

Reforma ou Revolução? Hannah Arendt e Herbert Marcuse nos anos 60*

Maria Ribeiro do Vale**

Resumo:

Este artigo está centrado no debate sobre a violência revolucionária travado por dois expoentes significativos da intelectualidade – Herbert Marcuse e Hannah Arendt - que vivenciam e pensam os anos 60 e na sua repercussão no Brasil. Enquanto Marcuse retoma a tradição hegeliano-marxista, Arendt a rechaça, recuperando parte significativa do filão de pensamento liberal conservador e a concepção de política da Grécia antiga que dela exclui todos aqueles que pertencem ao reino da necessidade.

Hannah Arendt e as Revoluções Modernas

Para Hannah Arendt, apesar de a Revolução Francesa ter redundado em desastre a partir da entrada do povo em cena, é ela que faz história no mundo, papel que deveria caber à Revolução Americana, triunfalmente vitoriosa. Assim suas análises contrapõem a história destas duas revoluções, posicionando-se favoravelmente ao processo americano e criticando com veemência o francês, particularmente em sua fase jacobina, quando as massas entram na política:

O que, a partir de então, tornou-se irrevogável e que os protagonistas e espectadores da revolução imediatamente reconheceram como tal, foi que o domínio público – reservado, até onde a memória podia alcançar, àqueles que **eram** livres, ou seja, livres de todas as preocupações relacionadas com as necessidades da vida, com as necessidades físicas – fora forçado a abrir seu espaço e sua luz a essa imensa maioria dos que não eram livres, por estarem presos às necessidades do dia-a-dia. (Arendt, 1990: 39)

Na esteira de Tocqueville e Burke, segundo Arendt, a Revolução Francesa por abrir as portas da política às camadas inferiores da população, solapa os

* Este texto é parte das reflexões aprofundadas pela autora em seu livro intitulado *A Violência Revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse* (São Paulo: editora da Unesp, 2006).

** Professora do Dep. de Sociologia da Unesp/Araraquara.

fundamentos da liberdade, enquanto, ao contrário, na América, os fundadores da República, por sua superior sabedoria, representam e constituem politicamente uma coletividade onde “o tenebroso espetáculo da miséria humana e as vozes fantasmagóricas da pobreza abjeta” (Arendt, 1990: 75) jamais penetram no campo político. Os homens de ação é que estão à frente do processo que tem início na declaração da independência e culmina com a elaboração da constituição.

Arendt, assim como Tocqueville, defende a idéia segundo a qual os americanos estavam preparados para assumir o poder por sua inabalável fé na elaboração de uma Constituição livre e pela prévia abolição da pobreza absoluta que permitiu a mudança na estrutura de domínio político sem qualquer interferência da questão social (Arendt, 1990:19). Afirmando que a América torna-se o símbolo de uma sociedade sem pobreza, muito antes da Idade Moderna, com seu desenvolvimento tecnológico único¹, justificando assim, o mito da “inspiração divina” da Constituição americana de 1787. A sua interpretação da Revolução Americana visa a defesa da “adorável igualdade” do Novo Mundo, em contraposição às revoluções sociais européias (Arendt, 1990: 39-40).

O processo revolucionário americano caracteriza-se, segundo Arendt, desde o início, pela experiência de participação política direta, por ter articulado um sistema de associações, já existente nas treze colônias, como fonte da legitimidade das autoridades constituídas. Ele não significa um começo radicalmente novo, mas apenas assegura legalmente o modo de comunidade política inventado no Novo Mundo. Já a Revolução Francesa é emblemática dos movimentos libertários que têm seu desfecho na restauração, na tirania e na petrificação, pela tentativa frustrada de criar instituições que permitam a participação política das massas incultas, introduzindo um significado inteiramente novo à idéia de igualdade que passa a expressar um direito inato, pois as pessoas, pelo simples fato de terem nascido, são consideradas iguais.

