade, também faz isto em seu livro que opõe “Eros e civilização” e “Freud e os revisionistas”.

Vejamos outro exemplo de desconsideração pelas diferenças nos neofreudianos. Marcuse, baseando-se numa citação de Sullivam, diz: “a profunda conformidade mantém seu predomínio nessa psicologia, que a todos os que ‘se desprendem de suas antigas amarras’ e se tornam ‘radicais’ considera suspeitas de

neurose (a descrição ajusta-se a todos eles, de Jesus a Lênin, de Sócrates a Giordano Bruno)” (MARCUSE, 1986, p. 219). Acontece que isto não é “consenso” entre os “neofreudianos”. Basta ler Fromm para ver que, para ele, Jesus, Lênin, Sócrates e outros são “profetas” e “revolucionários” e não “neuróticos”⁴. Ou, então, basta ler as considerações sobre a neurose, o normal e o anormal em K. Horney⁵ para ver que muitos “revisonistas” discordam totalmente de Sullivam.

Isto, entretanto, não quer dizer que todas as críticas de Marcuse sejam equivocadas. Ele realiza algumas críticas corretas a Erich Fromm. Este afirma que se deve realizar o “desenvolvimento das potencialidades humanas” e considera que isto é uma responsabilidade individual e não uma luta política que só possibilitará tal desenvolvimento com a transformação social. O “desenvolvimento das potencialidades humanas” numa “sociedade repressiva” (tal como é reconhecida por Fromm) é uma incoerência, mas apenas da forma como Fromm o coloca, já que tal desenvolvimento, mesmo sendo parcial, é possível (para alguns indivíduos, sob o capitalismo, e para a coletividade somente no “pós-capitalismo”, na sociedade autogerida), mas somente através de uma práxis revolucionária. Outra crítica correta é o “estilo” de “sermão” que realmente está presente em alguns dos neofreudianos.

Marcuse comete um equívoco ao tratar da idéia burguesa de produtividade comparando-a com a dos “neofreudianos”, pois, pelo menos no caso de Fromm, a idéia de produtividade – como o próprio Marcuse reconhece nos “revisonistas” - está ligada à “livre realização do homem”, ou seja, possui um sentido diferente (FROMM, 1961). Marcuse diz que a ambigüidade do termo é utilizada pelos “revisonistas” para

⁴ O caráter revolucionário (...) não é necessariamente aquele que se manifesta apenas na política. Ele existe, na verdade, na política, mas também na religião, arte e filosofia. Buda, Os Profetas, Jesus, Giordano Bruno, Meister Eckhart, Galileu, Marx e Engels, Einstein, Schweitzer, Russel são caracteres revolucionários. Encontramos esse caráter também no homem que não está em nenhum desses setores, num homem cujo ‘sim’ é ‘sim’ e cujo ‘não’ é ‘não’, que é capaz de ver a realidade, tal como o menino na história de Andersen *A Roupa do Imperador*. Viu que o imperador estava nu, e o que disse correspondia ao que via” (FROMM, Erich. *O Caráter Revolucionário*. In: *O Dogma de Cristo*. 5a edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1986, p. 126). Como se vê neste e em outros trechos de Fromm, ele está muito distante da tese de que os revolucionários sejam neuróticos.

⁵ O conceito do que é normal varia não só com a cultura, mas, também, dentro da mesma cultura, com o passar do tempo. (...). O conceito de normalidade muda, igualmente, nas diferentes classes da sociedade. Os membros da classe feudal acham normal que um homem permaneça indolente todo o tempo, mostrando-se ativo apenas na caça ou na guerra, ao passo que uma pessoa da pequena burguesia que revelasse a mesma atitude seria olhada como anormal. Essa variação também ocorre segundo as diferenças de sexo, quando elas existem na sociedade, como é o caso da cultura ocidental em que se imagina que homens e mulheres tenham temperamentos distintos. É normal para uma mulher ficar obcecada com receio de envelhecer ao aproximar-se dos quarenta, enquanto um homem que se afobe por causa da idade nesse período da vida será considerado neurótico” (HORNEY, Karen. *A Personalidade Neurótica de Nosso Tempo*.

aparecerem como “críticos”, quando, na verdade, são conservadores. Tal crítica só teria validade se Marcuse comprovasse que os “neofreudianos” usassem tal ambigüidade ou esta palavra no sentido burguês, o que ele não faz.