Arendt condena, portanto, a guinada na concepção da política provocada pela entrada em cena das massas durante a Revolução Francesa, quando ocorre a abdicação da liberdade em face dos ditames da necessidade que está inexoravelmente ligada à violência. Defende, assim, a separação da economia da política, opondo o pobre – movido pela necessidade – aos homens que desejam a liberdade pública – a cidadania efetiva, a participação na coisa pública. Se, por um lado, a pobreza força o homem a agir como um escravo, por um outro e mesmo lado, a riqueza privada torna-se a condição para a admissão na vida política pelo fato de os proprietários não terem de prover por si mesmos as necessidades mais urgentes da existência e por não estarem empenhados na acumulação de riquezas. Condena, portanto, os revolucionários que buscam associar o reino da liberdade

¹ Os grifos são nossos.

à soberania popular, criando canais de decisão política voltados para realizar a vontade do povo, manifesta na revolta vinda da necessidade. Segundo Arendt, a necessidade não é criadora de novas instituições (estas sim fundamentais como mostra a Revolução Americana), pois a lei deve ter como fonte não o povo, mas a constituição, algo objetivo, durável e que não pode ser mudado segundo os ventos da vontade popular. Ao defender a retomada da experiência da Revolução Americana como fruto de um consentimento dos iguais, não faz qualquer menção ao fato de ela excluir os negros e índios na América por não apresentarem os traços gerais de humanidade.

Arendt e a defesa da ordem nos anos 60

Arendt, condenando a participação dos pobres na vida pública, deixa a sua direção para os melhores homens de estado. Para ela, a idéia de que a pobreza deve ajudar os homens a romper as algemas da opressão, embora sendo inconcebível antes do decurso da Revolução Francesa, torna-se familiar através dos pressupostos de Marx, fato que faz com que a partir de então as revoluções passem definitivamente à influência da Revolução Francesa e ao predomínio da questão social, relegando ao esquecimento a Revolução Americana. Portanto, ela condena o fato de os novos militantes da esquerda, em pleno século XX, particularmente nos anos 60, evocarem as experiências da Revolução Francesa, esperando que a violência viesse a triunfar sobre a pobreza. Desta forma, nos anos 60, estará em pauta não apenas a recusa do marxismo clássico por Arendt, como também a acusação de que a Nova Esquerda, e particularmente Sartre, estão fazendo a apologia da violência, fato que incide nas organizações estudantis quando as suas ações passam a envolver as questões sociais e, portanto, não políticas.

Arendt, a partir da constatação de que o século XX encontra seu denominador comum na violência e na multiplicação de seus meios pela revolução tecnológica, recusa as propostas dos extremistas da Nova Esquerda que, a seu ver, sustentam a intromissão da violência criminoso na política. Suas análises têm como pano de fundo a história recente do totalitarismo, tanto na sua vertente nazista quanto na stalinista, marcada pelos campos de concentração, pelo genocídio, pela tortura e pelos massacres em massa de civis nos conflitos bélicos que caracterizam as modernas operações militares.

Na conjuntura por ela analisada e vivida, destacam-se a rebelião estudantil em diversos países do mundo e, especificamente nos EUA, onde ela só pode ser entendida relacionada aos confrontos raciais, à escalada da guerra do Vietnã e à opção dos militantes de esquerda por meios violentos. Condenando a aproximação do movimento estudantil no final dos anos 60 com quaisquer experiência ou

retórica revolucionárias, Arendt mostra que, embora o seu protesto seja global, guarda especificidades em cada país, particularmente no que diz respeito à questão da prática da violência, que ocorre apenas onde o conflito de gerações coincide com interesses de grupos tangíveis. Neste sentido ela argumenta que a radicalização do ME, nos Estados Unidos, acontece inicialmente devido à brutalidade da intervenção policial, inerente ao declínio de seu poder, em suas manifestações essencialmente não-violentas. Contudo, a violência séria entra em cena, para ela, com o aparecimento do movimento do Poder Negro, e seu comprometimento ideológico com a não existente Unidade do Terceiro Mundo, que tem o interesse explícito em uma dicotomia branco-negro:

Nos Estados Unidos, o movimento estudantil era seriamente radicalizado sempre que a polícia e a brutalidade policial intervinham em manifestações essencialmente não-violentas: tomadas de edifícios administrativos, **sit-ins**, etc. A violência séria só entrou em cena com o aparecimento do movimento Poder Negro nos recintos universitários. Estudantes negros, a maioria dos quais admitidos sem qualificação acadêmica, se consideravam e se organizavam como um grupo de interesses – os representantes da comunidade negra. Seu interesse era abaixar os padrões acadêmicos. Eram mais cautelosos que os rebeldes brancos, mas ficou claro desde o início (...) que a violência não era para eles uma questão de retórica e de teoria. Além disso, enquanto a rebelião estudantil nos países ocidentais não pode, em lugar nenhum, contar com o apoio popular fora das universidades e, via de regra, encontra franca oposição quando emprega meios violentos, existe uma ampla minoria da comunidade negra que sustenta a violência verbal ou real dos estudantes negros. (Arendt, 1999: 106)

A sua crítica ao “racismo negro” é tão contumaz que Arendt chega a afirmar que ele é “(...) provavelmente antes uma reação à agitação caótica dos últimos anos do que a sua causa” (Arendt, 1999: 148), pois uma vez que “(...) a violência sempre precisa ser justificada, uma escalada da violência nas ruas pode gerar uma ideologia verdadeiramente racista para justificá-la” (Arendt, 1999: 148).

Embora Arendt identifique no movimento estudantil no final dos anos 60 ações de democracia participativa, estando aí presentes a coragem e a positiva disposição para a surpreendente confiança na possibilidade de mudança, alerta para o fato de que os extremistas e os estudantes radicais encontram-se misturados indistintamente com os desajustados, hippies, viciados em drogas, psicopatas, defendendo ações violentas. Enquanto os autênticos rebeldes cometem algumas irregularidades como *sitti-ns* e ocupações de prédios universitários – entendidos como ação política, os elementos criminosos provocam incêndios e incitam a revolta armada. Assim, também cataloga, como criminosos, os teóricos seus contemporâneos que se colocam em linha de continuidade com o marxismo clássico. Posicionando-se contrariamente aos protestos estudantis nos Estados

unidos e aos integrantes da Nova Esquerda, nega-lhes qualquer potencialidade transformadora.

A repercussão da Obra de Hannah Arendt no Brasil

A obra de Hannah Arendt, no final da década de 60 e início da de 70, é pouco conhecida e citada no Brasil a não ser por um grupo de intelectuais, diplomatas e homens públicos (como Celso Lafer, Marcílio Marques Moreira, José Guilherme Merquior, Hélio Jaguaribe) (Lafer, 2001: 16-17). No meio acadêmico, como mostra Celso Lafer, particularmente na USP, Antônio Cândido, um anti-stalinista histórico, apresenta divergências com relação ao pensamento de Arendt, ao recusar a identificação estabelecida por ela entre nazismo e stalinismo uma vez que para ele o primeiro só comporta a destruição total como alternativa para a sua vitória, enquanto o segundo pode ser modificado por dentro por ser “um projeto de passagem a uma ordem humana” [1987] (Lafer, 2001: 20). Em contrapartida, Francisco C. Weffort interessa-se pelos escritos da filósofa alemã, apontando para o “significado de resistência intelectual da obra arendtiana para os que estavam no Brasil enfrentando os ‘tempos sombrios’ do período autoritário. Salientava a importância do resgate arendtiano da *vita activa*; rejeitava a sua qualificação como conservadora; insistia na força de um pensamento aberto e indicava a relevância de sua contribuição para uma teoria da revolução – que era um de seus temas naquela época [1980]” (Lafer, 2001: 20). Não nos cabe aqui registrar todas as interpretações da produção teórica de Arendt no Brasil, mas, em primeiro lugar, através deste pequeno leque de enfoques de seu pensamento, mostrar como ele parece repercutir positivamente entre aqueles que, relegando a questão social, tomam à frente das decisões políticas neo-liberais, versão incorporada inclusive por parte da esquerda intelectual brasileira que adere acriticamente a este pensamento. Por outro lado notamos que a crítica aos seus pressupostos é feita apenas por aqueles poucos que, arriscando repetir as façanhas de D. Quixote, insistem em procurar alternativas às formas de pensar e agir dominantes.