Marcuse também critica o “moralismo” de E. Fromm. Este, segundo Marcuse, demonstrou o caráter repressivo do processo de internalização como poucos analistas fizeram e depois retoma “a ideologia da internalização”. As pessoas “normais” e “ajustadas” são condenadas porque traíram o “eu superior”, os “valores humanos”. Em melhor situação interior estão aqueles que conquistaram uma solidez moral interior. Marcuse continua: “O estilo sugere o Poder do Pensamento Positivo a que a crítica revisionista sucumbe. Espúrios não são os valores, mas o contexto em que eles estão definidos e proclamados: ‘força interior’ tem a conotação daquela liberdade incondicional que pode ser praticada mesmo sob grilhões e que o próprio Fromm certa vez denunciou na sua análise da reforma” (MARCUSE, 1986, p. 222). Assim, as questões sociais tornam-se espirituais e sua solução torna-se uma tarefa moral. Entretanto, esta crítica só seria correta se os “valores humanos” defendidos por Fromm fossem os mesmos que são predominantes na sociedade burguesa. Marcuse não comprova isto e dificilmente poderia alguém sustentar que Fromm defende os valores dominantes de nossa sociedade.

Tal crítica seria bem endereçada se colocasse em evidência o caráter individualista da solução apresentada por Fromm. É o indivíduo que deve transformar-se e transformar a sociedade. É claro que o indivíduo, a moral, os valores, etc. possuem um papel no processo de transformação social, mas para que esta se realize ou se torne uma possibilidade real, é necessário a ação das classes sociais. Fromm coloca a questão das classes sociais de forma superficial e isto ocorre, principalmente, quando ele trata do pensamento de Marx. Acontece que o silêncio de Fromm sobre as classes sociais não é criticado por Marcuse. Isto por um motivo muito simples: na obra de Marcuse, *Eros e Civilização*, há também um completo silêncio sobre as classes sociais. Ele trabalha com as abstrações metafísicas de “indivíduo” e “sociedade”, opondo uma à outra, e é por isto que ele pode considerar Freud um “revolucionário”. Prosseguindo com a construção de sua “filosofia da psicanálise”, Marcuse postula, contra os “neofreudianos”, a existência do “complexo de Édipo” e do “instinto de morte”, dizendo que eles minimizam o grau em que os impulsos são modificáveis segundo a teoria freudiana. Na verdade, o que os “revisionistas” fazem é rejeitar parte da teoria freudiana e não “minimizar” seus

fundamentos.

Marcuse passa a criticar Clara Thompson, que afirma que a finalidade da “escola cultural em psicanálise” excede a preparação do homem para submeter-se às restrições sociais e procura, na medida do possível, libertá-lo das exigências “irracionais” da sociedade e torná-lo capaz de desenvolver suas potencialidades, assim como para assumir a “liderança” da construção de uma “sociedade mais construtiva”. Marcuse comenta: “A tensão entre saúde e conhecimento, normalidade e liberdade, que animou toda a obra de Freud, desaparece aqui, um condicional ‘na medida do possível’ é o único vestígio que resta de explosiva contradição na finalidade. A ‘liderança na edificação de uma sociedade mais construtiva’ terá de combinar-se com o funcionamento normal na sociedade estabelecida” (MARCUSE, 1986, p. 222). Segundo este trecho, vê-se que esta autora reconhece a existência de “exigências irracionais da sociedade” e que é necessário superá-las e para isso é preciso na medida do possível, no interior da atual sociedade, que, obviamente impõe limitações a um pleno desenvolvimento das potencialidades humanas, tornar as pessoas capazes de se libertarem dessas exigências irracionais e prepará-las para lutar pela construção de uma nova sociedade. É claro que C. Thompson poderia assumir uma posição mais radical, mas a contradição subsiste e de forma mais visível e consciente do que em Freud e por isso a argumentação de Marcuse sobre o maior conservadorismo dos “neofreudianos” é, neste trecho, destituída de fundamentação.

Marcuse encerra sua crítica afirmando: “A mutilação da teoria do instinto completa a reversão da teoria freudiana. A direção interior da última era (em evidente contraste com o ‘programa terapêutico’ do id para o ego) da consciência para o inconsciente, da personalidade para a infância, do indivíduo para os processos genéricos. A teoria movia-se da superfície para a profundidade, da pessoa ‘acabada’ e condicionada para as suas origens e recursos” (Idem, 1986, p. 231, Idem, 1984, p. 13). Marcuse acrescenta que este “movimento era essencial para a crítica freudiana da civilização”. Do ponto de vista analítico, Freud realmente vai do “ego” para o “id” e volta do “id” para explicar o “ego”. Acontece que, do ponto de vista da posição pessoal de Freud na luta entre “id” e “ego”, ele fica do lado do “ego”. Esta é a posição de alguns “neofreudianos” e não a de todos. Aliás, alguns se colocam do lado do “id” (não no sentido freudiano) e contra o “ego”. Por conseguinte, esta crítica também não observa o real caráter das posições de Freud e as diferenças existentes nos diversos representantes

do que Marcuse chama de “neofreudismo”.