Não podemos deixar de registrar a grande repercussão da obra arendtiana na reflexão filosófica, política, sociológica e historiográfica brasileira. A apropriação dos pressupostos arendtianos nos anos 80 e 90 ocorre num momento em que tomam corpo novas abordagens sociológicas na perspectiva de rompimento com a tradição revolucionária após os acontecimentos de maio de 68 na França. “Seus principais sinais radicariam na crise dos paradigmas modernos (e, nessa medida, ‘clássicos’) que informavam o nexos entre teoria e ação política e que colocavam diferentes sociedades diante do dilema: reforma ou revolução?” (Adorno, 1996: 108). O progressivo abandono de paradigmas como classe, consciência e ideologia, leva a uma crise do pensamento social, atingindo principalmente seus grandes

modelos de interpretação, o positivismo e o marxismo, que deixam de dar conta da complexidade e da multiplicidade da vida social no mundo contemporâneo. A recuperação do pensamento de Arendt configura-se, deste ponto de vista, como uma alternativa à tradição marxista, pois, ao tecer uma contundente crítica ao marxismo clássico, e àqueles que na sua esteira procuram interpretar as rebeliões de 68, ela apresenta, em contrapartida, pressupostos que visam romper com a “tradição” revolucionária, que, ao seu ver é responsável por introduzir na esfera pública elementos pré-políticos, diluindo-a na luta pela necessidade, lançando “a violência no cenário público, retraindo a capacidade humana de entendimento mútuo através do diálogo e da palavra” (Adorno, 1996: 108).

Ao contrário do que pensam muitos daqueles que retomam o pensamento de Arendt pela importância teórica dada à ação no espaço público, a leitura que fazemos desta argumentação nos indica que a participação política nesta esfera é restringida por ela aos livres e iguais que devem ser protegidos da tirania da maioria e não aos excluídos e às minorias do sistema capitalista. O fato de ela diferenciar a esfera pública da esfera privada, ou seja, de desvincular totalmente a economia da política, corresponde à prática liberal, relegando a questão social aos sentimentos caritativos da sociedade, enquanto a política é exercida pelos talentosos, inteligentes e afortunados em prol da manutenção da propriedade privada, da lei e da ordem que a legitimam.

Ao mesmo tempo, em seus escritos do final dos anos 60 e do início dos anos 70 a retomada da experiência da *polis* grega é corroborada em quase toda a sua obra, com o intuito de rechaçar qualquer mudança da ordem social vigente, em nome da necessidade natural de estabilidade pelos homens mantida pelo trabalho escravo que os libera para o exercício da ação política. Assim, quando defende a elaboração de leis, a criação de organismos políticos seguindo a experiência da Revolução Americana, ela também está legitimando uma Constituição que institucionaliza a escravidão. Estaria aí enraizada a sua tentativa de qualificar como criminosos os militantes radicais do movimento negro nos Estados Unidos nos anos 60. Em nossa interpretação, ela não está defendendo aqueles que sofrem da privação dos direitos políticos e sociais, mas, contrariamente, o funcionamento de uma República que repudia o *demós*.

Em que medida, então, o pensamento de Hannah Arendt pode lançar luz, hoje, sobre as questões de políticas sociais, se o seu pressuposto é de que a solução da questão social não passa pela esfera política? Se a revolução não se encontra mais na ordem do dia, como não é difícil observar, em que sentido um pensamento enraizado na Constituição americana, berço do liberalismo, de um Estado historicamente genocida e imperialista pode ser evocado justamente para dar conta dos desastres sociais provocados pelo neo-liberalismo? Como acreditar

em seu viés democrático diante de sua defesa de um aparato jurídico-legal que exclui os canais sociais para a efetiva concretização da liberdade e da igualdade de todos?

Uma das principais críticas de Arendt à tradição marxista reside na proposição de que, com a revolução socialista, o Estado iria desaparecer destruindo também a política eleita por ela a esfera superior do diálogo isento de conflito e de violência. Como pensar concretamente uma esfera pública onde os diversos interesses podem ser confrontados e conquistados pelo discurso e pela persuasão num momento em que os conflitos imperialistas, étnicos e raciais continuam responsáveis por guerras insanas que permanecem inaugurando o século XXI?

O mito da liberdade na América incorporado por Arendt é colocado em xeque, durante as mais diversas conjunturas, pela política não apenas interna dos EUA através da reinvenção das formas de segregação racial e do protecionismo econômico, mas também fora de suas fronteiras por sua política imperialista e de extermínio. No final dos anos 60 Arendt, apesar de criticar a guerra do Vietnã, continua identificando os Estados Unidos com a imagem da liberdade, da humanidade, da civilização, do mundo livre. Assumindo, assim, uma perspectiva que se distancia totalmente dos fatos, Arendt tem como intuito defender os EUA como o único país em que pode reinar a liberdade entendida no seu contraponto à violência. Ao considerar que a liberdade só pode se realizar no espaço que lhe é próprio, na esfera política, onde a violência inexiste, ela deixa de lado qualquer possibilidade de crítica à violência econômica presente em todas as instâncias da sociedade, legitimando a sociedade capitalista em todos os seus estágios.

Marcuse e a defesa da História das Revoluções

A razão universal, que deve levar às formas superiores de vida, concretiza-se, para Hegel, no Estado Moderno, enquanto, para Marx ela é conquistada, na esteira da revolução, pelo proletariado. Marcuse herda estas diferentes apropriações da idéia de progresso engendrada pelas luzes: em seu ideário a redenção total do homem só é possível a partir da revolução que nasce da necessidade frente à perda total da humanidade, ou seja, que a defesa da vida na sociedade moderna só pode efetivar-se com a utilização da violência, - não como metodologia purificadora -, mas subordinada à razão, à filosofia crítica como momento da negação do dado, necessário à realização do dado, necessário à realização do real racional. Ao se debruçar sobre a possibilidade da transformação social no século XX, onde não está mais presente a visão heróica do proletariado, Marcuse busca avaliá-la à luz das modificações históricas, econômicas, políticas e sociais deste século, buscando a solução para seus impasses através da atualização das categorias da tradição revolucionária hegeliano-marxista que traz para o centro da política a

questão dos direitos sociais e dos interesses da massa.

Marcuse, na esteira da tradição hegeliano-marxista, faz um balanço positivo da história das grandes revoluções modernas mostrando que sua tendência objetiva foi para a ampliação quer do espaço social da liberdade quer da satisfação das necessidades. As revoluções francesa e inglesa permitiram uma redistribuição da riqueza social, sendo as classes oprimidas as beneficiárias dessas mudanças. Apesar dos períodos de reação e restauração subseqüentes, estas revoluções consistiram numa progressiva democratização das sociedades e no alargamento do espaço da liberdade humana:

Historicamente, a tendência objetiva das grandes revoluções dos tempos modernos consistiu na ampliação do espaço social da liberdade e na ampliação da satisfação das necessidades. Independentemente de quão diferentes possam ser as interpretações sociais das revoluções inglesa e francesa, elas parecem concordar em que ocorreu uma redistribuição de riqueza social, de tal modo que as classes anteriormente oprimidas ou prejudicadas foram os beneficiários dessa mudança, econômica e/ou politicamente. Malgrado os períodos de reação e restauração subseqüentes, o resultado e a função objetiva dessas revoluções consistiram na instituição de governos mais liberais, numa progressiva democratização da sociedade e em progresso técnico. (...) Em virtude da sua função objetiva, essas revoluções alcançaram o progresso no sentido indicado, a saber, uma evidente ampliação do espaço da liberdade humana; estabeleceram, assim, apesar dos terríveis sacrifícios exigidos, um direito ético e não apenas uma justificação político-histórica (Marcuse, 1998: 147).