Neste sentido, o que Erich Fromm chamou de “o pretense radicalismo de Herbert Marcuse” não deixa de ser verdadeiro no que se refere a esta obra, embora não se possam retirar os méritos que persistem e a contribuição apresentada por Marcuse. Em síntese, podemos dizer que as limitações existentes nas concepções de Marcuse, ou seja, a limitação da “filosofia da psicanálise”, faz com que ele elabore diversas críticas equivocadas ao “neofreudismo”, considerando-se alguns de seus representantes, em especial, E. Fromm, K. Horney e C. Thompson.

Desta forma, podemos dizer que a crítica de Marcuse ao neofreudismo apresenta mais equívocos que acertos e isto tem sua origem em sua insistência em apelar para uma filosofia da psicanálise, provocada, por sua vez, pelo seu desencanto com a teoria marxista da revolução, segunda a qual o proletariado seria o sujeito revolucionário que poria fim ao atual estado de coisas⁶. Se o proletariado perde seu caráter de classe revolucionária da nossa época, então só resta aos críticos da sociedade existente buscar outro fundamento para postular a derrocada do capitalismo e a construção de uma nova sociedade. É isto que se vê em Marcuse, que encontra nos instintos reprimidos o fundamento da revolução de nossa época em substituição ao proletariado, que, segundo muitos, estaria integrado na sociedade capitalista. É daí que surge a filosofia da psicanálise de Marcuse e, conseqüentemente, sua crítica aos neofreudianos. E é aí que se encontra o seu equívoco fundamental.

Referências Bibliográficas

FROMM, Erich. *O Coração do Homem*. Rio de Janeiro, Zahar, 1976.
FROMM, Erich. *O Caráter Revolucionário*. In: *O Dogma de Cristo*. 5a edição, Rio de Janeiro, Zahar, 1986.

FROMM, Erich. *Análise do Homem*. 2a edição, RJ, Zahar, 1961.

FROMM, Erich. *A Descoberta do Inconsciente Social*. RJ, Manole, 1992.

⁶ Isto é mais visível em seu texto sobre a categoria de negação na dialética, onde ele defende a idéia de que a negação do capitalismo não poderá ocorrer a partir do interior da totalidade da sociedade capitalista: “na medida em que a sociedade antagonica se transforma em uma totalidade repressiva terrível, por assim dizer se desloca o lugar social da negação. O poder do negativo surge fora dessa totalidade repressiva, a partir de forças e movimentos que ainda não estão manietados pela produtividade agressiva e repressiva da chamada ‘sociedade de abundância’, ou que já se libertaram desse desenvolvimento e, portanto, têm a possibilidade histórica de percorrer um caminho de industrialização e modernização realmente distinto, um caminho humano para o progresso. E a essa oportunidade corresponde a força da negação no interior da ‘sociedade de abundância’, força essa que se revela contra esse sistema como um todo. A força da negação, como sabemos, não está hoje concentrada em classe alguma” (MARCUSE, Herbert. *Sobre o Conceito de Negação na Dialética*. In: *Idéias Sobre Uma Teoria Crítica da Sociedade*. 2a edição, RJ, Zahar, 1981, p. 165).

- HORNEY, Karen. *A Personalidade Neurótica de Nosso Tempo*.
- JUNG, C. G. *Presente e Futuro*. Petrópolis, Vozes, 1988.
- KORSCH, Karl. *Marxismo e Filosofia*. Porto, Afrontamento, 1977.
- MACINTYRE, D. *As Idéias de Marcuse*. SP, Cultrix, 1978.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização. Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 8a edição, RJ, Guanabara, 1986.
- MARCUSE, Herbert. *Eros e Civilização. Uma Interpretação Filosófica do Pensamento de Freud*. 10a Edição, SP, Difel, 1984.
- MARCUSE, Herbert. *Sobre o Conceito de Negação na Dialética*. In: *Idéias Sobre Uma Teoria Crítica da Sociedade*. 2a edição, RJ, Zahar, 1981.
- MARCUSE, Herbert. *Razão e Revolução*. 4a edição, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1988.
- MEAD, Margaret. *Sexo e Temperamento*. 3a edição, SP, Perspectiva, 1988.
- REICH, Wilhelm. *O Que é Consciência de Classe?* Lisboa, Textos Exemplares, 1976.
- VIANA, Nildo. *A Filosofia e Sua Sombra*. Goiânia, Edições Germinal, 2000.
- VIANA, Nildo. *Inconsciente Coletivo e Materialismo Histórico*. Goiânia, Edições Germinal, 2002.
- VIANA, Nildo. *Universo Psíquico e Reprodução do Capital*. In: QUINET, Antonio e outros. *Psicanálise, Capitalismo e Cotidiano*. Goiânia, Edições Germinal, 2002.

Nildo Viana

Prof. da UEG - Universidade Estadual de
Goiás Doutor em Sociologia/UnB.