Marcuse em defesa da violência revolucionária nos anos 60

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

O ceticismo presente nos escritos de Marcuse de 1964 começa a ser superado com a emergência de protestos que envolvem novos atores sociais – por um lado as revoluções contra a intolerável herança do colonialismo e seu prolongamento pelo neo-colonialismo, e, por outro, a revolta da juventude. Apesar da diversidade das reivindicações do movimento estudantil em cada país, ele tem como objetivo comum o protesto contra o capitalismo e seus cúmplices no Terceiro Mundo.

Marcuse atribui, assim, grande importância ao movimento estudantil que, devido à sua posição privilegiada, pode contribuir para o desenvolvimento de uma consciência radical como ponto de partida de uma luta mais ampla:

(...) na sociedade atual, existem tendências (tendências anarquicamente desorganizadas, tendências espontâneas) que anunciam uma total ruptura com as necessidades dominantes de uma sociedade repressiva. (...) Pois bem, como fenômeno em si, isolado, esses grupos não possuem nenhuma força subversiva, mas podem exercer uma importante função se entrarem em relação com outras forças, bem mais fortemente ligadas à realidade objetiva (Marcuse, 1969: 23-24).

Ao posicionar-se favoravelmente aos protestos que eclodem no final dos anos 60, Marcuse integra-se ativamente na militância política que ele mesmo está propondo aos intelectuais empenhados em buscar a ruptura deste sistema, através da união da teoria e da prática, diante da integração da classe trabalhadora ao capitalismo monopolista.

A repercussão da obra de Marcuse no Brasil

Em contraste com o ideário de Arendt, a questão social é trazida para o centro da esfera política pela tradição hegeliano-marxista. Agora que começam a se abrir as primeiras fendas na ideologia hegemônica neoliberal, parece ser oportuno que Marcuse seja de novo reproposto ao leitor brasileiro, no sentido de combater o pensamento unidimensional que parece impregnar, também hoje, os meios acadêmicos em que a crise do socialismo teve seu correlato no desinteresse crescente pelo pensamento marxista. A perda de interesse pela cultura socialista e revolucionária atingiu também a obra de Herbert Marcuse, um dos autores mais lidos em todo o mundo, no final dos anos 60, inclusive no Brasil. Esse esquecimento não parece acidental, especialmente no período em que o pensamento único, imposto pelo conservadorismo neoliberal, alcançava uma dimensão hegemônica. A sua crítica coloca em xeque a produtividade, valor supremo em nossos tempos de mundialização do capital.

Este “esquecimento” talvez se explique também pela peculiaridade do espaço ocupado por Marcuse na Escola de Frankfurt, sendo ele um dos únicos integrantes do grupo a levar adiante o projeto da teoria crítica dos anos 30, visando politizar sua teoria e ligar a teoria à prática. Em contraste, Horkheimer e Adorno, abandonam a política radical dos anos 40 e procuram encobrir as raízes marxistas do Instituto, no contexto da Guerra Fria, barrando os projetos considerados demasiadamente políticos e marxistas. Podemos identificar estas divergências entre Adorno e Marcuse durante as rebeliões estudantis de 68, momento em que, para este último, a teoria tinha que se politizar através do apoio inequívoco ao

ME, à luta pela libertação dos países neo-coloniais e do combate ao imperialismo americano, sobretudo no Vietnã. Já Adorno, identificando traços fascistas no protesto dos estudantes na Alemanha que ocupam o Instituto, chega a chamar a polícia, para dispersá-los. Marcuse, ao contrário, afirma serem os estudantes cada vez mais importantes no processo de produção e, portanto, fazendo realmente parte da vanguarda de uma luta emancipatória, acreditando, ao mesmo tempo, dentro do horizonte teórico marxista, que a revolta tem sua principal origem na exploração econômica sofrida pelas classes trabalhadoras.

Marcuse não abandona a crença iluminista de que a satisfação das potencialidades e das necessidades humanas faz parte da realização da história, sendo uma questão de desenvolvimento consciente, voltado para um futuro inconquistado da humanidade, opondo-se, assim, ao pensamento filosófico “pós-moderno” que parece defender que “a história não é mais o lugar dos fatos, da continuidade, da história do sujeito que se expressa na consciência de maior liberdade” (Adorno, 1996: 115). A possibilidade de uma civilização não-repressiva deve surgir a partir da constatação de que o desenvolvimento da agressividade não é inerente à luta pela existência, mas fundamentalmente à organização social calcada na dominação e na distribuição hierárquica da escassez a ser superada pela luta emancipatória. Constata, no entanto, que todos os indivíduos na sociedade industrial avançada estão com suas consciências manipuladas, sendo agredidos pelo cerceamento de seus desejos e de suas potencialidades.

Emergem, assim, duas hipóteses contraditórias, a primeira é a de que a sociedade industrial avançada não permite qualquer ruptura e a segunda a que aposta na possibilidade de que surjam tendências capazes de fazer ruir a sociedade capitalista. A busca constante por Marcuse pelos veículos da revolução esbarra o tempo todo na relação entre racionalidade e instinto, vanguarda e massa. Ele enfatiza que o relâmpago do pensamento que vem de fora, do protesto intelectual e estudantil nos países adiantados, nos anos 60, torna-se fundamental à luta dos povos “atrasados”, sendo que a possibilidade da transgressão da ordem vigente encontra-se na dependência desta união. A construção de uma sociedade livre é, portanto, uma questão de razão, de um processo racional em liberdade, onde deve haver a distinção entre falsas e verdadeiras necessidades, como juízos de valores. Decorrem, assim, novos questionamentos: quem é que pode definir quais são as reais necessidades dos indivíduos? A razão? Quem são os indivíduos portadores da Razão? A razão é capaz de convencer todos aqueles que tiram proveito das benesses do sistema, da necessidade de um novo princípio de realidade?

A sua interpretação da tecnologia lança luz a estas indagações, pois, não a rechaçando por princípio, Marcuse também a atrela ao uso racional, acreditando assim, na possibilidade de sua apropriação como um instrumento emancipatório

– através da abolição do trabalho alienado –, ao contrário da racionalidade instrumental calcada no controle e na dominação social. Contudo, a possibilidade de uma sociedade organizada em torno do tempo livre, hoje, parece estar distante daquela vislumbrada por Marcuse, na esteira da tradição marxista, em que todos pudessem participar da administração das questões coletivas e dos frutos da sociedade da abundância. Pois, sob a ditadura da racionalidade empresarial, o tempo livre parece existir apenas na forma do desemprego.

A segunda possibilidade apontada por Marcuse se efetiva no cenário mundial. Vivenciamos, hoje, a situação de um capitalismo reforçado que conta com a China e a extinta URSS como mercados. A mundialização do capitalismo consolida-se através da exclusão violenta das grandes maiorias pobres da terra neste início de século. Se Arendt e Marcuse concordam que a liberdade está para além do reino da necessidade, as suas justificativas são totalmente opostas. Para ela, os livres continuam dependendo daqueles que devem permanecer nesta esfera, enquanto Marcuse trabalha no sentido de que todos devem ser libertos do reino da necessidade.

Considerações Finais

Os pressupostos reformistas arendtianos atingem grande repercussão, hoje, no Brasil, o que talvez contribua para a retirada do debate reforma ou revolução da agenda acadêmica. A ideologia hegemônica neoliberal é inclusive sustentada por pressupostos deste tipo, que abrem mão da tradição e pregam o conformismo e o derrotismo. Em 2000, 25 anos após a morte de Hannah Arendt, várias comunicações apresentadas no colóquio “Hannah Arendt – 25 anos depois”, ocorrido em junho, na PUC-RJ, organizado pelos Departamentos de Filosofia e de História desta instituição e da UFMG, são publicados em uma coletânea chamada *Hannah Arendt – Diálogos, reflexões, memórias*. Neste mesmo ano são publicados dois livros, *O Pensamento à Sombra da Ruptura Política e Filosofia em Hannah Arendt* de André Duarte e *Hannah Arendt & Karl Marx – o mundo do Trabalho* de Eugênia Sales Wagner.

Acreditamos, contudo, que recuperar a tradição hegeliano-marxista e a sua atualização constante, como faz Marcuse, é uma forma de manter vivo o debate acadêmico na contracorrente do neoliberalismo. Se os veículos da transformação social não passam mais pela via revolucionária, isso não significa que a violência deixou de existir no panorama econômico-político, não sendo ela, portanto, inerente à participação das massas na política, como argumenta Arendt. Elas estão, pelo contrário, cada vez mais privadas do exercício da cidadania, encontrando-se aquém do reino da necessidade responsável por suprir as carências materiais do dia-a-dia.

Bibliografia

- ADORNO, S. (1996). “O Social em uma era de incertezas”. In *Dinâmicas Multiculturais – novas faces, novos olhares*. Actas das sessões plenárias do III Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Lisboa.
- ADORNO, T. e MARCUSE, H. (1997 [1969]). “As Últimas Cartas”. in *Revista Praga – estudos marxistas*, 3. São Paulo: Hucitec.
- ARENDT, H. (1999 [1969]). *Crises da República*. São Paulo: perspectiva, 2ª edição.
- _____. (1994 [1969]). *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1990 [1963]). *Da Revolução*. São Paulo: Editora Universidade de Brasília em co-edição com a Editora Ática, 2ª edição.
- DUARTE, A. (1994). “Poder e violência no pensamento político de Hannah Arendt” in ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- LAFER, C. (1994). “Prefácio” in ARENDT, Hannah. *Sobre a Violência*, Rio de Janeiro: Relume-Dumará.
- _____. (1988). *A Reconstrução dos Direitos Humanos – um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt*. São Paulo: Companhia das Letras.
- MARCUSE, H. (1998 [1964]). “Ética e Revolução” in *Cultura e Sociedade*, Vol.1. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1988). *Razão e Revolução*. 4ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1981 [1972]). *Contra-Revolução e Revolta*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. (1978 [1964]). *A Ideologia da Sociedade Industrial*. 6ª edição. Rio de Janeiro, Zahar editores.
- _____. (1969 [1967]). *O Fim da Utopia*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1968). *One Dimensional Man*. London: Sphere.
- _____. (s/d. [1955]). *Eros e Civilização – Uma interpretação filosófica do pensamento de Freud*. Guanabara: Koogan, 8ª edição.
- MARX, K. e ENGELS, F. (1998). *Manifesto Comunista*. São Paulo: Boitempo.
- MARX, K. (1997). *O 18 Brumário e Cartas a Kugelmann*. , 6ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra.
- _____. (1985). *O Capital*, Vol. I, Tomo 1 e 2. São Paulo: Nova Cultural.
- _____. (s/d.). “O 18 Brumário de Luís Bonaparte”, in ENGELS, Friedrich e MARX, K. (s/d.). *Obras Escolhidas*. Vol.1. São Paulo: Alfa-Omega.

- _____. (1975). *Manuscritos Económico-Filosóficos*. Lisboa: Edições 70.
- _____. (1973). *Grundrisse*. London: Penguin Books.
- VALLE, M.R. (1999). *O Diálogo é a Violência – Movimento estudantil e ditadura militar no Brasil*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- _____. (2006). *A Violência Revolucionária em Hannah Arendt e Herbert Marcuse*. São Paulo: Editora da Unesp.
- WAGNER, E. S. (2000). *Hannah Arendt e Karl Marx – O mundo do trabalho*. São Paulo: Ateliê editorial.